316.877

SZOCIOLÓGIA

1990

Az MTA szociológiai bizottságának folyóirata

1990

1–2

SZOCIOLÓGIA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA SZOCIOLÓGIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A szerkesztőbizottság tagjai:

ANGELUSZ RÓBERT szerkesztő, BÉRES CSABA, BERTALAN LÁSZLÓ szerkesztő, CSEH-SZOMBATHY LÁSZLÓ, a szerkesztőbizottság elnöke, HANÁK KATALIN, LENGYEL GYÖRGY, PAPP ZSOLT főszerkesztő, SZENTPÉTERI ISTVÁN, SZIRMAI VIKTÓRIA, TAHIN TAMÁS, TARDOS RÓBERT szerkesztő

Szerkesztőségi titkár:
HELESZTA ÉVA

A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 49.
Telefon: 175-9011/642

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (Budapest, V., Váci u. 22.) és a *Magisztert* (Budapest, V., Városház u. 1. sz. alatti) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 312,– Ft

Egy szám ára: 78,– Ft

Külföldön terjeszti
a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,
(H-1389 Budapest, Pf. 149.)

TARTALOMJEGYZÉK
1990/1–2.

Elmélet

KARÁCSONY ANDRÁS: Niklas Luhmann társadalomelmélete és az autopoiézise 1

Magyar valóság

GYENEI MÁRTA: Munkás—paraszt „szövetség" és településpolitika 29

HEGEDÜS LAJOS: Egyetemi hallgatók részvétele a második gazdaságban 63

Szociográfia — esettanulmányok

NAGY KATALIN—SIMONYI ÁGNES—BERKI SÁNDOR: Zárt technológiák — folyamatipar — automatizáció 89

Kitekintés

KOLOZSI BÉLA: Deviáció és kultúra 117

Műhely

A. GERGELY ANDRÁS: Struktúra és lokalitás 141

KARÁCSONY ANDRÁS

NIKLAS LUHMANN TÁRSADALOMELMÉLETE ÉS AUTOPOIÉZISE

I. Bevezető megjegyzések

Az elméletek többnyire saját tradíciók után kutatnak, hogy a csatlakozások és elhatárolódások mentén jobban megfogalmazhassák sajátszerűségeiket. Így van ez a rendszerelmélettel is. Vissza lehet nyúlni egészen Cusanusig, mint az első olyan gondolkodóhoz, aki a világot rendszerként interpretálta (H. Rombach, 1971. 173. o.). Dolgozatom azonban nem elmélettörténeti vizsgálódás, így le kell mondanom a rendszerfogalom jelentéstörténetének elemzéséről, és azon filozófiai álláspontok taglalásáról (elsősorban Kant, Husserl és Wittgenstein), melyek — noha nem sorolhatók a rendszerelmélethez, de — erőteljes rokonságot mutatnak a dolgozatomban elemzett luhmanni koncepcióval.

Az elmélettörténeti vonulat háttérbe szorítása azonban tehát nem engedi meg, hogy L. v. Bertalanffy koncepciójából mint rendszerelméleten belüli érvényes tradícióból induljak ki, mint ahogy ezt konvencionálisan teszik a rendszerelmélet történeti reflexióiban (R. Kurzrock, 1972. a; K. H. Tjaden, 1971. a). Ehelyett a rendszerfogalom történetileg kialakult, jellemzőbb értelmezési típusainak elkülönítéséből indulok ki, mellyel remélhetően korlátozni tudom a fogalomhasználat különbözőségeiből fakadó lehetséges félreértéseket.

Különböző megközelítésből ugyan, de a rendszerfogalom használatához szükséges alapvető distinkciók megadására szólít fel László Ervin és Martin Heidegger. László Ervin szerint egyszerűen szemantikai zűrzavarról kell beszélnünk az általános rendszerelmélet alapterminológiáját illetően. Kezdve azzal a legfontosabb problémával, hogy nem kellőképp tisztázott, a rendszerek általános elméletéről avagy az általános rendszerek elméletéről van szó. Holott a kettő nem ugyanaz. Az első esetben a különböző rendszerek általános vonásairól beszél az elmélet, míg a másodikban feltételezi, hogy van egy olyan entitás, melyet "általános rendszer" kifejezéssel megjelölhetünk (László, E. 1986. 87—92. o.). Heidegger pedig azt hangsúlyozza, hogy a tudás rendszerére és a "rendszerre törő akarat" megvalósulására csak az újkortól nyílt lehető-

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

ség, és ezért értelmetlen a korábbi időszak gondolkodásában a rendszeralkotás után kutatni. Így pl. a középkori "summá"-k sem rendszerek, hanem inkább a tudástartalom tanításra alkalmas közlési formája (M. Heidegger, 1986. 44--46. o.). A történeti elhatároláshoz kapcsolódva jelentésbeli különbözőségeket is elválaszt Heidegger. Szerinte a rendszerfogalmat használhatják a "szünisztémi" jelentésében, amely a belső összeillesztésre utal, és a "szüsztéma" jelentésében, amelynél inkább csak összetoldásról, véletlenszerű összekapcsolódásról van szó (M. Heidegger, 1986. 42--43. o.).

Nézzük akkor, hogy milyen eltérő kontextusokban (paradigmákban) értelmeződött a rendszerfogalom.[1]

-- Főképp a filozófiában vált általánossá az a felfogás, amely a rész és az egész fogalmaival határozta meg a rendszert. Itt a részek egymáshoz és az egészhez való vonatkozásának belső rendjéről van szó. A környezet fogalma ebben a kontextusban nem jelent meg. A rendszerként tekintett összefüggésekben a "rendező alapelvet" kutatták. Az "egész" úgy jelent meg, mint ami több a részek összegénél. Kérdéses azonban, hogy hol helyezkedik el ez az "egész"? Ha magában a rendszerben, akkor be kell vezetni a reprezentáció fogalmát, mellyel a rendszer egységét a rendszerben megjelenítő résszel jelölik meg. Ez az elképzelés már a differenciálódás gondolatát vetíti előre, mert a rendszeren belül az egységet reprezentáló rész elkülönül a többi résztől. A másik lehetséges verzió pedig, hogy az egész nincs a rendszerben, akkor pedig meg kell válaszolni, hogy hol van az, ami "több", mint a részek összege? Ez a problematika egészen a Frege és Russell által is vizsgált kérdésig vezet, amely akörül forog, hogy a halmaz maga része-e a halmaznak (Nagel--Newman, 1985. 78--80. o.)? Ennek a filozófiai tradíciónak az alapproblémája, hogy az egészt egyszerre kétféleképpen kellett elgondolnia, mint egységet és mint részek összességét.[2]

-- A következő típusban megjelenik a rendszer mellett a környezet fogalma. Az első ilyen próbálkozások az ún. egyensúlyelméletek voltak, melyek a környezetet mint zavarok forrását, a rendszert pedig mint ezen zavarok kompenzálására törekvőt vették figyelembe. Ez az új paradigma a kibernetika "nyitott rendszer" koncepciójában tisztult le véglegesen. Eszerint a rendszerek csak a környezetükkel folytatott interakció szelektív vezérlésével tudják magukat fenntartani. A jelenségeket nem mint egy adott struktúra részeit magyarázták, hanem a környezettel való kölcsönhatás alapján értelmezték. A figyelem fokozatosan eltolódott a struktúráról a szerveződésmód irányába, mégpedig azért, mert ha a rendszerek részei viszonylag autonómak, akkor ezen autonóm egységek

közötti relációk azok, melyek döntően befolyásolják az egységes struktúrát. Hosszú időn keresztül ez a felfogás volt a rendszerelmélet.

-- A rendszerfogalom harmadik értelmezési típusa szintén a kibernetikából és a kibernetika által inspirált biológiából indult ki. Ebben nem a nyitottság, a rendszer--környezet közötti interakció hangsúlyozódik, hanem a zártság, a rendszer--környezet differencia mint határmegvonás. Ez az értelmezés az autopoiézisz koncepcióban, annak különböző válfajaiban nyert kidolgozást. Niklas Luhmann rendszerelmélete egyértelműen ehhez a paradigmához sorolandó.

Azt már itt meg kell jegyeznem, hogy a rendszerfogalom különböző értelmezéseit vázolva egyértelműen érzékelhető tendencia, hogy a rendszerfogalom használata egy ontológiai típusú jelentésadástól fokozatosan eltolódott egy nem ontológiai, funkcionalista irányba.

Ezek után a luhmanni elméleten belüli tagoltságról szükséges néhány megjegyzést tennem. Ez az elmélet az értelem alapján működő rendszereket vizsgálja, melyeknek két típusát különíti el. A pszichikai rendszereket, melyeknél az értelem a tudatban fejeződik ki, és a szociális rendszereket, amelyeknél pedig a kommunikációban. Az elmélet a szociális rendszereket is továbbtagolja: az egyszerű interakciós rendszerre, melynek konstituálódási feltétele a kommunikációs partnerek jelenléte; a szervezetre, amely a tagság alapján jön létre; és az egymás számára kommunikatíve hozzáférhető cselekvések és átélések átfogó társadalmi rendszerére (N. Luhmann, 1975. 10--11. o.).

Ezek a rendszerek értelemrendszerek, s ez röviden azt jelenti, hogy a rendszerekhez nemcsak a szelektíve kiválasztott teljesítmények, események tartoznak, hanem ezekkel együtt jelen van -- mint lehetőség-horizont -- a nem kiválasztott is. Az értelemre való utalásban mindig van valami "többlet", és ez a "többlet" nem más, mint az, hogy az aktuálisan megtörténthez képest másként is végbemehetett volna a szelekció. Az értelem-kategória alapvető jelentőségét mutatja, hogy még az értelemnélküliségről is csak az értelem alapján lehet értelmesen beszélni. Vagy gondoljunk az értelemvesztésre. A. Hahn utal arra, hogy régebben a kozmoszt értelemteliként képzelték el, míg manapság az univerzum -- legalábbis a tudományosan képzettek jelentős része számára -- már nem értelemteli. Ennek tekintetében értelemvesztésről kell beszélnünk, azonban az értelemvesztést, az értelemnélküliséget csak az értelemrendszerek fogalmaival lehet diagnosztizálni (A. Hahn, 1987. 163. o.). Az értelemrendszer, mivel a másképp is lehetséges létről van szó, szükségképp együtt él a kontingenciával.

Az értelem-kategória középpontba állítása nem új keletű Niklas Luhmann rendszerelméletében, hanem már a nevezetesen 1971-es -- Habermasszal folyta-

tott -- vitában is programatikusan megfogalmazódott. Érdemes felidézni ennek a vitának néhány alapkérdését, mert lehetőséget nyújt a luhmanni pozíció élesebb exponálására (J. Habermas--N. Luhmann, 1971.). Ez akkor sem felesleges, ha tudjuk, a nyolcvanas évek elején a luhmanni elmélet bizonyos pontjain lényeges fordulat történt (Pokol, 1988.).[3]

Az egyik alapvető vitapont a komplexitás-redukció tétele, amelyben -- Habermas szerint -- Luhmann csak felújítja Gehlen "tehermentesítés" fogalmát (Gehlen, 1976. 85--101. o.). Induljunk ki a komplexitás jelentéséből. Luhmann azt a rendszert nevezi komplexnek, amelyben az elemek mindegyike már nem képes minden más elemmel kapcsolódni, azaz az elemek közötti relációk szelektívek. Több átélés- és cselekvésmód van, mint amennyi aktualizálódhat. A komplexitás mellett bizonyos rendszereket a differenciáltság kategóriájával is jellemezhetünk, erről akkor beszélhetünk, ha egy rendszer önmagán belül részrendszereket képez, azaz önmagán belül megismétlődik a rendszer--környezet differencia. Ilyen esettel állunk szemben, amikor pl. a társadalmi rendszer differenciáltságát vizsgáljuk, vagyis azt, hogy a társadalmi rendszeren belül a gazdaság, tudomány, politika stb. miként vonja meg a maga határát.

Egy társadalmi rendszer komplexitása attól függ, hogy az adott fennálló differenciálódási forma milyen szelektivitást teremt a belső relációknak. A szelektivitás fokozása növeli a komplexitást is. De ez nem a társadalmi cselekvés célképzete, nem is a társadalmi evolúció kontinuus eredménye, hanem a strukturális átrendeződéseknek a differenciálódási formák változásainak "mellékkövetkezménye". Egy rendszer, ha már elkülönült környezetétől, nem képes ahhoz "pontról pontra" megfeleléseket kialakítani, mert ezzel éppen az elkülönülését venné vissza. Fogalmazhatunk úgy is, hogy megszűnik a környezetéhez az esetleges, véletlenszerű kapcsolata, mert kialakul egy meghatározott kapcsolata. Pl. a jog elkülönült kommunikációs rendszere a környezetében zajló cselekvésekre csak annyiban reagál, hogy azok a jogos--jogtalan dimenziójában értelmezhetők, de az, hogy egy cselekvés esetleg esztétikai minőséget hordoz vagy gazdasági rentábilitáshoz kapcsolódik stb., a jog számára önmagában vetten irreleváns. Összefoglalva: a környezeti kapcsolatait a rendszernek redukálni kell, épp azért, hogy bizonyos szempontból különösen szenzibilis legyen.[4] Ez a redukció azonban, nemcsak a környezeti viszonyra, hanem a rendszernek az önmagához való viszonyára is jellemző. Önleírásában nem képes soha egy rendszer a saját komplexitását teljesen megragadni. Mert azzal, hogy a saját komplexitását megragadja az önleírásban, már valami újat produkál a rendszerben, növeli annak komplexitását, és ezt

újra csak tematizálni kellene, ami viszont komplexitás növelő..., és így tovább a végtelenségig. Ennek kivihetetlensége tehát az önleírásban a rendszert a saját komplexitásának redukálására készteti. Ezek a redukciók az értelemrendszerekhez kötődnek, és ezek az értelemrendszerek tágabb területet fognak át, így a komplexitás-redukció sem értelmezhető kizárólag antropológiai kategóriaként -- mint ahogy Habermas mellett mások is feltételezik, pl. H. Holzer (1977. 61--63. o.) --, mellyel az embert mint világra nyitott lényt az állattól el lehet határolni, hanem inkább egy szociológiailag megfigyelhető tényállásról van szó, és ez a pszichikai rendszerek mellett a szociálisakat is jellemzi (M. Drenning, 1982. 41--42. o.; W. Schulz, 1971. 186. o.).

Habermas ugyanazt a kérdéskört egy másik szempontból megközelítve is problematikusnak találja. Ha elfogadjuk, hogy egy rendszer a világ komplexitását redukálja, akkor azt is be kell látnunk, hogy ezzel a rendszer -- mivel addig még nem volt szelekciókat produkál -- egyúttal növeli is a világ komplexitását. Habermas problémája tehát az, hogy ugyanazon tényállás egyszer komplexitás-redukcióként, másszor pedig komplexitás-fokozódásaként van megjelölve (Habermas--Luhmann, 1971. 159. o.). Ha világosan elhatároljuk a világ (Welt) és a környezet (Umwelt) fogalmát, és a környezetet nem önmagában vetten, hanem csak rendszerhez viszonyítva értelmezzük, akkor a Habermas által kifogásolt ellentmondás feloldható. Pontosabban belátható, hogy ellentmondás csak akkor áll fenn, ha a különböző szinteket, viszonylatokat összecsúsztatjuk. Egy ilyen összecsúsztatás, vagyis mindennek egy magasabb egységbe való feloldása maga után vonja, hogy fel kell tételezni egy olyan megfigyelési helyzetet, ahonnét minden (a világ és a világban minden rendszer--környezet kapcsolat) kétely nélkül szemrevételezhető. A világ azonban nem figyelhető meg kívülről, mint bolygónk egy űrszondával. A világ megfigyelése csak a világban mehet végbe, azonban a világban nagyon sok megfigyelési lehetőség van, ezért tisztázni kell mindig, hogy honnét történik a megfigyelés. Egy rendszer a környezetében lévő rendszer--környezet kapcsolatokat megfigyelve megállapíthatja, hogy egy megfigyelt rendszer a saját környezeti kapcsolatait redukálja, azért, hogy határt vonjon önmaga és a környezet közé, ha ezt nem teszi, akkor "feloldódik" a környezetében, megszűnik mint rendszer. A komplexitás-redukció tehát a környezetben lévő megfigyelt rendszernél megy végbe. Ugyanakkor ezek az események beletartoznak a megfigyelő rendszer környezetébe is, és a megfigyelő rendszer konstatálhatja, hogy a saját környezetében új szelekciók keletkeznek, azaz növekedett a komplexitás. Röviden tehát a komplexitás-fokozódás és -redukció eltérő rendszerrelevanciájáról van

szó, és ha ezt a megkülönböztetést megtesszük, akkor elkerülhetjük a Habermas által kifogásolt ellentmondást.

Egy a társadalmon belüli részrendszernek különböző viszonylatai lehetnek. Kapcsolódik valamiképp az össztársadalomhoz, emellett a társadalmi rendszeren belüli más célrendszerekhez, miközben a kétféle viszony feltehetően nem ugyanolyan; és természetesen önmagához is viszonyul, ahogy saját identitását meghatározza és ezzel a funkció--teljesítmény viszonyt autonóm módon regulázza. A korábban jelzettek miatt szigorúan el kell választani egy rendszer kapcsolatát a környezetéhez, és kapcsolatát a környezetében lévő más rendszerekhez. A kettő azért nem összekapcsolható, mert a rendszer a környezetének egységét maga konstituálja, mégpedig kizáró határmegvonással. Környezet mindaz, ami nem a rendszerhez tartozik. Viszont a környezetben lévő más rendszerek maguk konstituálják az egységüket. A környezethez tartozik mindaz, ami felett a rendszer az önreferenciális reprodukciós módjában nem rendelkezik, így minden más rendszer is. Viszont ezek a más rendszerek jellemezhetőek az önreferenciális reprodukciójuk saját módozatai által. A környezet fogalmának tehát két vonatkozását el lehet választani, egyfelől a rendszer számára egy absztrakt, homogén "minden-más"-t jelent, másfelől pedig a környezetben lévő más rendszerek jellemzői is megjelenhetnek ebben a fogalomban, akkor viszont már heterogén a jelentése, mert a környezetben lévő rendszerek önmaguk által különbözőképpen meghatározott "mások".

Luhmann szerint kétféle terület szimbolikája kísérelte meg a fentiekben elemzett differencia áthidalását. Egyfelől a vallásra utal, amikor is megvalósult a rendszerek környezetében egy olyan rendszer (a vallás), amely arra törekedett, hogy a világot interpretálja -- és nemcsak a saját rendszer--környezet viszonyát -- a rendszerek számára; másrészt pedig az intim-kapcsolatok szimbolikájában is hasonló játszódik le, mert amikor az intim-kapcsolatban egy másik ember a környezetemben világom számára értelmet ad, akkor ez csak úgy lehetséges, ha őt és környezetét mint sajátomat akceptálom. Ezek az interpenetrációk nem olvasztják egybe a különböző rendszereket, de lehetővé teszik, hogy a cselekvés és az átélés eseményei a másikban is végbemenjenek (Luhmann, 1982. a. 217--226. o.).

Egyetlen kérdéskörre utalnék még a Habermas--Luhmann-vitából, s ez a szubjektum fogalma. Habermas szerint Luhmann a rendszer--környezet-megkülönböztetéssel egyszerűen a szubjektum--objektum-viszonyt fogalmazta újjá. Habermas ezt a véleményét a legutóbbi, Luhmannra reflektáló publikációjában is fenntartotta (J. Habermas, 1985. 426. o.). A luhmanni álláspont részletes elemzése egy későbbi fejezet tárgya, itt csak azt rögzíteném, hogy Luhmann

nem a cselekvő álláspontjáról nézi a rendszerképződést, nem az aktorokból általában, hanem a szituációban lévő aktorokból indul ki. A szituációt és a szituációban cselekvő szubjektumokat viszont a kommunikatíve megfogalmazott értelemösszefüggések definiálják. A luhmanni felfogás tehát határozottan nem cselekvéselmélet, mert a szocialitás alapjait a kommunikációban látja, és a kommunikáció fogalmáról úgy vélekedik, hogy "teljesen neutrálisan kell tartani a vélemények konvergálásával és divergálásával szemben" (Habermas--Luhmann, 1971. 321. o.), vagyis nincs a kommunikációban elvi aszimmetria a konszenzus irányába.

A Habermas és Luhmann közötti vita az idézett tanulmánykötetben további lényeges kérdéseket is felvetett, sőt változó intenzitással napjainkig folyik. Hogy mennyire központi kérdésekről folyt a polémia, jól mutatja, hogy német nyelvterületen alig született a hetvenes években olyan társadalomelméleti munka, amely pro vagy kontra ne foglalt volna állást ebben.[5]

A bevezető megjegyzések utolsó egységében az értelem különböző dimenziókra bonthatóságát érintem. Luhmann szerint az értelem három dimenzió vonatkozásában konstituálódik. Tárgyi dimenzióról az értelemteli kommunikációk témáira való tekintettel kell beszélnünk. Az idő dimenziója azáltal konstituálódik, hogy az értelemteli kommunikációkban az "előbb-utóbb" differencia egy külön horizontra vonatkozik, belenyúlik a múltba és a jövőbe; másképp fogalmazva: az idő az értelemrendszerek számára a realitás interpretációja egy múlt--jövő differencia szemszögéből. A múlt nem valami kezdet, és a jövő sem vég, ezt éppen a horizont fogalma zárja ki. Az értelem harmadik dimenziója pedig a szociális dimenzió, amely az alter ego(k)ra utal, s különböző felfogás-perspektívákra és a közöttük lévő konszenzusra--disszenzusra (Luhmann, 1985. a. 112--122. o.).

Gyakran hangoztatott -- morális és politikai konnotációjú -- vád Niklas Luhmann-nal szembem, hogy a rendszerek "védőügyvédje", holott a rendszerek ellen küzdeni kellene, mert olyan elidegenedett szerkezetet jelentenek, amely felszeleteli az individuum teljességét. Bármennyire is pozitíven értelmezhető az individuumért való kiállás, úgy gondolom, az ilyen kritikák jelentős elméleti deficittel rendelkeznek, mert azzal, hogy elutasítják a világnak differenciákban való megragadását, az egységre törekednek, és az egység iránti törekvés hajlamos arra, hogy autoritív módon az individuum egyetlen lehetséges értelmezésének tekintse a sajátját. Ezek a kritikák épp azért deficitesek elméleti szempontból, mert ezzel a konzekvenciával nem számolnak. Emellett gyakran félreértődik a rendszerelmélet luhmanni variációjának a rendszerfogalma is, ami nem mást akar, mint azt a szituációt meg-

ragadni, ahogy és amennyiben egy személy cselekvés- vagy átélésmódja értelemteliként jelenik meg egy másik személy számára.

II. Az autopoiézisz

A társadalom- és természetkutatás differenciálódása óta sokakat izgató kérdés e kettő viszonya egymáshoz. Ismertek azok a törekvések, amelyek a társadalomtudományokat a természettudományokhoz akarták közelíteni, de azok is, melyek a szigorú különbözőség elvét fogalmazták meg. Mindkét álláspont közös abban a feltevésben, hogy a tudományok két típusa különböző, csak az egyik ezt a különbözőséget felszámolni, a másik pedig fenntartani akarja. Ezen megközelítések helyett termékenyebbnek tűnik O. Ullrich -- részben Kuhnra és Mertonra visszanyúló -- problémafelvetése. Ullrich abból indul ki, hogy a tudomány "tudományelőttes" feltevésekre épül, melyek -- gyakran nem tudatos módon -- egy kollektíve osztott hiten, mítoszon alapulnak. És ez a közös mítosz működik a mindenkori epoché közös paradigmájában. Így a kutatónak elsősorban egy kulturális paradigma-hátteret kell vizsgálnia, amely paradigmán belül változó prioritásokkal és befolyásokkal helyezkednek el a társadalom- és természettudományok. Vagyis nem egyszerűsíthető le a probléma a természettudományok expanziójára. Ullrich konkrét elemzésekkel is megpróbálta igazolni álláspontját, és nagyon tanulságos elemzéseket végzett a newtoni mechanika és a hobbesi államelmélet kapcsolatáról, de ugyancsak "családi hasonlóságot" mutatott ki a modern kor természet- és politikatudományában (O. Ullrich, 1984. 80--97. o.).

Ebben a fejezetben szintén rokon törekvéseket vizsgálok, mégpedig az utóbbi másfél évtized tudományos munkálkodásában fellelhető "közös paradigmát". A "közös" nem azt jelenti, hogy ennek a korszaknak minden próbálkozását felöleli ez a paradigma, hanem inkább azt, hogy vannak olyan természet- és társadalomtudományos gondolattartalmak, amelyekre a "családi rokonság" a jellemző. Ez a rokonság természetesen nem zárja ki a paradigmán belüli vitát sem. A paradigmát röviden mint az autopiéziszre koncentráló világlátást és -értelmezést jellemezhetjük, melynek koncepcionális keretében a biológia és a szocialitás vizsgálata összekapcsolódhatott. Úgy tűnik, hogy a társadalomtudományok "külső" inspirálói között, az évszázadok óta domináló fizikát felváltotta a biológia, sőt vannak olyan elképzelések, melyek a biológiáról mint "prima philosophiá"-ról írnak (B. Irrgang, 1986. 102--121. o.; F. M. Wuketits, 1983. 1--3. o.). Azonban a biológiai befolyás egyáltalán nem új keletű a társadalomtudományokban. Ha visszatekintünk a szociológiatörténet-

re, akkor már Comte-nél fellelhetők az érintkezési pontok, majd Spencernél, és nem feledkezhetünk meg a szociáldarwinizmusról sem. De hasonlókat tapasztalhatunk a manapság divatos szociobiológiánál is. A következőkben azonban nem ezekkel a hatásokkal foglalkozom, hanem csak az autopoiézisz problémakörre koncentrálok.

Az autopoiézisz koncepció az erőteljes kibernetikai hatás alatt álló elméleti biológiában fogalmazódott meg, vagyis már a születési pillantában többféle megközelítés összefonódása jellemezte. Ez a koncepció -- nem minden provokatív erő nélkül -- az "élő rendszert" mint "önmagát előállító gépezetet" kívánta rekonstruálni, s egyúttal a rendszer fogalmát megszabadítani minden animisztikus, vitalista és finalista konnotációtól. A hetvenes évek közepén kifejtett elméletben kulcsszerepet játszott két chilei biológus, Francisco Varela és Humbarto Maturana. Az elmélettörténeti előzmények között feltétlenül utalnom kell a kibernetikai rendszerelméletre, melyet olyan nevek fémjeleznek, mint L. v. Bertalanffy, W. K. Aschby és H. V. Foerster; és emellett a biológus I. Prigogine-re, aki a hetvenes évek elején megfogalmazta a "disszipatív struktúrák"-ról az elképzelését, és ez annyiban feltétlenül rokon az autopoiézisz-koncepcióval, hogy szintén az önorganizáció elvét állítja előtérbe (F. M. Wuketics, 1985. 188--189. o.; I. Prigogine, 1983.). Prigogine a rendszerek stabilitását és a fluktuációt követő átrendeződést vizsgálva, a stabil zónáknak megfelelő struktúrákat nevezte disszipatív struktúráknak, amelyek olyan belső organizációval rendelkeznek, hogy képesek az entrópiaprodukció-minimum megtartására (Csányi, V. 1988. 42. o.).[6]

Niklas Luhmann társadalomelméletének a nyolcvanas évek elejétől észlelhető átépülése -- áttérés az autopoiézisz-felfogásra (Pokol, B. 1988. 13--40. o.) -- nem aratott a kritikusok körében egyöntetű sikert, sőt néhányan kendőzetlenül biológiai metafizikáról beszélnek (pl. D. Zolo, 1985. 534. o.; H. Pfütze, 1988. 307. o.). Ahhoz, hogy tisztázzuk a biológia behatolását a társadalomelméletbe, először is az autopoiézisz-fogalom eredeti használatmódját kell megvizsgálni.

Az autopoiézisz röviden azt jelenti, hogy az élő rendszerek önprodukálók, azaz elemeiket a már meglévő elemeik hálózata révén hozzák létre, és ebben a vonatkozásban a rendszerek zártak. Ez a koncepció hangsúlyozottan mint nem ontológiai koncepció fogalmazódott meg (T. v. Uexküll, 1978. 141--142. o.). Az autopoiézisz kérdése már csak azért sem ontológiai kérdés, mert nem a rendszer egészére, hanem csak meghatározott aspektusára vonatkozik (W. L. Bühl, 1987. 226--227. o.). Az autopoietikus rendszerek elmélete a megfigyelő rendszereket önreferenciális rendszernek tartja, és ez az önreferencia nem-

csak a megfigyelő (megismerő) rendszerek tényállásainak feltételét, hanem az "objektum-lét" feltételét, azaz az objektum megfigyelhetőségének feltételét is megalapozza (D. Zolo, 1985. 529. o.).

Az autopoietikus rendszerek zártsága -- vagyis hogy a rendszeren belüli komponensek egymáshoz kapcsolódása cirkularitást eredményez -- kettős vonatkozásban ragadható meg. Egyfelől műveleti zártságot jelent, melynek következtében a rendszer műveletei a mindenkori rendszerállapotoktól függnek; másfelől pedig a szerveződés szempontjából is zártak, mivel az információkat, melyek a rendszer cirkuláris szervezetének fenntartásához szükségesek, maga a rendszer hozza létre (Schmid, 1987. 25. o.; G. Rusch, 1986. 46. o.).[7]

Ez a rekurzív zártság az autopoietikus hálózat strukturális identitásának az egységére vonatkozik. Energetikai és termodinamikai szempontból ezek a rendszerek is nyitottak (G. Bateson, 1981. 521. o.). Az autopoietikus rendszereknek is van környezeti kapcsolatuk, mindig valamilyen környezetben végzik műveleteiket, azonban ez a kapcsolat strukturális kapcsolat, azaz a rendszer környezete csak a rendszer struktúráján keresztül gyakorol hatást. A közvetlen külső determináció szétzúzza a rendszer autopoiéziszét.

A környezeti események a rendszer struktúra-variációinak lehetőségeire szelektíve hatnak. Tehát nem arról van szó, hogy a zártság következtében ezek a rendszerek kevésbé érzékenyek a környezeti hatásokra, hanem inkább arról, hogy amíg a nem autopoietikus rendszerek vagy a környezet által közvetlenül meghatározottak, vagy pedig mindig ugyanúgy, egyféleképpen reagálnak a környezeti hatásokra, addig az autopoietikus rendszerek jellemzője a "saját magatartás". Ha ezt elfogadjuk, akkor azt is be kell látnunk, hogy a zárt rendszerek nem írhatók le a nyitott rendszereknél használatos input-output kategóriapárral. A két eltérő típusú rendszert (a nyitottat és a zártat) szemléletesen különítette el H. v. Foerster az ún. triviális és nem triviális gépezet modelljével.[8] A triviális szerkezet az input--output közötti egyértelmű vonatkozással jellemezhető. Az ilyen kívülről determinált rendszerek jövőbeli működése egyértelműen előre jelezhető. Ugyanaz az input mindig ugyanazt az outputot eredményezi. A mindennapi életünkben számtalan ilyen típusú szerkezettel élünk együtt, és épp azért bízunk meg bennük, mert elvárjuk, mindig ugyanúgy "viselkedjenek". Gondoljunk csak a mosógépre vagy az autóra. Mennyire bosszantó, ha az ismétlődő input nem eredményezi az elvárt outputot. Ezzel szemben a nem triviális rendszernél nem beszélhetünk az input--output kapcsolat változatlanságáról. Inkább arról van szó, hogy egy már "lefutott input--output" tapasztalata beépül a rendszerbe, és ezáltal a rendszer belső állapota megváltozik és már nincs garancia arra, hogy egy is-

métlődő input ugyanazt az outputot váltsa ki. Ezek a nem triviális szerkezetű rendszerek is determináltak, azonban nem kívülről, hanem a mindenkori belső állapotuk által determináltak. A belső állapot ugyanakkor megváltozhat, és ezért a jövőbeli működésük nem egyértelműen előre jelezhető. Ennek belátása elvezethez ahhoz, hogy lemondjunk a rendszer input--output kategóriákkal való megragadásáról (H. v. Foerster, 1985. 12--13. o. és 179--180. o.).

A zárt rendszer elmélete arra vállalkozik, hogy kutassa: miképp működnek, reprodukálódnak bizonyos egységek, melyeket a rendszerelméleti tradícióban rendszernek neveznek. Viszont a rendszerek genézisének kérdését nem firtatja. Ezt a kérdést egy az elmélethez kapcsolható evolúciófelfogás keretébe utalja. "Autopoietikus rendszerek vannak, kérdés: hogyan működnek?" -- kiindulópontot többen erőteljesen kritizálták (M. Schmid, 1987. 34. o.; Csányi, V. 1988. 82. o.; W. Lipp, 1987. 467. o.; U. Ehlers, 1985. 95. o.). Ezek a kritikák nemcsak más elméleti megközelítésben fogalmazódtak meg, hanem az autopoiézisz koncepción belül is. A genézisz után kutató kritikák mögött az a feltevés húzódik meg, hogy az autopoiézisz rideg binarizmusa (autopoietikus rendszerek vagy vannak, vagy nincsenek) fokozatokban feloldható, vagyis megfigyelhető és leírható az a folyamat, ahogy fokozatosan létrejön az autopoietikus rendszer, és ez a folyamat nem más, mint a genézisz. Ez a feltevés viszont problematikus, mert figyelmen kívül hagyja, hogy a "kezdet--vég" kategóriapár a külső megfigyelő kategóriapárja, és nem vihető át minden további nélkül a rendszer önleírásába. Természetesen az autopoietikus rendszerek nem a semmiből keletkeznek. Ennek elfogadásából azonban nem vonhatunk le egyértelmű következtetéseket a genéziszt illetően. Miről is van szó? A külső megfigyelő bizonyára konstatálhatja, hogy valamilyen területen fokozatosan erősödik a szerveződés, de hogy ez a szerveződés egy autopoietikus rendszer létrejöttét eredményezi, ezt csak akkor állapíthatja meg, ha létre is jön a rendszer. Ellenkező esetben, vagyis ha a rendszer létrejötte előtt rendszerre törekvőként interpretál bizonyos momentumokat, nos akkor nem tesz mást, mint teleologizálja a rendszerképződést, azaz feltételezi, hogy az elemekben immanens törekvés van a rendszerképződésre. A teleologisztikus látásmódnak az elkerülése viszont ajánlatos (N. Hartmann, 1970.). Mit tehet a külső megfigyelő a genézisszel, a "kezdet" problémájával? Megragadhatja, de csak akkor, ha már létrejött az autopoietikus rendszer, mégpedig úgy, hogy visszatekintve rekonstruálja a genéziszt, magyarán: megvizsgálhatja, hogy milyen szelektív kapcsolódások vezettek el a rendszerképződéshez, annak ellenére, hogy maga a rendszer létrejötte egy nem valószínű esemény, mégpedig azért nem valószínű, mert az elemek nincsenek eleve "beprogramozva" a rendszerkép-

ződésre. Még egyszer tehát: ha el akarja kerülni a külső megfigyelő a teleologisztikusságot, akkor a genézis kérdését csak a rendszer létrejötte után vetheti fel. Itt ez jelenti a kemény binarizmust. Az önleírásban ennek a binarizmusnak a belátása kézenfekvőbb. Ugyanis arról van szó, hogy egy rendszer az önleírásban képtelen megragadni azt a folyamatot, amely a rendszerképződéshez vezet, vagyis amíg még nem jött létre a rendszer, addig nem is figyelheti meg magáról, hogy nincs. Épp ezért óvatosan és pontosan körülhatárolva kell használni olyan kifejezéseket, hogy "elindult a rendszerképződés útján", "félig már rendszer" stb. A rideg binarizmusból tehát nem a genetikus kérdés kiiktatása következik, hanem csak a teleologisztikus változatának az elvetése.

* * *

Az autopoiézisz koncepció hívei között korántsincs egyetértés abban az alapvető kérdésben, hogy az autopoiéziszt a biológiára kell-e korlátozni, avagy értelmezhető tágabban is. A korlátozás mellett voltak: F. Varela (1981. 24--33. o.), E. Morin (1981. 128--137. o.), D. Zolo (1985. 520--534. o.) és W. L. Bühl (1987. 225--254. o.). Míg a kategóriának a szocialitás területére való kiterjeszthetőségét hangsúlyozta: N. Luhmann (1985. 5.) és H. Maturana (1982.). A nyolcvanas évek fordulójától úgy tűnik, hogy ez az utóbbi álláspont hódít egyre szélesebb körben, s ezért is jellemezhette -- nem a legszerencsésebb fogalommal -- Cohen és Wartofsky az autopoiézisz elméletet mint "biological sociology"-t (idézi: W. Lipp, 1987. 458. o.).

Maturana az autopoietikus rendszerek spontán keletkezését hangsúlyozza, ezek a rendszerek egymástól független elemek interakciójából jönnek létre, ha ezek az interakciók egy térbeli hálózatot hoznak létre és ez a hálózat az elemek terében -- a határok rögzítésével -- mint egység manifesztálódik (H. Maturana, 1982. 164. o.). Az autopoietikus rendszer részeinek tulajdonsága nem determinálja az "egység" tulajdonságát, hanem inkább azt mondhatjuk, hogy a rendszernek mint egységnek a konstituálása, vagyis az elemek hálózata határozza meg az emergens tulajdonságokat.

Amennyiben a szociális és pszichikai rendszerek szerveződésének a jellemzésére is használni kívánjuk az autopoiézisz fogalmát, alapvető kérdés az autopoiézisz és a kogníció viszonyának tisztázára. Maturana szerint az autopoiézisz és a kogníció azonos síkon megy végbe, de egymás számára hozzáférhetetlen. Ez az értelmezés egyfelől kizárja, hogy a kognitív rendszereket autopoietikusnak tartsuk, másfelől pedig figyelmen kívül hagyja, hogy a kognícióban és a hozzá kapcsolódó önleírásban valami olyan jön létre, amely nem

marad meg az autopoiézisz fizikai-kémiai-biológiai világában, hanem új "létterületet" teremt, mert egy "ontológiai" ugrással az anyagi valóságtól a kognitív valósághoz jut. A szintek különbségét talán érzékeltetheti a következő példa: szívünk izomsejtjeinek autopoietikus működése közvetlen hatással van létezésünk fenntartására, ugyanakkor a zenehallgatás vagy filmnézés közben aktív idegsejtjeink működésének nincs ilyen közvetlen hatása a biológiai létezés fenntartására.

Roth kritikája Maturanával szemben épp arra irányul, hogy világos különbséget kell tenni autopoiézisz, kogníció és önreferencialitás között.[9] Roth szerint a kognitív és a neuronális mező között parallelitás van, de ez nem jelenti, hogy a kognícióban a jelentéstartalmak a neuronális álláspontoktól függnének. A kettő kapcsolatát a beszédhang és a jelentés viszonyához hasonlítja. Egy kiejtett hangnak nincs lényegi viszonya jelentéséhez. Elvben minden hang tetszés szerinti jelentéssel bírhat, de aktuálisan egy hang jelentése nem tetszés szerinti, hanem a megelőző és követő jelentésekhez kötődik. Jelentés mindig csak jelentésekből alakulhat ki -- vagyis a kogníció egy önreferenciális rendszer --, nem pedig beszédhangokból. De a jelentésadó folyamat csak a beszédhangok rendszerében futhat le. Roth ugyanezt tartja érvényesnek a neuronális események és a kognitív jelentés viszonyára is, amelyben a neuronális események lezajlása előfeltétel, hogy egyáltalán kognitív jelentés jöhessen létre, de ennek a jelentése nem a neuronális eseményektől függ (G. Roth, 1987. a. 418--421. o.).

Roth fogalmi megkülönböztetésének lényege tehát: az autopoiézisz kategóriát korlátozni kell a biológiai rendszerekre, míg a kognícióra az önreferencialitás használható. Az elválasztást azért tartja kívánatosnak, mert a kogníció nem biológiai értelemben autopoietikus (azaz önprodukáló, önfenntartó), hanem inkább arról van szó, hogy a kogníciót egy biológiai-autopoietikus rendszer, az emberi szervezet tartja fenn. Roth továbbhaladva a distanciálás útján, szigorúan vetten az individuális élőlényeket sem tartja autopoietikus rendszernek, úgy véli, hogy csak maga az élet írható le az autopoiézisz fogalmával (G. Roth, 1987. a. 396. o.). Ezzel viszont -- úgy gondolom -- épp az a szimpatikus törekvése, hogy elhatárolódjon a biológiai metafizikától, fut zátonyra. Mégpedig azért, mert a tartalmi szempontokból kiindulva elhatárolt biológiai -- nem biológiai szféra megkülönböztetésénél az autopoiézisz mellett bevezetett önreferencialitást nem képes formailag megkülönböztetni. Ez világosan kitűnik abból, hogy elfogadja az önreferenciális rendszerek formális hasonlatosságát az autopoietikus rendszerekhez, mivel mindegyiknél a mindenkori állapotot a komponensek interakciója hatá-

rozza meg, és kívülről csak korlátozottan irányíthatók. A kérdés csak az, hogy érdemes-e úgy bevezetni és eltérő területre alkalmazni egy új kategóriát, az önreferencialitást, ha annak jelentéstartalma -- az autopoiézisz formai elvéhez képest -- változatlan. Ezt a megoldást -- Roth meglátásaihoz egyébként sok mindenben csatlakozó -- G. Teubner is vitatja akkor, amikor az autopoiéziszt mint az önmegfigyelés és az önprodukció cirkuláris önfenntartását értelmezi, amelyben a kogníció hozzákapcsolódik az autopoiéziszhez (G. Teubner, 1987. 429. o.). Az előbbiekben feltett kérdést továbbfűzve, úgy vélem szerencsésebb az a megközelítés, amely -- nem összemosva a biológiai és nem biológiai szféra különbözőségét -- fogalomképzésében azt az utat választja, hogy a kategóriát (jelen esetben: az autopoiéziszt) formailag absztrahálni kell, majd tartalmilag respecifikálni. Ezzel a kétlépcsős megoldással találkozhatunk Luhmann-nál is, de mielőtt erre áttérnék, meg kell vizsgálni a Roth koncepciójában felmerülő utolsó vitapontot, amely az autopoiézisz fogalmának formai jelentéstartalmát érinti.

Roth felteszi a kérdést: képesek-e az autopoietikus rendszerek önmagukon belül további autopoietikus rendszereket képezni? A kérdés azért fontos, mert az autopoiézisz és autonómia kapcsolatát veti fel. Emlékezzünk: autopoietikus szerveződésként az olyan hálózatot jelöltük meg, amely komponenseit a már meglévő komponenseiből hozza létre. Bontsuk kétfelé Roth kérdését, és először azt vizsgáljuk meg, hogy lehet-e egy autopoietikus rendszer egy átfogó autopoietikus rendszernek a része? Ha egy rendszer része egy átfogó, fölérendelt autopoietikus rendszernek, az azt jelenti, hogy ettől az átfogó rendszertől függ, vagyis ez az átfogó rendszer produkálja őt, s nem pedig az autonóm önprodukció jellemzi. A kérdés másik oldala pedig arra irányul, hogy ha a komponens részrendszerek autopoietikusak, akkor az ezeket átfogó rendszer mint egész lehet-e autopoietikus? Ebben az esetben arról van szó, hogy az autopoietikus részrendszerek önmagukat produkálva egyúttal az átfogó rendszer komponenseit is produkálják, vagyis az átfogó rendszer nem autopoietikus, mert komponenseinek produkciója a részektől függ. Röviden: ha autopoietikus rendszernek autopoietikus rendszerek a komponensei, akkor azok vagy nem igazi komponensek, vagy pedig ha igaziak, akkor nem autopoietikusak. Roth ennél a problémánál a sejtre utal, amely -- ha az egyes sejt szintjén nézzük -- autopoietikus, de azonnal elvesztik autopoietikus autonómiájuk döntő jegyeit, ha többsejtű szervezetté állnak össze. Roth kérdése mögött a következő feltevések húzódnak meg:

-- Az autopoietikus rendszerek határai szükségképp térbeli (dologi) határok. Ha ezt el is fogadjuk a biológiai rendszerekre, abból még nem követ-

kezik semmi a szociális és pszichikai rendszerekre nézve, mivel azok határai mindig értelemhatárok.

— Az autopoiézisz azonos az autonómiával. Ezzel kapcsolatban fel kell idéznem Willke pontosítását, aki szerint az autonómia az önreferencia és az idegenreferencia összefüggésére vonatkozik, míg ezzel szemben az autopoiézisz csak a belső horizontra korlátozódik (H. Willke, 1987. a. 341. o.). Ehhez hasonlatosan Varela is csak az autonómia esetleges határeseteként tartja értelmezhetőnek az autopoiéziszt (F. Varela, 1987. 123. o.).

W. L. Bühl is — Roth-hoz hasonlóan — a szintek elválasztásában látja megoldhatónak a problémát, hogy használható legyen az autopoiézisz fogalma, ugyanakkor egyértelműen elváljon a biológiai és nem biológiai szféra.

A következő síkokat különíti el: a) az egysejtűek a kibernetikai első rend autopoietikus rendszerei; b) a többsejtűek a kibernetikai második rendbe sorolandók; c) az azonos organizmusok kolóniái alkotják a harmadik rendet; d) a szocialitás pedig — ha egyáltalán még értelmezhető itt az autopoiézisz fogalma — a negyedik rendhez tartozik (W. L. Bühl, 1987. 225—226. o.). Noha ebben a megoldásban több sík választódik el, mint Rothnál, abban összecseng a két variáció, hogy nem formai a különbség az "eltérő autopoiéziszek" (Rothnál: az autopoiézisz és önreferencialitás) között, hanem inkább arról van szó, hogy minőségileg mások azok a hálózatok, amelyek megvalósítják a zárt önprodukció formai elvét.

* * *

Luhmann-nál — mint már utaltam erre — nem a szintek elválasztásával találkozunk, hanem azzal a módszerrel, amely a kategóriák generalizálásának, majd respecifikálásának az útját követi. Ugyanígy jár el az autopoiézisszel is, melynek a biológiában használatos jelentését általánosítja, a formai elv tisztább megragadása érdekében, majd a szocialitásra újra specifikálja, vagyis az értelemrendszereket egyfelől mint kommunikációk, másfelől pedig mint gondolatok rekurzív hálózatát regadja meg. Az autopoiézisz ezen használati módjában Luhmann csatlakozik Maturana, Teubner és P. Hejl törekvéseihez. G. Teubner különösen a jog autopoietikus értelmezésében játszott alapvető szerepet, míg P. Hejl azon német társadalomelméleti gondolkodók közé tartozik, akik legkorábban fedezték fel az autopoiézisz kategória jelentőségét a szocialitás elmélete számára (P. Hejl, 1982.).

Luhmann tehát az autopoiézisz formális meghatározásából indul ki, amikor ezzel a fogalommal az olyan rendszereket jelöli meg, amelyek saját műveleteiket, elemeiket (elméleteiket) azon műveletekből (elemekből) hozzák létre, amelyek-

ből állnak. Az elem nem szinonima valami végső ontológiai adottsággal, szubsztanciával, nem is a megfigyelő konstituálja analitikusan, hanem elem az, ami a rendszer számára "tovább már fel nem bontható egységként" működik (N. Luhmann, 1985. a. 43. o.; uő, 1982. b. 367. o.). Tautologikusan fogalmazva: elem az, ami a rendszer reprodukciójában elemként funkcionál. Ez a felfogás egyértelműen szakít a szubsztancialitás(ok)ra alapozott ontológiával. Ennek programatikus megfogalmazásával több helyen is találkozhatunk a Luhmann-szövegekben, csak egyet idézve: "A társadalmi rendszer elemeinek elképzelésében a szubsztanciális egységekről ... az önreferenciális műveletekre kell átállni, melyek csak a rendszerben, és csak az azonos műveletek hálózatának segítségével képződhetnek" (N. Luhmann, 1986. a. 24. o.).

Nemcsak a struktúrák, hanem az elemek számára is jelentőséggel bír, hogy a rendszerek csak egy környezettől való differenciálódásban konstitálódhatnak. Az elemek közötti relációk mellett maguk az elemek is mint a rendszer folyamatos reprodukciójának eredményei ragadhatók meg. Az elemek műveletként való értelmezésében Luhmannra jelentős hatást gyakorolt Spencer Brown (1971) "műveleti logikája".

Az önszerveződés fogalma egyáltalán nem új keletű, már a hatvanas években használták, azonban csak a rendszerek struktúraképződésére vonatkoztatva. Azt jelenti ez a fogalom, hogy meghatározott rendszerek képesek maguk saját struktúrákat képezni. Az autopoiézisz fogalmát épp azért kellett bevezetni, mert a struktúrák önreprodukciójának gondolatát átvitték a komponensekre, azaz az elemekre is. Itt tehát jelentéstöbbletről van szó az önszerveződés hagyományos fogalmához képest. Az autopoietikus rendszerek egy olyan világban végzik műveleteiket, amely világ nélkül nem létezhetnének, és műveleteik minden momentumában feltételezik a strukturális kapcsolódást ehhez a világhoz, de ez a kapcsolódás nem a saját műveleteik síkján helyezkedik el -- vagy ha ez történik, akkor autopoiéziszük szétrombolódik. Így pl. az agy esetében a strukturális kapcsolódás nem a neurofiziológiai folyamatok síkján, hanem kémiai síkon történik, azon a síkon, amely a neurofiziológiai folyamatokat csak gerjeszti. Ugyanez a strukturális kapcsolódás és műveleti elhatárolódás jellemző az értelemrendszerekre is. Egyetlen értelemrendszer sem képes információt mint inputot a környezetéből bevonni. Az információk mindig belső konstrukciók (N. Luhmann, 1988. 295. o.).

A Luhmann-kutatók többsége felveti a kérdést: honnét ered ez az erőteljes biológiai érdeklődés egy a szocialitás alapjait vizsgáló gondolkodónál? A szociobiológia ismert áramlatához való kötődést mind a kutatók, mind maga Luhmann elhárítja (N. Luhmann, 1987. 52. o.). Felmerült még Priogogine eset-

leges hatása, főképp a disszipatív struktúrák koncepciójára gondolva. Noha Luhmann mintaértékűnek tartotta a társadalomkutatók számára is Prigogine újszerűségét és konzekvens gondolkodásmódját, a két kutató kiindulópontjai alapvetően eltérnek egymástól. Prigogine elképzelése az energiára, Luhmanné pedig az értelemre épül. Az igaz, hogy lehet hasonlóságot találni az energián nyugvó disszipatív struktúrák és az értelem alapzatú struktúrák között, de nem feledhetjük: az energia nem értelem, és az értelem nem energia. Hasonlóképp biológiai reminiszcenciákat kelthet az entrópia fogalma, melyet helyenként -- s nem bővebben kifejtve -- használ Luhmann is. De annyira azért világos, hogy egyértelműen értelemre utaló jelentésről van szó. Az entrópia kategóriájával az olyan állapotot jelöli meg, amelyben az értelemvezető struktúrák nem képesek meghatározott szelekciós sorok mentén stabilizálódni, és "minden tetszés szerinti jövőbeli esemény éppoly valószínű, mint más események" (N. Luhmann, 1987. 57. o.).

Úgy vélem, hogy érdemesebb ezeknél az összecsengéseknél mélyebbre ásni, és -- a H. v. Foerster, H. Maturana és követőik radikális konstruktivizmus néven ismert áramlatának befolyása mellett -- azt kutatni, hogy magában a luhmanni elmélet korábbi megfogalmazásaiban voltak-e olyan meglátások, amelyekhez csatlakozhatott az autopoiézisz koncepció. Ha visszatekintünk a hatvanas évek közepétől formálódó elméletre (Pokol, B. 1987. 230--293. o.), akkor látjuk, hogy az 1966-os "reflexív mechanizmusoktól" kiindulva, az önreferencia, az öntematizáció, az autokatalízis katagóriáitól szinte egyenes út vezetett az autopoiéziszig. Luhmann rendszerelméletének folyamatos átépülésére a reflexiós fogalmak állandó gyarapodása volt a jellemző.

A hatások, befolyásoló tényezők után kutatva nem feledkezhetünk meg arról az általánosabban is -- nem kizárólag erre vagy más elméletre vonatkozóan -- értelmezhető fejleményről, amely az ökológiai problémák növekvő jelentőségével a figyelmet fokozatosan eltolta az életet leíró-értelmező álláspontok irányába. Ezen hatás alól a társadalomkutató sem vonhatta ki magát, főképp akkor nem, ha tudásszociológusi gyanakvással úgy vélte, hogy a természet, természetesség fogalmának jelentéseit éppen a társadalomban jelentkező kommunikatív értelemtartalmakban kell kutatni.

Hogy ezek a hatások termékenyek-e a társadalomelméletek területén -- ebben megoszlanak a vélemények. W. Lipp határozottan úgy gondolja, hogy az autopoiézisz kategóriája az átvétel során ugyan elvesztette biológiai gyökérzetét, de emellett nem hozott új szociológiai perspektívát (W. Lipp, 1987. 454. o.). Luhmann már nem ilyen elutasító, de hangsúlyozza -- mint egyik alapvető különbéget --, hogy az organizmusok autopoiéziszei, azok ele-

mei időben relatíve állandóak, ezzel szemben a nem organikus (szociális és tudati) autopoiézisz reprodukciós folyamatai "temporalizáltak", azaz elemei (kommunikációk, gondolatok) az esemény karakterével bírnak, melyek abban a pillanatban, ahogy fellépnek, el is tűnnek. A csatlakozóképességet csak az értelem adhatja.

Az önreferencialitás fogalma a luhmanni elméletben is központi jelentőségű, de a megkülönböztetés nem úgy történik, mint Rothnál, aki az autopoiézisz és a kogníció elválasztásához vezette be, hanem a jelentésszintek elválasztása attól függ, hogy éppen mi az az "ön" ("selbst") az önreferenciában.

— Bazális (elemi) önreferenciáról akkor beszélünk, amikor az elemekből, illetve az elementáris eseményekből indulunk ki, mint pl. az egyes cselekvések, döntések stb. esetében. Az önreferenciának ez a típusa akkor valósul meg, ha az esemény a rendszerképződésben csak azáltal képes közreműködni, ha a többi eseményre való vonatkozódása önmagára visszacsatolódik.

— Az önreferencia másik formája a reflexivitás, amellyel akkor találkozunk, amikor az események kölcsönös szelekción keresztül, az egymásutániságukban egy folyamathoz kapcsolódnak. A reflexív folyamat önmagára irányul, ilyen pl. a megismerés megismerése, a kutatás kutatása stb.

— A harmadik jelentés pedig a reflexió, amely a rendszerkörnyezet differenciához kapcsolódik, és arra utal, hogy a rendszer a saját identitása alapján orientálódik. A környezettől való elkülönülés reflexiója a rendszer saját szelekciójának eszköze (N. Luhmann, 1981. b. 102—104. o.; uő, 1981. 34. o.).

Az önreferencia mindhárom módozata korlátozott. Ezek a korlátok vagy "természetesek", azaz olyanok, amelyek a rendszer számára mint a műveleti lehetőségeinek szükségszerű feltételei jelennek meg, vagy pedig "artificiálisak", azaz kontingens korlátok.

Ha elfogadjuk a rendszerek önreferencialitását, vagyis azt, hogy műveleteiket más műveleteikre való vonatkozással végzik, akkor kérdésessé válik a külső kontroll. Bühl éppen erre irányítja kritikáját, mert szerinte a luhmanni elmélet egyenesen kikapcsolja a kontroll kérdését, a szociális rendszerek pedig kontrollált rendszerek, és csak mint ilyeneket lehet megragadni (Bühl, 1987. 248. o.). Az önreferenciális rendszerek strukturális konzekvenciája valóban az, hogy le kell mondani az unilaterális kontroll lehetőségéről. Pontosabban arról van szó, hogy "a rendszereknek nincs olyan része, amely a másikat kontrollálhatná anélkül, hogy magát kontroll alá ne vetné" (N. Luhmann, 1985. a. 63. o. — kiemelés: K. A.). Tehát nem általában vetten a kontrollt számolja fel az önreferenciális rendszerek elmélete, hanem a

kontroll—ellenkontroll együttlétezését hangsúlyozza. A társadalmi rendszerek differenciálódásában ez egyértelműen azt jelenti, hogy a funkcionális differenciálódás létrejöttével felszámolódott a társadalom kitüntetett, "felsőbb" egysége, amely úgy kontrollálhatná a társadalom többi részét, hogy önmagát kivonná minden kontroll alól. Az egyirányú kontroll felszámolódása együtt jár a társadalmi részrendszerek hierarchikus tagoltságának megszűntével.

De van a hierarchia problémának a luhmanni elméletben egy másik vonatkozása is, amely nem a társadalmi differenciálódáshoz kötődik, hanem a három autopoietikus terület (az élet, a szocialitás és a tudat) egymáshoz való viszonyához. Az a kérdés, hogy az autopoietikusság megengedi-e a hierarchiát, avagy nem? A kérdésben újra visszatér a korábban már tárgyalt Roth-kritika, csak éppen más összefüggésben megfogalmazva. Roth szerint a luhmanni koncepció hátterében meghúzódik a hierarchia eszméje, mégpedig az autopoietikus rendszerek hierarchiájának eszméje. Ha a biológiai rendszerek szükségképp előfeltételei a pszichikai rendszerek létének, s e kettő pedig a szociális rendszereknek, akkor ez — Roth szerint — a függőségek sorrendjét is jelenti. Ennek pedig az a következménye, hogy sem a pszichikai, sem a szociális rendszerek nem lehetnek autopoietikusak, mert nem függetlenek (G. Roth, 1987. a. 397. o.). Ezen kritikai megjegyzésnek ellentmondanak azok az elmélettörténeti vizsgálódások, melyek Parsons és Luhmann legjellemzőbb különbözőségeként azt hangsúlyozzák, hogy Luhmann-nál a hierarchia fogalma és helye az elméleten belül marginalizálódott (R. C. Baum—F. J. Lechner, 1987. 298—332. o.).

Először is nézzünk meg egy idevágó Luhmann-szövegrészt, hogy Roth kritikájára reagálhassunk. "Mind az élet, mind a tudat autopoiézisze a szociális rendszerek képződésének előfeltétele, ami azt is jelenti, hogy a szociális rendszerek a saját reprodukciójukat csak akkor képesek megvalósítani, ha az élet és a tudat folyamatossága teljesül" (N. Luhmann, 1985. a. 297. o.). Az előfeltétel kétségkívül függőséget jelent, a kérdés csak az, hogy ez a függőség egyúttal lehetetlenné teszi-e az autopoiéziszt? A problémát már részben érintettem az autopoiézisz—autonómia összefüggésénél, azonban néhány kiegészítés szükségesnek látszik. Az előfeltétel fogalma azt jelenti, hogy a rendszer önreprodukciója mindig csak egy környezetben történhet, ez a környezet megszüntethetetlen alap a rendszer számára, mert éppen ettől műveletileg elhatárolódva képes önmagát konstituálni. A környezettől való függés a rendszer létének feltétele, mert ha nincs környezet, akkor nincs rendszer sem, azonban ebből nem következik, hogy a környezet — mint valamilyen egy-

ség -- folyamatosan produkálná a rendszert. Nem, a rendszert maga a rendszer produkálja. Ahogy csak élő rendszerek képesek életet, úgy csak kommunikatív rendszerek képesek kommunikációt produkálni. "Nem lehetséges, hogy pl. kémiai események 'autopoietikusan' tudati eseményekhez csatlakozzanak, vagy fordítva, jóllehet kauzális kapcsolatok bizonyára fennállnak" (N. Luhmann, 1985. a. 607. o.). Az elemi önreferenciát el kell választani a kauzalitástól, mert az önreferenciából, s nem pedig a kauzalitásból következik a különböző rendszertípusok emergenciája. Az autopoiézisz egy rekurzív, ezért szimmetrikus, nem hierarchikus történés. Minden szabályozás önszabályozás, minden kontroll önkontroll. Természetesen használhatjuk az aszimmetriát, a kauzalitást, a teleológiát, de mindezek használata azt eredményezi, hogy a rendszer számára önmagában vetten rendelkezésre álló lehetőségeket -- legalábbis részben -- lefedjük. Ezt nem a rendszer, hanem a rendszer megfigyelője teszi.

Visszatérve az autonómiához, azt nem mint a rendszer izolációját, a környezetétől való függetlenséget kell definiálni, hanem mint a "függőségeinek és függetlenségeinek az önregulációját" (N. Luhmann, 1986. b. 14. o.). Az önreferenciális rendszerek a reprodukciós módjukban zártak, de nyitottak annyiban, hogy mindez csak egy környezetben mehet végbe, egy olyan környezetben, amely állandóan irritálja, zavarja a rendszert. A környezethez való strukturális kapcsolódás kizárja a közvetlen kapcsolódást, mert azt jelenti, hogy egy rendszer a környezetével csak a saját struktúráján keresztül érintkezhet, nem közvetlenül törnek be a környezeti események, hanem azokat a struktúra kanalizálva újjáformálja. Az önreferenciális rendszerek a rendszer--környezet differenciát képesek újra bevezetni a rendszerbe, és képesek ezen differencia segítségével orientálódni. Ennek a differenciának az újrabevezetésével nincs analóg történés a környezetben. Nem a környezet különíti el magát a rendszertől, hanem a környezetben lévő rendszerek különítik el magukat egymástól. A hierarchia eszméje tehát csak annyiban van bent a luhmanni elméletben, hogy a rendszerek környezettől való függéséből indul ki, de ez nem zárja ki az autopoiéziszt, mert egyfelől ez a függés nem a műveleti síkon jelentkezik, másfelől pedig a környezethez strukturálisan kapcsolódik a rendszer.

A rendszerműveletek szempontjából az idegen referencia--önreferencia megkülönböztetés azért alapvető, mert ez konstituálja a rendszer--környezet különbözőséget. Ennek a referenciának csak a rendszeren belül van értelme, mert a rendszer környezete nem egység, amely önmagára alkalmazhatna egy referenciát, és önmagát mint egységet megfigyelhetné. Azaz azt, hogy azonos

azzal, amit a rendszer — önmaga számára — "idegenként" megjelölt. Luhmann szerint ezek a zárt (autopoietikus) rendszerek a klasszikus kétértékű logika apparátusával azért nem ragadhatók meg, mert a klasszikus logika egyértékű "ontológiai" objektumokat tételez, míg az önreferenciális rendszerek saját műveleteikben kétértékűek (N. Luhmann, 1986. b. 12. o.).[10]

* * *

A társadalom autopoietikus zártsága azt jelenti, hogy az értelem a kommunikációban jelenik meg. A haármegvonás alapja: a kommunikatív és nem kommunikatív tényállások elkülönítése. A zártság megragadható mint a "saját negációs lehetőségek kontrollja a saját elemek előállításánál" (N. Luhmann, 1985. a. 603. o.). A társadalom nem kommunikálhat a környezetével, hanem csak a környezetéről. Ha talál "valakit" az éppen adott környezetében, akivel kommunikálhat, akkor azt abban a pillanatban, épp a kommunikáció révén, bevonja a társadalomba.

A pszichikai rendszerek autopoiéziszénél nem teljesen erről van szó, noha azok is értelemrendszerek. Azonban a tudati rendszer elemi rekurzív eseménye — szemben a szociális rendszereknél megjelölt kommunikációval — a gondolat (N. Luhmann, 1985. b. 407. o.). Talán kiindulhatunk abból, hogy az egyik tudat a másikhoz közvetlenül nem képes hozzáférni (noha ezt a hipnózis gondolata és a parapszichológia vitatná). Kétféleképp kerülhet kapcsolatba az egyik tudat a másikkal, ezek: a) megfigyelés; b) részvétel a kommunikációban (ez viszont azonnal szociális rendszer képződéséhez vezet). A tudat olyan autopoietikus rendszer, amely eseményekből áll, azaz olyan elemekből, melyek feltűnnek, majd eltűnnek. Az időmomentum alapvető jelentőségű, nemcsak a struktúra szintjén, melynek flexibilitása lehetővé teszi a környezeti feltételek változásához való idomulást, hanem abban a vonatkozásban is, hogy az idő beépül a rendszerben az elemek folyamatos szétesésének formájában. A rendszer azáltal marad fenn, hogy magát az elemek folyamatos újraképződésével irreverzíbilissé teszi, azaz egy történetet akkumulál. Ha minden gondolat fennmaradna a tudatban, akkor a rendszer kapacitása egy pillanat alatt túlterheltté válna.

Amikor az egyik tudat megfigyeli a másikat, akkor az a feltételezés irányítja a műveleteket, hogy minden nem megfigyelt (nem megfigyelhető) esemény hasonlóan fut le, mint a megfigyelő tudatnál. Itt egyáltalán nem a belső transzparenciának egy másik tudatra való átviteléről van szó, hanem épp ellenkezőleg, a másik tudat intranszparenciája válik érthetővé, mert a tudat önmaga számára is intransparens. Intransparens, mert nem képes a saját rend-

szerfeltételeinek a totalitását mint műveleteinek premisszáját vagy tárgyát a rendszerbe újra bevezetni.

Amennyiben a megfigyelés csekély eredménye a tudatot kommunikációra ösztökéli, annyiban szociális rendszer képződik. Szociális rendszerek épp azért képződhetnek, mert a pszichikai rendszerek zártak, és ez a zártság a szociális rendszer folyamatos reprodukciójának bázisa. A kommunikáció a tudat zártságának bizonyítéka, nem pedig a nyitottságé. Ha a tudatok nyitottak lennének és egymás számára transparensek, akkor egyáltalán nem lenne kényszerítő, hogy kommunikáljanak. A kommunikáció jelentkezésével a tudati rendszer tapasztalja, hogy egyfelől lassabb a kommunikáció mint a tudati folyamat, másfelől pedig, hogy nem tud mindent kifejezni önmagából, s amit kifejez, azt is esetenként félrértik.

A gondolat, mint egy autopoietikus folyamat eleme, önmaga számára egy nem megfigyelt gondolat, megfigyelése mindig egy másik gondolatra irányulhat. Ha pedig megfigyeli önmagát, akkor ezt csak egy újabb gondolattal teheti, amelyre újfent csak az a jellemző, hogy egy nem megfigyelt gondolat. A gondolati események síkján az önreferencia azzal jelenik meg, hogy minden gondolat önmagát csak mint egy másik gondolat másik gondolatát realizálhatja. A megfigyelés önreferenciája pedig abban áll, hogy a megfigyelés a tudat egységét — más gondolatok alapján — mint az idegen és önreferencia differenciájának az egységét rekonstruálja. És ebben a differenciában megjelölt önreferencia segítségével juthat a tudat identitásának a reflexiójához. Az önmegfigyelés a tudatnál csak gondolatok formájában lehetséges, és ezáltal az önmegfigyelés egyúttal a tudat autopoiéziszét is megvalósítja. A zárt, autopoietikus rendszerként működő tudat tanulása nem azt jelenti, hogy a környezetéből átvesz instrukciókat, mintha ott a már előre preparált tudati elemek kéznél lennének, hanem a tanulás egy strukturális specifikáció megnyilvánulása, a gondolatok megfigyelése gondolatokkal, mellyel a rendszer autopoiézisze megvalósul.

Minden reflexió alapparadoxona: az egységet akarja és differenciát hoz létre. Azonban az így nyert identitással orientálódni képes a rendszer. A tudati rendszerek erőssége a relatíve konkrét, az észlelésekhez erősen kötődő elképzelésekben van, azaz éppen az ismeretek nem kommunikálható aspektusában. S ha így van, akkor fel kell vetni azt a kérdést is, hogy lehetséges-e és mennyiben a tudat analíziséből kiinduló ismeretelmélet? És melyik tudat analíziséből kell kiindulni a sok milliárd közül? Talán már ez is utal arra, hogy a luhmanni koncepció szerint az ismeretelmélethez inkább az ismeretszerzésre specializálódott társadalmi rendszerből, azaz a tudományból

való kiindulás vihet közelebb. A tudomány, a pszichikai rendszerhez hasonlatosan, megismerő rendszer, de nem a gondolatokban, hanem a kommunikációban megjelenő értelemtartalmat reprodukálja, strukturálja.

JEGYZETEK

[1]Ennél a vázlatnál erőteljesen támaszkodom Kiss Gábor tanulmányaira (1985., 1986.) és az 1971-es Habermas—Luhmann-vitában elhangzottakra (J. Habermas—N. Luhmann, 1971. 7—24. o.).

[2]A jeles rendszerelméleti gondolkodó, M. Bunge is inkább ehhez a filozófiai tradícióhoz kapcsolható, amikor arról ír, hogy a "rendszer egy komplex objektum, amelynek a részei vagy komponensei olyan összeköttetésben állnak, hogy az objektum több szempontból mint egység viselkedik és nem mint csak az elemek sokasága" (M. Bunge, 1983. 83. o.). A redukcionista, atomista ontológiákat nem tartja rendszernek; a globalisztikus, holisztikus ontológiákban szerinte van rendszerfogalom, viszont definiálhatatlan; míg a szisztematikus ontológiákban központi szerepet játszik a rendszerfogalom és definiálható is. A saját ontológiájában a rendszer fogalmát a tárgy, a fizikai objektum fogalmának terminusában tartja definiálhatónak. A rendszert tehát nem analitikusan, hanem mint konkrét létezőt érti (M. Bunge, 1983. 157—162. o.).

[3]A vitáról és a vita utóéletéről fontosabb elemzések: G. Kiss, 1986. 92—99. o.; uő, 1987. 25—32. o.; L. Eley, 1974. 131—139. o.; H. J. Giegel, 1975.; W. Schulz, 1971. 170—172. o.; J. Schülein, 1982. 648—664. o.; G. Preyer—H. Grünberger, 1980. 48—67. o.; R. Bubner, 1986. 148—153. o.; H. Willke, 1978. 242—246. o.

[4]Meggondolandó elképzeléseket fogalmazott meg H. Willke a környezet fogalmának értelmezésével kapcsolatosan. Kiindulópontja: "csak rendszerek lehetnek komplexek, s nem pedig a környezet" (H. Willke, 1987. b. 261. o.). Gondolatmenete a következő: a rendszerek környezetében csak annyiban lép fel a komplexitás, amennyiben ez más rendszerek — a környezetben lévő rendszerek — komplexitása. A környezet, önmagában vetten, a rendszer számára az esetlegességek foglalata. Willke szerint a rendszer nem a környezet komplexitását redukálja, hanem meghatározott, nem véletlenszerű relációk produkálásával a környezet rendezetlenségét, nem "rendszerszerűségét" határolja le. A rendszer a szelekciókat a saját komplexitásától kényszerítve végzi. Összegezve: a rendszer—környezet kapcsolatban a komplexitásnak kontingenciából való produkálásáról van szó, más szóval, káoszból rend produkálásáról (H. Willke, 1987. b. 247—274. o.). Ezek a kritikai megjegyzések felhívják a figyelmet a fogalom tisztázására, mégpedig arra, hogy a komplexitás fogalma csak a rendszer típusú képződményekkel kapcsolatosan használható. A környezet viszont nem ilyen. De ez csak akkor van így, ha a környezet alatt a "minden más"-t értjük. A környezet komplexitásának redukciója viszont abban az vonatkozásban használatos, amikor azt akarjuk megragadni, hogy egy rendszer a környezetében lévő rendszerek komplexitását redukálja. Összegezve: határozottan el kell választanunk a környezet fogalmának két jelentését. Egyszer azt a meghatározatlanságot jelenti, amiről csak annyi állítható, hogy nem a rendszer, azaz minden más a rendszeren kívül; másodszor pedig tartalmilag meghatározott abban az értelemben, hogy a rendszeren kívül más rendszerszerű képződményeket jelenti.

[5]Az 1971-es vitához engedtessék meg egy utolsó, nem elméleti megjegyzés. A luhmanni elmélettel szembeni, elsősorban politikailag artikulált ellenérzések gyökere — úgy gondolom — ebben a vitában rejlik, s nem kis mértékben

Habermasnak köszönhető. Már az megadja a kellő alaphangot, hogy Habermas a két pólust mint a társadalom elméletét vagy szociáltechnológiát állítja szembe. Természetesen szociáltechnológián a luhmanni koncepciót értve. Következtetései logikusnak tűnnek, de szerintem elfogadhatatlanok. A láncolat így illeszkedik: a rendszerelmélet rendszerekkel foglalkozik, a rendszerek fennmaradásra törekednek, ezt stabilizációval érik el, következésképp a rendszerelmélet uralomstabilizáló funkciót lát el. Bármennyire is meghökkentő ez a merész következtetés azzal, hogy egy tudományban kifejtett elméleti pozíciót egyszerűen mint legitimációs ideológiát vesz számításba, hosszú időn keresztül, legalább egy évtizedig meghatározta a luhmanni koncepció elméleti értékelését. Jó példát szolgáltatva arra, hogy ha a társadalomtudományi elemzéseknek egyértelmű politikai implikációkat adnak, az mennyire meggátolja, hogy az elméletekkel mind elméleti produktumokkal nézzünk szembe. Hogy Habermas társadalomelméleti és politikai elképzelései között sincs egyértelmű megfelelés — ezt kimutatta Pokol Béla (1988. 78—82. o.) —, így még kevésbé érthető, hogy ilyen egyértelmű kapcsolódást miért tételez másnál.

[6]I. Prigogine-ról lásd még: Balogh, T. 1986. 113. o. A disszipatív struktúrákról: László E. 1986. 135—136. o. Meg kell említenem, hogy az autopoiézisz koncepció térhódítása a biológia és a szociológiaelmélet mellett átterjedt a tudományelméletre is, és egy új pozíció, a radikális konstruktivizmus megalapozásához alapvetően hozzájárult (Karácsony A. 1988. 452—456. o.). Sőt ha mindezt egy általánosabb paradigmában akarjuk elhelyezni, akkor ez a tovább gyűrűződő elképzelés — más törekvésekkel egyetemben — része az Alexander által posztpozitivistaként jellemzett látásmódnak (J. C. Alexander, 1982, 18. o.). (Alexander munkájára Pokol Béla hívta fel a figyelmemet.)

[7]A ciklikusság rendszerfenntartó szerepéről fontos megjegyzések olvashatók: László, E. 1986. 153—154. o. A gondolkodástörténeti gyökerek után kutatva meg kell említeni, hogy Ny. A. Bernstein a harmincas évek első felében közölt tanulmányaiban már megfogalmazta, hogy a biológiai önszabályozó rendszerek működésének elengedhetetlen feltétele a visszacsatolási mechanizmusok szükségessége. A pavlovi reflex-felfogással szemben Bernstein a cirkuláris "reflex-gyűrű" modelljéből indult ki (Váriné, 1974. 595. o.).

[8]H. v. Foerster a kétféle modell elkülönítését a nevelésben alapvetőnek tartja. Úgy véli, hogy az oktatás alapvető problémája: a diákot triviál szerkezetként kezeli. A kérdések mellett azonnal megtanítja az arra adandó válaszra is. Ennek a legextrémebb példája a teszt. A tesztkérdéseket Foerster nem tartja legitim kérdéseknek, mivel azokra adott az egyértelmű, egyetlen lehetséges válasz. Ehelyett arra lenne szükség — és ez együtt jár a személyiség nem triviál szerkezetű felfogásával —, hogy az oktatás a valódi kérdések feltételére tanítaná meg a diákokat, vagyis az olyan kérdésekére, amelyekre meg kell találni a választ, de nem úgy, mint ahogy a keresztrejtvény füzet végén közlik a megoldásokat.

[9]Roth kiegészítette ezt a kritikáját azzal a megjegyzéssel, hogy Maturana épp a kritizált pontokon időközben módosította koncepcióját. Ennek még nincs jele a publikációkban, Roth itt egy Maturanával folytatott beszélgetésre hivatkozik (G. Roth, 1987. b. 270. o.).

[10]Ezzel kapcsolatosan meg kell említenem D. Baecker (egy Luhmannhoz közelálló fiatal társadalomkutató) vitáját G. Günther eszméivel. G. Günther szerint a rendszert kétértékű logika írja le, s többértékű konstituálja, mert a konstituálásnál megjelenik a környezet mint harmadik érték (G. Günther, 1976. 318. o.). Baecker szerint viszont a rendszer konstitúció történik kétértékű logikával (az egyik érték a rendszer identitása, a másik pedig a környezet, ugyanakkor a rendszer önmagát a megfigyelések megfigyelésének többértékű logikájával írja le (D. Baecker, 1986. 141. o.).

IRODALOM

J. C. Alexander: Theoretical Logic in Sociology. Bd. 1. Berkeley: University of California Press 1982.

D. Baecker: Information und Risiko in der Marktwirtschaft. Bielefeld. 1986. Ms.

Balogh T.: Az egyensúly mint a piaget-i életmű interdiszciplináris kulcsfogalma. In: Filozófiai Figyelő 1986/3—4. 100—117.

G. Bateson: Ökologie des Geistes. Suhrkamp. Frankfurt a. M. 1981.

R. C. Baum—F. J. Lerchner: Zum Begriff der Hierarchie: von Luhmann zu Parsons. In: D. Baecker—J. Markowitz—R. Stichweh—H. Tyrell—H. Willke (Hrsg.): Theorie als Passion (továbbiakban: "T.a.P."), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987.

G. Spencer Brown: Laws of Form. Georg Allan und Unwin LTD. London, 1971.

R. Bubner: Geschichtprozesse und Handlungsnormen. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986.

M. Bunge: Epistemologie. B. I. Wissenschaftsverlag, Mannheim, 1983.

W. L. Bühl: Grenzen der Autopoiesis. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (továbbiakban: "KZfSS."), 1987/2. 225—254.

Csányi V.: Evolúciós rendszerek. Gondolat, Budapest, 1988.

M. Drennig: Die Krise sind wir selbst. Österreichischer Bundesverlag, Wien, 1982.

U. Ehlers: Theoretische Aspekt sozio-kultureller Evolution: Zur Rekonstruktion eines Paradigmas in der Soziologie. Bielefeld, 1985. Ms.

L. Eley: Komplexität als Erscheinung. Suhrkamp, Frankfrut a. M. 1974.

H. v. Foerster: Sicht und Einsicht. Versuch zu einer operativen Erkenntnistheorie. Vieweg & Sohn, Braunschweig, 1985.

G. Günther: Beiträge zur Grundlegung einer operationsfähigen Dialektik. 3 Bd. Felix Meyer Verlag, Hamburg, 1976.

H.-J. Giegel: System und Krise. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1975.

A. Gehlen: Az ember. Gondolat, Budapest, 1976.

J. Habermas—N. Luhmann: Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.

J. Habermas: Der philosophische Diskurs der Moderne. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985.

A. Hahn: Sinn und Sinnlosigkeit. In: H. Haferkamp—M. Schmid (Hrsg.): Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung (továbbiakban: "Sinn"). Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987. 155—164.

N. Hartmann: Teleológiai gondolkodás. Akadémiai, Budapest, 1970.

P. Hejl: Sozialwissenschaft als Theorie selbstreferentieller Systeme. Campus Verlag, Frankfurt a. M./New York, 1982.

M. Heidegger: Mit jelent a rendszer, és hogyan jutnak el a rendszeralkotáshoz a filozófiában? In: Filozófiai Figyelő 1986/1. 39—50.

H. Holzer: Kapitalismus als Abstraktion? Verlag Marxistische Blätter GmbH, Frankfurt a. M. 1977.

B. Irrgang: Biologie als Erste Philosophie? In: Philosophische Rundschau 1986/1—2. 103—121.

Karácsony A.: Önépítés és megismerés. In: Világosság 1988/7. 452—456.

G. Kiss: Zur Evolution des Systembegriff. Dortmund, 1985. Ms.

G. Kiss: Grundzüge und Entwicklung der Luhmannschen Systemtheorie. Ferdinand Enke Verlag, Stuttgart, 1986.

R. Kurzrock (Hrsg.): Systemtheorie. Colloquium Verlag, Berlin, 1972.

László, E.: Zene — rendszerelmélet — világrend. Gondolat, Budapest, 1986.

W. Lipp: Autopoiesis biologisch, Autopoiesis soziologisch. Wohin führt Luhmanns Paradigmawechsel? In: KZfSS. 1987/ 3. 452—470.

N. Luhmann: Szociologische Aufklärung. Bd. 2. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1975.
N. Luhmann: Gesellschaftsstruktur und Semantik II. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1981[a].
N. Luhmann: Die Ausdifferenzierung von Erkenntnisgewinn: Zur Genese von Wissenschaft. In: N. Stehr—V. Meja (Hrsg.): Wissensszociologie. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1981[b], 101—139.
N. Luhmann: Liebe als Passion. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1982[a].
N. Luhmann: Autopoiesis, Handlung und kommunikative Verständigung. In: Zeitschrift für Soziologie 1982[b], 366—379.
N. Luhmann: Soziale Systeme. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1985[a].
N. Luhmann: Autopoiesis des Bewusstsein. In: Soziale Welt 36. 1985[b]. 402—446.
N. Luhmann: Ökologische Kommunikation. Westdeutscher Verlag, Opladen, 1986[a].
N. Luhmann: Ausdifferenzierung der Religion. Bielefeld, 1986[b]. Ms.
N. Luhmann: Archimedes und wir. Enke Verlag, Stuttgart, 1987.
N. Luhmann: Neuere Entwicklungen in der Systemtheorie. In: Merkur 1988/1. 292—300.
H. Mautrana: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Vieweg & Sohn Verlag, Braunschweig, 1982.
E. Morin: Self und Autas. In: Zeleny (ed.): Autopoiesis: A Theory of Living Organization. New York, 1981. (továbbiakban: "Autopoiesis") 128—137.
E. Nagel—J. R. Newman: A Gödel — bizonyítás. In: I. M. Copi—J. A. Gould (szerk.): Kortárs — tanulmányok a logikaelmélet kérdéseiről. Gondolat, Budapest, 1985.
Pokol B.: A funkcionalista rendszerelmélet kibomlása. In: Csepeli Gy.—Papp Zs.—Pokol B.: Modern polgári társadalomelméletek. Gondolat, Budapest, 1987. 153—324.
Pokol B.: A szociológiaelmélet új útjai. Akadémiai, Budapest, 1988.
I. Prigogine(—I. Strangers): Dialog mit der Natur. Piper & Co. Verlag, München/Zürich, 1983.
H. Pfütze: Theorie ohne Bewusstsein. In: Merkur 1988/1. 300—314.
G. Preger—H. Grünberger: Die Problemstufenordnung in der systemtheoretischen Argumentation Niklas Luhmanns. In: Soziale Welt 1988/1. 48—67.
H. Rombach: Strukturontologie. Karl Alber Verlag, Freiburg/München, 1971.
G. Roth: Entwicklung kognitiver Selbstreferentialität im menschlichen Gehirn. In: "T.a.P.", 1987[a]. 394—422.
G. Roth: Autopoiesis und Kognition. In: M. Schmid (Hrsg.): Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus (továbbiakban: "Diskurs"), Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1987[b]. 256—287.
G. Rusch: Verstehen verstehen — Ein Versuch aus konstruktivistischer Sicht. In: N. Luhmann—K. E. Schorr (Hrsg.): Zwischen Intransparenz und Verstehen. Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1986. 40—71.
M. Schmid: Der Radikalen Konstruktivismus: ein neues Paradigma im interdisziplinären Diskurs. In: "Diskurs", 11—88.
W. Schulz: Philosophie in der veränderten Welt. Neske Verlag, Pfullingen, 1972.
J. Schülein: Zur Konzeptualisierung des Sinnbegriff. In: KZfSS. 1982. 649—664.
G. Teubner: Episodenverknüpfungg. In: "T.a.P.", 423—446.
K. H. Tjaden (Hrsg.): Soziale Systeme. Luchterhand, Neuwied und Berlin, 1971.
G. Ullrich: Theoriengeschichte und Naturwissenschaft. Über gemeinsame Paradigmen. In: Politische Theoriengeschichte. Politische Vierteljahresschrift, Sonderheft 15/1984. 80—98.

T. v. Uexküll: Autopoietisches oder autokinetisches System. In: P. Hejl—W. Köck—G. Roth (Hrsg.): Wahrnehmung und Kommunikation. Peter Lang Verlag, Frankfurt a. M. 1978. 141—150.
F. Varela: Desribing the Logic of Living. In: "Autopoiesis". 1981. 24—38.
F. Varela: Autopoiesis und Autonomie. In: "Diskurs". 1987. 112—134.
Váriné Sz. I.: A pszichikum és a tevékenység a mai szovjet pszichológiában. Gondolat, Budapest, 1974.
H. Willke: Zum Problem der Integration komplexer Sozialsysteme: Ein theoretisches Konzept. In: KZfSS. 1978. 228—252.
H. Willke: Strategien der Intervention in autonome Systeme. In: "T.a.P.", 1987[a]. 333—362.
H. Willke: Differenzierung und Integration in Luhmanns Theorie sozialer Systeme. In: "Sinn". 1987[b]. 247—274.
F. M. Wuketits: Herausforderungen durch die moderne Biologie. In: Philosophische Rundschau 1983/1—2. 1—23.
F. M. Wuketits: Zustand und Bewusstsein. Hoffman und Campe Verlag, Hamburg, 1985.
D. Zolo: Reflexive Selbstbegründung der Soziologie und Autopoiesis. In: Soziale Welt 1985/4. 519—534.

KARÁCSONY, András: Niklas Luhmann's Social Theory and Autopoiesis

In the first part of the paper the author characterizes Niklas Luhmann's theoretical position within the traditions of systems theory. He stresses the basic categories of this approach (such as reason, complexity, differentiation and communication). The "Habermas—Luhmann dispute" of 1971 had a basic role in this characterization as the categorical differences can show the contrasts more boldly in this position of argumentation. The second part studies a single category, that of autopoiesis. When the author presents the usage of the category, he also refers to its "place of birth", to Varela's and Maturana's theoretical biology. Thus it became possible to argue that Luhmann had not simply taken it over analogically but rather generalized and subsequently respecified the category. The usage of the category of autopoiesis characterizes not only Luhmann but the so-called radical constructivism as well. Therefore the Luhmannian concept had to be fitted into this "paradigm" showing the similarities and differences. The analysis is ended by the presentation of the autopoietic structure of consciousness and socialness on the basis of Luhmann's descriptions.

Андраш КАРАЧОНЬ: Теория общества Никласа Лухманна и автопоиезис

В первой части статьи автор характеризует теоретическую позиции Никлас Лухманна из аспекта традиций системной теории. Выделив основные категории этого подхода (разум, комплексность, дифференциацию и коммуникацию). В этой характеристике основную роль играла "дискуссия Хабермас - Лухманн" происходившая в 1971 году, ввиду того, что в позициях дискуссии можно более резко показать контрасты отличий категорий. Во второй части рассмотрена одна единственная категория, автопоиезис. При показе способа использования этого понятия, автор останавливается на "месте рождения" категории, теоретической биологии Варела и Матурана. Таким образом оказалось возможным аргументировать на стороне того, что у Лухманна следует говорить не просто об анало-

гичном перенятии, а о генерализации, затем респецификации категории. Использование категории автопоиезис характеризует не только Лухманна, но и так называемый радикальный конструктивизм. Именно поэтому нужно было уложить концепцию Лухманна в эту "парадигму", показав сходства и различия. Анализ завершается ознакомлением с автопоиетической структурой сознания и социальности на основе их описания Лухманном.

GYENEI MÁRTA

MUNKÁS–PARASZT "SZÖVETSÉG" ÉS TELEPÜLÉSPOLITIKA (1950–1956)

II. rész

Tanulmányomban – az első részhez* hasonlóan – folytatni kívánom azoknak a történelmi és társadalmi körülményeknek a feltárását, amelyek között kialakultak az alapvonalaiban jelenleg is érvényes településpolitika körvonalai.

A településfejlesztés és ezen belül a községpolitika szempontjából meghatározó jelentőségű volt a "parasztkérdés" mindenkori megítélése. Az 1945 és 1949 közötti időszak vizsgálata azt támasztotta alá, hogy ezekben az években – a parasztság érdekképviseletének hangoztatása mellett – mindössze a parasztságnak tett átmeneti engedményekről, taktikai megfontolásokról, a hatalom kizárólagos biztosításához szükséges megtévesztő lépésekről volt szó. A Kommunista Párt alapvetően gyanakvással fordult a parasztság felé, a "munkás-paraszt hatalom" hirdetése nem jelentette a hatalom tényleges megosztásának még a szándékát sem.

Az 1945 és 1949 között gyakran emlegetett – "igazságos", a város és falu közti különbség felszámolását célul kitűző – településpolitikai irányelvek lassan lekerültek a deklarált jelszavak listájáról. A településpolitikában egy olyan városcentrikus szemlélet kapott – hosszú évtizedekig, gyakorlatilag a mai napig – prioritást, ami megfelelt a politikai elvárásoknak.

A városközpontúság az ötvenes évek elején a nagyipari munkásosztály lakóhelyeinek, a nehéziparral rendelkező településeknek a kiemelt fejlesztését jelentette. Ezt az irányvonalat egészítette ki a másik oldalról a falvakkal szemben alkalmazott diszkrimináció, amely hatalmi eszközökkel volt hivatva biztosítani azt az elosztáspolitikát, aminek segítségével az infrastruktúra fejlesztésére rendelkezésre álló minimális erőforrásokat – a politikai szándékoknak megfelelően – az új ipari központokba csoportosították át.

*Megjelent a Szociológiában, 1988/3–4.

A parasztság politikai és gazdasági korlátozása, érdekvédelmi szervezeteinek felszámolása azt a célt szolgálta, hogy amint a feltételek erre megértek, vagyis a hatalom korlátlan megszerzése után a politika és a gazdaságpolitika rátérhessen az általa vélelmezett "egyetlen helyes útra", a gyorsított ütemű nehéziparosítás megvalósítására.

A településpolitika kettős jellege — vagyis a szavakban vállalt célkitűzések és a tényleges gyakorlat ellentmondása — a hatalmi harc eldőlte, vagyis 1949 után megszűnt. A településpolitika — részterület jellege miatt — némi fáziskéséssel követte a "nagypolitika" változásait.

Az ötvenes évektől kezdődően már "tudományos" érvekkel alátámasztva az elmélet — szinkronban a praxissal — a központosított településpolitika szolgálatába állt, amely teljes eszköztárával kiegészítette az alapvető politikai és gazdaságpolitikai célok megvalósítását. Ez a gazdasági és társadalmi élet szigorú központi pártirányítását és ellenőrzését, a nehézipar elsődleges fejlesztését jelentette, amihez a szükséges gazdasági erőforrások zömét a mezőgazdaságból, mégpedig egy kollektivizált és így könnyebben kezelhető mezőgazdaságból kívánták elvonni.

1. A "bekerítés"

> "Az angliai parasztság közös földvagyonának erőszakos kisajátítása a földbirtokosok által. Az eredeti felhalmozás egyik eszköze volt, mert a földjüktől megfosztott parasztí tömegek szabad munkaerőt jelentettek az iparba özönlő tőke számára."
>
> (Új Magyar Lexikon)

A bekerítés fogalmát a gazdaságtörténet és a politikai gazdaságtan a klasszikus kapitalizmus angliai kialakulási folyamatára alkalmazza. Köznapi értelemben pedig a bekerítés "a támadó harc folyamán az ellenség egy adott csoportjának vagy egy helységnek minden oldalról való körülzárásá"-t jelenti. Ami a magyar parasztsággal a "szocializmus építésének" első évtizedeiben történt, az kimeríti a bekerítés — mindkét értelemben használt — fogalmát.

A parasztság érdekképviseleti szerveinek a felszámolása szabaddá tette az utat a parasztság mindenoldalú "bekerítésé"-hez. Ennek a folyamatnak az egyik, faluközösségi szinten működő eszközét jelentette az 1950-ben — a helyi önkormányzatok felszámolása után — létrehozott tanácsrendszer, amelynek kizárólagos feladata az államhatalmi intézkedések végrehajtása, illetve vég-

rehajtatása volt. A "bekerítés" teljessé tételéhez a legfontosabb lépés, a parasztság gazdasági ellehetetlenítése sem váratott sokáig magára.

A mezőgazdaságnak szánt szerepet jól tükrözi az első ötéves terv beruházási tervszámainak alakulása, és a tényleges megvalósítás összevetése:

— Az 1949. április 3-i határozatában az MDP Központi Vezetősége az első ötéves tervidőszakra 35 milliárdos beruházással számolt, ezen belül a mezőgazdaság részesedése 6 milliárd forint, vagyis az összberuházások 17%-a volt.

— Az 1949 decemberében beiktatott tervtörvény már 51 milliárdos beruházást irányzott elő, amiből 16% a mezőgazdaság aránya.

— Az 1951 februárjában megtartott MDP II. kongresszusán a beruházási előirányzatot — az eredeti tervhez képest — két és félszeresére, 85 milliárd forintra emelték. A mezőgazdaságra fordítandó összeg 11 milliárd forintra növekedett, de az összberuházáson belüli aránya 13%-ra csökkent. Az amúgy is alacsony szintre tervezett mezőgazdasági beruházásokból azonban kevés valósult meg. Három és fél év alatt — 1950 elejétől 1953 júniusáig — az állami tervgazdaság keretében az állami gazdaságok, a gépállomások és a termelőszövetkezetek csupán 5 milliárd forintot kaptak, részben ezt is visszatérítendő hitel formájában.[1] Ugyanakkor a mezőgazdaságból történt állami elvonás — az adó- és árrendszer alapján — egyetlen év alatt is (pl. 1952-ben) meghaladta a 10 milliárd forintot.

Az ország mezőgazdasági termelését súlyosan érintette az egyre inkább kibontakozó "kuláktalanítás", amely a későbbiek során "kulák-likvidálás"-ba csapott át. A követendő utat Rákosi jelölte ki a Központi Vezetőség 1949. március 5-i ülésén, ahol a párt parasztpolitikája volt a vitatéma. Rákosi kijelentette, hogy a kulákságnak az addigi korlátozás "meg se kottyant", s ezért "itt az ideje, hogy a kulákok korlátok közé szorítását végre komolyan vegyük". A kommunisták feladata a kulálok leleplezése, hiszen "minden kuláknak, kivétel nélkül van vaj a fején, van valami takargatnivalója, van valami, ami őt ellenszenvessé teszi a középparasztok előtt. Ezeket ki kell teregetni... Ahol pedig a kulák előre merészkedik vagy megszegi a demokrácia törvényeit, ... ott kíméletlenül le kell rá csapni."[2]

Rákosi — szavakban — célul tűzte ki a középparasztság megnyerését, és a helyi vezetőket hibáztatta, akik a középparasztot is kulákként kezelik. "Mi kulákoknak általában a 25 holdnál nagyobb birtokkal rendelkezőket tekintjük — mondta —, de falusi elvtársaink a mezőgazdaság-fejlesztési járulék rendelkezéseivel kapcsolatban a 15 holdon felüli gazdákat is kulákként kezelik. Magát a járulékot is általában országszerte 'kulák-adónak' hívják."[3] Rákosi ekkor — úgy tűnik — megfeledkezett arról, hogy az említett járulék beveze-

tésekor a rendeletbe ő maga tétette be a 15 holdon felüli középparasztokat is.[4] Hallgatott arról is, hogy a különböző kivetéseknél a megyék keretszámokat kaptak, amelyeket a megyék járásokra, a járások pedig községekre bontottak le. Amennyiben ezek a keretszámok nagyobbak voltak, mint a helyi lakosságnak rendeleti úton előírt kötelezettségek, akkor a hiányt a helyi szervek csak pótlólagos kivetéssel tudták eltüntetni, s amennyiben nem volt elegendő kulák, kénytelenek voltak "csinálni".

Azoknak a parasztgazdaságoknak és úri maradványgazdaságoknak a száma, amelyeket döntő mértékben bérmunkásokkal műveltettek meg, 1948—1949-ben kb. 45-50 ezer lehetett.[5] Ezzel szemben a hivatalos ismérvek[6] alapján 1949 nyarán 63 300 gazdaságot kezeltek kulákgazdaságként, a kuláklistán pedig 65 600 főt tartottak nyilván. Miközben 1953 elejére a kulákgazdaságok száma 49 700-ra csökkent, a kuláklistára került személyek száma 71 660-ra növekedett, ugyanis a listáról nem lehetett lekerülni még akkor sem, ha a gazdaság méretét csökkentették, vagy teljesen felhagytak a gazdálkodással. Az azonban előfordult, hogy a megszűnt kulákgazdaságok pótlására közép- és kisparaszti gazdaságok is átminősültek "kulákgazdaság"-gá. (A kuláklistákon például 21 900 földnélkülit tartottak nyilván.)

Egyéni elbírálás alapján is bővíteni lehetett a kuláksághoz sorolhatók számát, amikor már nemcsak gazdasági, hanem politikai szempontok is szerepet kaptak. Aki nem felelt meg a szokványos kritériumoknak, az "kulákbérencként" került fel a listákra. A kulákkérdés ily módon való kezelése kettős célt szolgált: egyrészt a kezdetleges nagyüzemekkel versenyképes, gazdaságilag sikeresebb paraszti gazdaságok felszámolását, másrészt — a kuláklisták nyitottsága révén — az egész birtokos parasztság elbizonytalanítását, megfélemlítését. Ennek az irányvonalnak felelt meg, hogy az egész parasztságra kiterjedő gazdasági megszorítások szükségességét is hangoztatták: "olyan intézkedéseket kellene foganatosítani — mondta Dögei Imre —, hogy érezze az újgazda és a középparaszt, hogy amennyiben nem keresi a szövetkezés útját, úgy ez az állapot nem tartható fenn számára".[7]

A parasztságot sújtó beszolgáltatási kötelezettség 1949—1953 között — az egyéni gazdaságok 1 kat. holdjára számítva — háromszorosára emelkedett. Ez azzal a következménnyel járt, hogy pl. 1952-ben 1,2 millió parasztcsalád közül 800 ezernek nem maradt télire gabonája, kenyere és vetőmagja. 1953 elejére 330 ezer parasztnak 160 millió forint begyűjtési hátraléka volt és több százezerre rúgott az adóhátralékosok száma is, akiknek a tartozása megközelítette az 1 milliárd forintot. A mezőgazdasági termeléssel fölhagyók 1949—1953 között 1 650 000 kat. holdat ajánlottak föl az államnak, s így 1953

júniusában 1 millió kat. holdat tett ki a megműveletlen állami tartalékföldek mennyisége. Takarmányhiány miatt 1951—1952-ben több tízezer állat hullott el. A betakarított termények mennyisége több növényféleségnél még a háború előtti szintet sem érte el, holott a termésátlagokban javulás mutatkozott. Szinte természetesnek próbálták feltüntetni, hogy az őszi búza vetése még decemberben, sőt januárban is folyamatban van.[8] Ez összefüggésben volt azzal a téves szemlélettel, amely megkérdőjelezte a mezőgazdasági termeléshez szükséges szakértelmet, s amely szemléletnek éppen Rákosi Mátyás volt az egyik szószólója.[9]

Mindezek hatására a közellátásban súlyos gondok jelentkeztek. Ezért 1951 elejétől több élelmiszerre és iparcikkre bevezették a jegyrendszert, majd alig pár hónap eltelte után — beismerve a korábbi intézkedés sikertelenségét, illetve a kiemelkedően jó termés hatására — 1951. december 2-án eltörölték. Ugyanakkor rendkívül nagyarányú, átlagosan 40%-os kiskereskedelmi áremelést hajtottak végre. Az élelmiszerek átlagára 43%-kal haladta meg az előző évit, de jelentősen nőtt — az elsősorban a parasztság által keresett — ruházati cikkek ára is.[10] Ezzel párhuzamosan a munkások átlagosan 21%-os, a tisztviselők pedig 18, illetve 15%-os fizetésemelésben részesültek, vagyis az áremelések hatása csak körülbelül fele részben egyenlítődött ki. Ugyanakkor a hivatalos indoklás — a fizetésből élők esetében — az áremelések teljes összegű kompenzálását próbálta elhitetni: "Ha a munkások és tisztviselők vásárlásait általában nem akartuk csökkenteni, akkor bér-, illetve fizetésemelés formájában olyan összeget kellett nekik juttatnunk, amilyen összeggel az áremelések háztartási kiadásaikat terhelték."[11] A parasztsággal kapcsolatban azonban fel sem merült ez az igény. Mivel bért vagy fizetést nem kap, "így természetesen bér- vagy fizetésemelést sem kaphatott" — indokolták a döntést. A szándék — a paraszti fogyasztás drasztikus visszafogása — nyilvánvaló volt: "Az áremelkedés tehát, ha esetleges módosító körülményeket nem veszünk figyelembe, arra vezet, hogy fogyasztását csökkentenie kell." Ugyanezt a célt szolgálta, hogy a foganatosított "rendszabályok" további kiegészítéseként még "bizonyos fokig kiterjesztettük a beadást". Mindezek betetőzéseként az idézett cikk szerzője azt is megállapította, hogy "a dolgozók: munkások, tisztviselők, parasztok egyaránt elégedettek a kormány intézkedéseivel".

Az adott helyzetben "elégedettséget" emlegetni még önámításnak is túlzás volt. A munkások és alkalmazottak egy keresőre jutó reálbére 1952-ben — 1949-hez viszonyítva — 78,3%-ra esett vissza és sok szakmában elmaradt a háború előttitől. A parasztság reáljövedelme 1952-ben az előző évhez vi-

szonyítva 50%-kal csökkent, s alig érte el az 1949. évi kétharmadát.[12] Az alig elviselhető közállapotokért, a falusi lakosság szó szerint vett éhezéséért azonban már nem volt senki, aki szót emelhetett volna.

Mindenfajta érdekképviselet megszűntével a szakapparátus kísérelte meg — elvétve — a lehetetlent, szakmai érvekkel módosítani, enyhíteni a helyzetet. Ezért kapott bírálatot az Országos Tervhivatal, amelynek munkáját "egyes alapvető kérdésekben pártunk vezetésének kellett helyesbítenie" — írta Gerő Ernő 1952-ben, s példát is említ: "Ilyen kérdés volt az alapanyagipar fejlesztésének kérdése, amelyet az Országos Tervhivatal hosszú időn keresztül háttérbe szorított."[13] Elítélték és opportunistáknak bélyegezték azokat, akik a mezőgazdaságot és a parasztságot sújtó terhek mértékét kifogásolni próbálták. Ide tartozott az a Földművelésügyi Minisztérium is, ahol — az 1948-as FM pert követően több száz fős tisztogatásra került sor, s ahol ennek ellenére — mégis "a munkásosztállyal szemben akarják 'védeni' a falut, lazítani szeretnék a közteherviselést, ami vagy arra vezetne, hogy a szocialista építés terheiből aránytalanul sok hárulna az ipari munkásosztályra és a többi városi dolgozóra, vagy — ha hagynánk — lassítanunk kellene a szocialista iparosítás politikáját".[14] Itt is megfigyelhető a problémák áthárítása, a város és a falu, a munkásság és a parasztság szembeállítására, egymással szembeni kijátszására való törekvés.

Az 1951. februári felemelt terv ipari programjának végrehajtásához 650 ezer "új" munkaerőre volt szükség, akiket elsősorban a mezőgazdaságból kívántak elvonni. Ennek egyik útja a munkaerő-toborzás volt, de a kötelező munkaerő-közvetítés és más munkaügyi adminisztratív szigorítások bevezetése után a gazdaságirányítás legfelsőbb szintjén az is felmerült, hogy országos méretekben elrendeljék a munkaerő kötelező behívásának rendszerét.[15] Erre végül is nem került sor, az időközben beindult téesz-szervezés és a megnövelt beszolgáltatási kötelezettség — kiegészülve különböző hatósági intézkedésekkel — elegendőnek bizonyult a parasztság egy részének "bérmunkássá" tételéhez és így az ipari munkaerő-szükséglet biztosításához.

Az újabb téesz-szervezési kampány 1951 első hónapjaiban indult meg, miután az MDP II. kongresszusa a mezőgazdaság szocialista átszervezését "döntő stratégiai feladattá" nyilvánította. A tervek szerint 1953—1954-re a szántóföldi terület 80%-át kívánták közös művelés alá vonni. A súlyos atrocitásokkal terhelt erőszakos téeszesítés során tovább romlott a város és falu kapcsolata. A szervezésben részt vevő munkásokkal elhitették, hogy az élelmiszerhiány a közös gazdaságokkal szemben álló, a beszolgáltatást elszabotáló parasztok műve.

Az erőszakos tagszervezés egyik bevált módszere az ún. tagosítás volt. Ez azt jelentette, hogy mindazok kötelesek voltak átadni földjüket a termelőszövetkezetnek, akiknek birtoka a szövetkezeti gazdaság számára kijelölt földterületen feküdt. Az átadott föld helyett a gazdálkodás szempontjából rendszerint előnytelenebb, távolabb fekvő földet jelöltek ki csereingatlanként, és ez gyakran kisebb értékű volt az eredetinél. Az említett módszer alkalmazása különösen a kulákoknál volt kívánatos, ugyanis az iránymutatás szerint: "a földrendezésnél — a kulákság korlátozására irányuló politikának megfelelően — a kulák földjét a község határának legtávolabbi részén kell kiadni".[16] A tagosítás azonban nemcsak a kulákokat sújtotta. A földrendezés méreteire jellemző, hogy 1949 őszétől 1953 tavaszáig a községek 70%-ában, közel 4 millió kat. hold földön végeztek tagosítást, és a tagosított községek több mint felében kétszer vagy többször is megismételték ezt az eljárást.[17]

Az ötvenes évek elején tehát a tagosítások jelentették a legsúlyosabb csapást a paraszti földtulajdon sérthetetlenségére. Ennek során megszűnt a paraszt és a föld szilárd kapcsolata: nemcsak a gazdáknak, hanem községeiknek is az egész régi birtoklási rendje felborult.[18] A tagosítások pedig éppen ezt a célt szolgálták. A földrendező bizottságoknak kiadott utasítás külön kitért erre a kérdésre, miszerint a csereingatlan kijelölésénél vagy esetleges kártalanítási összeg megállapításánál "figyelmen kívül kell hagyni az egyéni vonzalmon, ragaszkodáson, egyszóval érzelmi mozzanatokon alapuló előszereteti értéket", ugyanis az "előszereteti érték szubjektív idealista kategóriája összeférhetetlen a szocialista jogrenddel".[19]

A "kulákgazdaságok" gazdasági alapjának megtörése 1953-ra lényegében megtörtént, s a kulákokat gyakorlatilag törvényen kívül helyezték. A teljesíthetetlen beszolgáltatási kötelezettségek, a megfélemlítésként kierőszakolt — halálos ítéletek mellett lezajlott — "kulák-perek", az alaptalan vagy túlzottan magas büntetések, emberi megalázások azonban az egész parasztságot egyaránt sújtották. Ezzel szemben kialakult egy új parasztegység, a nagygazdáktól a szegényparasztokig, de ez már nem a régi nagybirtokkal, hanem a párt falusi politikájával került szembe. Ez a paraszti összefogás azonban lényegében csak passzív ellenállásban nyilvánult meg: "a kommunista parasztemberek kevés kivétellel kiléptek a párgból, a pártonkívüliekkel együtt otthagyták a DÉFOSZ-t, a hivatalos gyűléseket, a rendezvényeket nem látogatták és igyekeztek elkerülni a termelőszövetkezetbe való beszervezésüket".[20]

A munkás-paraszt ellentétek fokozására a hivatalos sajtó azt sugallta, hogy a városi munkás azért él nehezen, mert az egyéni paraszt drágán termel,

s ezért a munkások aktívan kapcsolódtak be a téesz-szervezésbe, falujárásba, "padlássöprés"-be.

Ekkorra már az — addig hirdetett — munkás-paraszt szövetség a jelszavak között is háttérbe szorult. Így például a párt politikai prioritásait kifejező május elsejei jelszavakból az egyenlőség, politikai vagy osztályegyenlőség kérdése teljesen hiányzott. S míg "1945—46—47-ben tételesen éltették a munkás-paraszt szövetséget, ez a következő hat évben nem fordult elő".[21] A munkás-paraszt kapcsolatban a parasztság alárendelt szerepét azzal hangsúlyozták, hogy a parasztság a munkásosztálytól földet "kapott" és a munkásosztály nyitotta meg számukra a "felemelkedés útját". A beszolgáltatást összegyűjtő teherautókon, vagonokon pedig transzparensek hirdették: "FÖLDET KAPTÁL, ADJ KENYERET!".

Az 1953. júniusi fordulat után a Központi Vezetőség 1953. december 19-én megtárgyalta a mezőgazdaság fejlesztéséről szóló előterjesztést, amely a következő három évre az állami eszközökből 12-13 milliárd forintot kívánt fordítani a mezőgazdasági termelés fejlesztésére. Ez az összeg két és félszerese lett volna az előző három év mezőgazdasági beruházásainak. Az említett határozat a meglevő termelőszövetkezetek megszilárdítására helyezte a hangsúlyt, míg fél évvel korábban még a tsz-szervezés ütemének meggyorsítása volt a fő feladat.

A Nagy Imre nevével összekapcsolt új agrárpolitika 1954 januárjában olyan beszolgáltatási rendszert léptetett életbe, amely több vonatkozásban is könnyítést tartalmazott. Mind a termelőszövetkezetek, mind az egyéni gazdaságok beadási kötelezettségét csökkentették, és a beadandó mennyiséget három évre előre — évről évre azonos szinten — állapították meg. Jelentősen emelkedett a kötelező beadás teljesítése után az államnak megvásárlásra felajánlott termékek felvásárlási ára is.[22]

A köztehervíselés arányosítása érdekében tett intézkedések azonban csak átmenetinek bizonyultak. Már 1954 tavaszán a Friss István által benyújtott előterjesztés a gondok fő forrását az életszínvonal emelésében, főként a parasztság anyagi helyzetének javulásában látta. A június elején létrehozott Gazdaságpolitikai Bizottság, személyi összetételéből adódóan is — elnöke Gerő Ernő, titkára pedig Friss István lett — ezt az álláspontot képviselte. A Politikai Bizottság 1954. július végén tárgyalta a következő évi tervet, amelynek végrehajtása kizárta volna az életszínvonal emelését, és külön is hangsúlyozta: nem szabad megengedni, hogy "a munkásosztály és a parasztság reáljövedelmének aránya a munkásság rovására tolódjon el".[23]

A tervezet szeptember 15-i újratárgyalásán különösen éles vitára került sor. Friss István többek között szükségesnek tartotta — a mezőgazdasági árak csökkentése révén — a paraszti vásárlóerő visszafogását. Ezzel szemben Nagy Imre azt hangsúlyozta, hogy a pénz áramlása a falu felé "nem jelent veszélyt. Így növekszik a paraszti életszínvonal, amitől nem kell félni. Ez előfeltétele a munkásság életszínvonala növekedésének"[24] — mondta. A Központi Vezetőség októberi ülésén még Rákosi is engedni látszott, és a parasztkérdésben — átmenetileg — Nagy Imre álláspontját támogatta: "a paraszti termelést, és ami ezzel együtt jár, a paraszti vásárlóerőt szakadatlanul támogatni, erősíteni és serkenteni kell" — szögezte le felszólalásában.[25]

Az őszi szovjetunióbeli útjáról visszatért Rákosi azonban hangot váltott. A visszarendeződés elkezdődött. A nehézipar elsődleges fejlesztése ismét a gazdaságpolitika legfontosabb feladata lett. Ez egyben az agrárszektor újbóli átértékelését is jelentette.[26] A budapesti pártbizottság 1955. március 11-i jelentésében már az olvasható, hogy örülnek, mert "vége a parasztpolitikának".[27] Ennek megfelelően intézkedés született, hogy már tavasszal meg kell kezdeni a tsz-mozgalom számszerű fejlesztése érdekében az agitációt, ősszel a helyi viszonyoktól függően általános vagy részleges tagosítást kell végrehajtani.

Támadás indult a háztáji gazdaságok ellen is.[28] Erős bírálat érte azokat, akik a mezőgazdasági árak emelését szorgalmazták.[29] Az indoklás szerint ugyanis "A mezőgazdasági árak nagyfokú emelésére irányuló tendencia mögött az a törekvés húzódott meg, hogy a népgazdaság más területeiről átvitt eszközökkel konzerváljuk a drágán termelő kisparaszti gazdaságokat. A költségeket elsősorban a munkásosztálynak kellene fizetnie" — állapította meg Friss István.[30] Az állami gazdaságok díjtételeit "rendezték", vagyis emelték, az egyéni gazdák rovására a korábbinál erősebben differenciáltak, s előírták számukra az előzetes fizetési kötelezettséget.

A kormány — az érvényben levő több évre szóló terménybeszolgáltatási előírásokat megszegve — 1955-ben és 1956-ban az állami szabadpiaci felvásárlásra szánt mennyiségeket is a kötelező beszolgáltatások közé sorolta. Annak ellenére, hogy ezért a mennyiségért magasabb árat kapott a parasztság, a garantált beszolgáltatási szint megszegése tovább rontotta a parasztság közérzetét.

Rendelet született az "aratással és cséplléssel kapcsolatos szabálysértések büntetéséről". Ilyen vétségnek minősült, ha valaki a "még eltűrhető szemveszteségnél" nagyobbat idézett elő, vagy gabonát engedély nélkül, kézi

erővel csépelt stb. A rendelkezés hatékonyabbá tételéhez pedig a "bejelentő" megkapta a "jogerős bírói ítélettel elkobzott terménymennyiség állami szabadfelvásárlási árának 10 százalékát", ami fokozta a gyanakvás légkörét.

Az 1955. évi 35. tvr. — a "mezőgazdasági lakosság jogos kívánságá"-ra hivatkozva — bejelentette "a mezőgazdasági ingatlan műveléséből származó jövedelem adóztatásának lényeges egyszerűsítését". Ezzel az "egyszerűsítéssel" a kormány a pénzadót 143 millió forinttal emelte, változatlanul fennmaradt a 240 millió forintos terményadó-kötelezettség, ezen felül előírták a parasztság hátralékaiból további 250 millió forint behajtását, amiben döntő súllyal szerepelt az 1945. évi földreform még elmaradt földmegváltási tartozása.[31]

Mindezek ellenére az országgyűlésben a parasztság "képviselői" támogatásukról biztosították ezt a gazdaságpolitikát. Dögei Imre — az Országos Földművesszövetkezeti Tanács elnöke — kijelentette: "a dolgozó parasztság helyesli, hogy a Központi Vezetőség leleplezte azokat a jobboldali elhajlókat, akik akadályozták a nehézipar fejlesztését, a dolgozó parasztság munkájának könnyebbé, életének szebbé tételét".[32] A parasztság "bekerítése" — saját "képviselői" által — így vált teljessé.

A "parasztpolitika" képviselői továbbra is gyanúsak maradtak. Amikor 1956 őszén elterjedt a közvéleményben, hogy Nagy Imre visszatér a vezetésbe, Kádár János cáfolta a hírt: "Nagy Imre nem a munkásosztályra, hanem a parasztságra támaszkodik, s ilyen irányzatnak nincs létjogosultsága a mozgalomban".[33]

2. Minden hatalom a dolgozó népé

"A szovjeteken át valósul meg a parasztság állami vezetése a proletariátus által."

(Sztálin)[34]

A parasztság proletariátus általi vezetéséhez a hazai kommunisták már a negyvenes évek végén a "szovjet típus" bevezetését sürgették. "A mi államunk szervezetének törekednie kell a proletárdiktatúra szovjet típusához, pl. közigazgatásunk átszervezésénél, a közigazgatás kettősségének megszüntetésénél..."[35] A szovjet "minta" mechanikus átvétele, az ott jelentkező problémák elhallgatása, a szovjet közigazgatás idillisztikus bemutatása[36] hazai gyakorlatunkban és a közéletben hű követőkre talált.

A közigazgatás kettősségének — vagyis a központi irányítás és az önkormányzati döntések egymásmellettiségének, valójában az önkormányzati jellegű

döntéseknek — a kiküszöbölését volt hivatott a tanácsrendszer biztosítani. (Az I. tanácstörvényt 1950. május 18-án hirdették ki.) A korlátlan központi hatalom biztosításának igénye már a tanácsok személyi állományának kialakításánál működésbe lépett.

A tanácstörvénnyel egy időben napvilágot látott minisztertanácsi rendelet kimondta, hogy "a választások megtartásáig a tanács tagjait és póttagjait — a Magyar Függetlenségi Népfront megyei, illetőleg fővárosi szervezetének javaslatára — az MFN Országos Tanácsa küldi be és hívja vissza".[37] Ez a rendelet először csak a megyei tanácsok, valamint a budapesti városi tanács felállítására vonatkozott. Már a választások előtt megalakítandó — és így személyi összetételükben megfelelően kiválogatott — tanácsok körét a későbbiekben kiterjesztették a budapesti kerületi, a járási és a városi tanácsokra is.[38] A magasabb szintű tanácsok előzetes felállítása azt a célt szolgálta — az utólagos indoklás szerint —, hogy már "rájuk támaszkodva", "irányító munkájukat felhasználva"[39] lehessen majd a választások után a községi tanácsokat megalakítani. Ezt megkönnyítendő az 1950. 31. sz. tvr. rendelkezett a helyi tanácsok választásairól és kimondta, hogy a "jelölés joga a Magyar Függetlenségi Népfrontot illeti" meg, azt a Népfrontot, melynek irányítását Rákosi Mátyás vette a kezébe. Az 1950. október 22-én megtartott és minden oldalról bebiztosított választásokon a választópolgárok 96,9%-a jelent meg és 97,8%-uk szavazott a Népfront jelöltjeire.

Az alkotmány és a tanácstörvény a tanácsok irányítását legfelsőbb fokon az országgyűlésnek és az Elnöki Tanácsnak rendelte alá, de a tanácstörvény "az adott történelmi helyzetben a Minisztertanács kezébe adta ezt a feladatot". A legitimációs érv: "hasonló megoldást találunk a Szovjetunió szovjetjeinek első időszakában" is.[40] A Minisztertanács pedig — törvényellenesen — a tanácsok felügyeletét a Belügyminisztérium hatáskörébe utalta.[41] Beér indoklása szerint ez a szabályozás "nyilván azért nem került bele magába a tanácstörvénybe, hogy ennek a megoldásnak ilyen módon is az átmeneti jellege kapjon nagyobb hangsúlyt".[42]

Ismeretes, hogy ennek a megoldásnak történelmi hagyományai is voltak: a közigazgatás irányítása 1945 előtt a Belügyminisztérium hatáskörébe tartozott. A félelmekkel terhes "személyi kultusz"-os ötvenes években azonban súlyos hiba volt a tanácsok alárendelése a Belügyminisztériumnak. Igaz, hogy így teljesen egyértelművé vált a központi akarat végrehajtása és végrehajtatása, de a tanácsoknak az önkormányzatokból visszamaradt népképviseleti jellege éppen ezekben az években szűnt meg.

Bár a tanácsok megalakításánál a Függetlenségi Népfront tevőlegesen közreműködött, azonnal megindult a támadás a tanácsok "népfrontos" jellege ellen: "Egyesek hajlamosak -- az állam osztályfelettiségéről szóló burzsoá hazugság mintegy felújulásaképpen -- tanácsainkat is valamifajta osztályközi szervezetnek tekinteni, mások viszont tanácsainkat annak a szélesebb (és hígabb) osztályszövetségnek a talajára helyezik, amely életre hívta a régi nemzeti bizottságokat. Pedig tudjuk, hogy a nemzeti bizottságok ingadozását, gyengeségét, megszüntetésük szükségességét éppen az okozta, hogy a 'nemzeti' burzsoáziát és a kulákságot is magába foglaló, átmeneti osztályszövetség szervei voltak, amelyek azonban forradalmi vezetésre, sőt akár csak ... maradéktalan együttműködésre is alkalmatlannak bizonyultak. A tanácsok már nem a régi típusú koalíciós politika szervei, nem azonosak a régebbi népfront bizottságaival sem."[43]

A népképviselet jelentőségét hangsúlyozó elvek, valamint a kialakult gyakorlat között egyre élesebb lett az ellentét. Amíg egyrészről a tanácsok jelentőségét hangzatos szólamokkal és figyelemre méltó stílusérzékkel deklarálták,[44] addig a tanácsok feladatainak meghatározása igen prózai és egyértelmű volt: "az államhatalom helyi szervei az állami rendelkezések végrehajtásának, az állami fegyelem biztosításának szervei".[45]

Az "állami fegyelem biztosítása" többek között a "tervfegyelem" biztosítását is jelentette. Az egyre-másra felemelt tervekért, a községekben elsősorban a begyűjtési tervek teljesítéséért a tanácsok voltak a felelősek. Az "állami rendelkezések végrehajtásá"-val szemben a körültekintően létrehozott tanácsok egy részénél mégis burkolt ellenállás bontakozott ki. Ezért az "alkudozó", engedményeket tevő funkcionáriust "opportunistá"-nak bélyegezték, aki "méltatlan a nép bizalmára".[46]

A párt- és állami utasításokkal szembeni tanácsi ellenállás mértékére nincsenek adataink, de a fluktuáció nagysága arra utal, hogy nemcsak néhány egyedi jelenségről volt szó. Egy 1951-ben megjelent cikk az éberség hiányára vezette vissza az okokat: "amint a párt nem elég éber, a tanácsok nemegyszer az ellenség eszközeivé válnak", és ezért felhívta a figyelmet arra, hogy a tanácsoknál csak olyan emberek dolgozhassanak, akik "alkalmasak arra, hogy gyakorlatilag megvalósítsák a Párt politikáját".[47] Az autonómia kérdését feszegetők megfélemlítésére pedig "ellenforradalmároknak" nevezték azokat, akik a fordulat éve előtt a belügyi tárca költségvetési vitájának tárgyalásakor "az autonómia és a központi hatalom egyensúlyának megteremtését" követelték.[48]

A párt politikájának következetes végrehajtása érdekében már 1951 nyarán felmerült, hogy "szükséges megjavítani egyes tanácsok személyi összetételét". Ennek érdekében az Elnöki Tanács 1951. évi 23. sz. törvényerejű rendelete lehetővé tette, hogy a következő választás megtartásáig a tanácsok "kivételesen indokolt esetben" önmagukat kooptálás útján kiegészítsék, legfeljebb azonban tagságuk megállapított létszámának 20%-áig. Ez a rendelkezés — még az érintettek véleménye szerint is — különböző visszaélésekre adott alkalmat, és valószínűleg sok helyen meghaladta az engedélyezett 20%-ot is.[49] A személycserék pontos mértékét adatok hiányában nem lehet megállapítani. Beér János — a már többször idézett könyvében — csak az 1953-as év első kilenc hónapjára vonatkozó adatokat közli: a községi végrehajtóbizottságok vezetőinek kb. 30%-át váltották le, ugyanezen idő alatt a járási tanácsok dolgozóinak 36,6%-a, a községi tanácsoknál pedig 40,7%-a cserélődött ki.[50]

A "leváltások" és az "önként" lemondások okai mögött a tanácsok ellentmondásos helyzete, a velük szemben támasztott irreális követelmények és nem utolsósorban a párt és a tanács kapcsolatának tisztázatlansága húzódott meg.

"Ne keverjék össze a funkciókat" — mondta Rákosi Mátyás a járási párttitkárok országos értekezletén. Ugyanakkor hangsúlyozta, hogy elsősorban a pártfunkcionáriusok felelősek a hozzájuk rendelt területekért és csak másodsorban a tanácsi vezetők: "Az ország vezetője természetesen pártunk, és a megye tulajdonképpeni felelőse a megyetitkár, a járásé a járási titkár... Ha a járásban valami baj van, mi elsősorban a járási titkárt vonjuk felelősségre, nem a járási tanácselnököt. A tanácselnöknek azonban szintén megvan a maga hatásköre és a tanácselnök a belügyminiszternek ezért felelős."[51]

A pártirányítás további erősítése érdekében az országgyűlés 1952-ben Rákosi Mátyást választotta meg a Minisztertanács elnökévé.[52] Ezekben az években az országgyűlés szerepe formálissá vált. Amíg az országgyűlés 1946—49 között évi átlagban 70 napot ülésezett, addig 1950—53 között évente 12 napnál is kevesebbet. A bizottsági ülések száma 1948-ban 107 volt, 1950-ben mindössze kettő. Az 1946. évi országgyűléseken 220 interpellációra került sor, 1947-ben 149-re, 1949-ben már csak egyre, 1950 és 1953 között pedig már egyetlenegy interpelláció sem történt a parlamentben.[53]

A tanácsülések lebonyolításában is a formális szempontok váltak uralkodóvá.[54] Ugyanakkor a beszolgáltatási kötelezettségek teljesítésénél és a termelőszövetkezetek szervezésénél alkalmazott hatósági erőszak következtében a tanácsok "paraszti tömegkapcsolatai" a mélypontra süllyedtek.

A pártvezetés azonban sokáig struccpolitikát folytatott, nem volt hajlandó az egyre éleződő problémákról tudomást venni. Az 1953-as országgyűlési választásokat értékelő május 28-i PB-határozat a párt "tekintélyének és befolyásának további erősödésé"-ről, a munkás-paraszt szövetség "megszilárdulásá"-ról beszélt, s fel sem merült, hogy a párt általános politikájában vagy akár csak a gazdaságpolitikában hibák mutatkoznának. A határozat szerint — ott, ahol a választásoknál átlagon felüli volt a tartózkodás, vagy viszonylag sok volt az ellenszavazat — a szavazók nem a rendszer, hanem a "helyi vezetők rossz munkája ellen" szavaztak.[55]

Úgy tűnt, hogy 1953 nyarán fordulat következik be. Június közepén Rákosi vezetésével magyar pártdelegáció utazott Moszkvába, ahol sürgették, "a személyi kultusszal kapcsolatos hibák" feltárását és kijavítását. A Központi Vezetőség június 27—28-i ülésére beterjesztett határozattervezet részben a hibák okaival foglalkozott, s hiányosságként sorolta fel "a kollektív vezetés hiányá"-t, a "tömegektől való elszakadás"-t, a "párt súlyos elmaradásá"-t az ideológia és az elmélet terén. A határozat megállapította, hogy a "leszűkített pártvezetés nem reagált megfelelő módon azokra a jelzésekre, amelyek a lakosság köréből a törvénysértések elszaporodásáról, a rendőrség, az államvédelmi szervek helytelen, a dolgozókkal szemben rideg magatartásáról, a tanácsok gyakran rossz, a néppel szemben igazságtalan és jogtalan tényked̄eseiről s a bíróságok nagyszámú ítéletéről stb. érkeztek".[56]

A határozat kiemelte, hogy a kollektív vezetés hiánya ahhoz vezetett, "hogy a párt vezetése nagyrészt kisajátította az állam, a Minisztertanács funkcióit. A Minisztertanácsnak nem volt önálló szerepe, s a pártvezetés árnyékává lett", amihez hozzájárult, hogy a párt főtitkára és a Minisztertanács elnöke egy személy volt.

A határozat a legfontosabb feladatok közt sorolta fel a párt és az állam kapcsolatának rendezését: "Biztosítani kell, hogy a Minisztertanács teljes mértékben töltse be hivatását az állam, az ország vezetésében. Mindennek érdekében el kell választani és külön-külön személlyel kell betölteni a párt titkárának és a Minisztertanács elnökének tisztét." A Központi Vezetőség javasolta, hogy a Minisztertanács elnöke Nagy Imre, első elnökhelyettese Gerő Ernő és Hegedűs András legyen. Az MDP KV júniusi határozata után a 37/1953. (VII. 23.) MT. sz. rendelet a tanácsok irányításának "főfelügyeleti jogkörét" a belügyminisztérium hatásköréből közvetlenül a Minisztertanács kezébe utalta.

A Központi Vezetőség júniusi határozata után — átmenetileg — a sajtóban is nyilvánosságot kaptak kritikai-önkritikai megnyilvánulások. A pártszervek

és a tanácsok kapcsolatának értékelése új megvilágításba került: "jelentős hiba, hogy egyes pártszerveink egyenesen kivették tanácsaink kezéből az irányítást. Kisajátították feladataikat, kis kérdések eldöntésére is a pártbizottság tartott jogot."[57]

A Politikai Bizottság 1954 áprilisában tűzte napirendre a népfront újjászervezésének kérdését. A Nagy Imre által benyújtott tézisek szerint a népfrontot nem mozgalomként, hanem szervezetként szükséges újjáéleszteni, egyéni tagsággal, és bár a kommunista párt irányítása alatt, de a párt közvetlen szervezeti részvétele nélkül. Nagy Imrének ez a nézete általános ellenzést váltott ki a vezetésben, mert "egy helyi szervezetekkel és egyéni tagsággal is működő népfrontszervezet pártjelleget kapott volna, alkalmas lehetett volna arra, hogy a kommunista párttal szemben álló erők használják fel saját céljaik érdekében". Mint Gerő és mások is rámutattak: "főként vidéken számolni kell azzal, hogy helyi szervezet és egyéni tagság esetén a népfront ellenzéki párttá nőheti ki magát".[58]

Az MDP III. kongresszusa 1954. május 24-én ült össze. A Nagy Imre által megtartott referátum azt mutatta, hogy Nagy — a pártvezetés egységének látszatáért, a kritikának megfelelően — lényeges pontokon revideálta korábbi álláspontját. A kongresszuson Nagy a népfrontot már nem szervezetnek, hanem mozgalomnak nevezte. A referátumban nem szerepelt sem a helyi szervek létesítésének igénye, sem az egyéni tagság szükségessége, s állást foglalt a pártnak a népfrontban való részvétele mellett is. Ugyanakkor leszögezte, hogy: "Az új népfrontnak szélesebbnek és demokratikusabbnak kell lennie, mint a múltban volt. Ennek megvalósítása azt jelenti, hogy az új népfront ne politikai pártoknak vagy töredékeinek legyen az egyesülése, hanem pártunk részvételével és vezetésével a dolgozók legszélesebb rétegeit felölelő tömegszervezeteké és népi bizottságoké..."[59]

Ebben a — korábbinál nyitottabb — légkörben született meg a II. tanácstörvény, amely kimondta, hogy a "tanácsok az államhatalom helyi szervei és egyben a dolgozók legszélesebb tömegszervezetei..." Bár a "tömegszervezet" kifejezés használata nem teljesen korrekt a tanácsok vonatkozásában,[60] ennek hangsúlyozása mégis azt mutatja, hogy ekkor komoly szándék volt a tanácsok népképviseleti jellegének az erősítésére.

Az 1955-ös visszarendeződés során felléptek az "új" tanácstörvény végrehajtása során jelentkező "káros", "jobboldali", "revizionista" nézetekkel szemben is, amelyek a Hazafias Népfrontot a tanácsok fölé kívánták emelni, arra hivatkozva, hogy "nem a tanácsok, hanem a Népfront a legátfogóbb tömegszervezet".[61] Nagy Imrének a hatalomból való kiszorításával az önkormányza-

tok kérdése, a népfrontmozgalom és a tanácsok demokratizálása lekerült a napirendről.

Annak ellenére, hogy a II. tanácstörvény kidolgozása során módosították a tanácsok szerepét a begyűjtési feladatok végrehajtásában, mégsem sikerült a tanácsellenes hangulaton javítani. Az 1954. évi 6. sz. tvr. (III. 24.) a begyűjtési apparátust kivonta ugyan a tanácsi keretekből, de ugyanakkor fenntartotta a végrehajtó bizottság elnökének felelősségét a begyűjtési tervek teljesítéséért és a tanácsi szervek hatáskörébe utalta e területen is a végrehajtás elrendelését, továbbá a bírságolási és szabálysértési jogkört, ami korábban belügyminisztériumi, rendőrségi feladat volt. Tehát a népszerűtlen feladatoknak éppen a legnépszerűtlenebb részei továbbra is a tanácsot terhelték. A tanácsok voltak felelősek a hozzájuk tartozó tsz-ek munkájáért is. Ennek hatására a tanácsok "paraszti tömegkapcsolatai" ahelyett hogy javultak volna, tovább romlottak.

Az 1955-ös visszarendeződési folyamat, az ismét előtérbe került "kemény kéz" politikája a tanácsokkal szembeni elvárásokban is jelentkezett. Az 1955. március 11-én a városi és járási VB-elnökök részére tartott országos értekezleten Apró Antal, a minisztertanács elnökhelyettese a tanácsok felelősségét nemcsak általában a tsz-ek munkájára, hanem a legapróbb részletekbe való beavatkozásra is kiterjesztette: "A tsz-ek állapotáért a tanács VB teljes mértékben felelős. Ha tehát egy termelőszövetkezetnél alacsony a termés, laza a fegyelem, azért a VB s a VB elnöke a felelős. Neki kötelessége felelősségre vonni, ha alacsony a tejhozam az állattenyésztési szakembereket, ha kapálatlan a terület, azért a növénytermelési szakembereket, ...".[62]

A begyűjtési miniszter, Szobek András pedig az állandó ellenőrzés fontosságát hangsúlyozta: "A tanácselnök elvtársak naponta ellenőrizzék a begyűjtési munkát. Be kell számoltatni, felelősségre kell vonni, ... nem szabad tűrni semmi lazaságot."[63]

Miközben a feszültségek egyre halmozódtak, a vezetés változatlanul optimista volt, vagy annak igyekezett látszani. A Központi Vezetőség 1956. március 12—13-i ülésén Rákosi így számolt be moszkvai útjáról: "A XX. kongresszus munkája folyamán megállapíthattuk, hogy pártunk fő irányvonala minden téren helyes..."[64] Pedig 1956 tavaszán és nyarán a figyelmeztető jelzések egyre szaporodtak. Sok bírálat érte a központosított vezetést és a tanácsok munkáját is. Ezzel a témakörrel kapcsolatban például Simó Tibor, a kecskeméti járási pártbizottság első titkára a "Pártélet"-ben[65] olyan kritikai hangot ütött meg, amire az azt megelőző években nemigen volt példa.

1956 október végén a tanácsrendszer összeomlott. Az országban — a városokban és községekben egyaránt — spontán módon "forradalmi bizottságok" és "nemzeti bizottságok" alakultak. A Budapesti Nemzeti Bizottság november 1-jén jött létre. Decemberben a 17/1956. (XII. 8.) Korm. sz. határozat "azonnali hatállyal" megszüntette a Nemzeti Bizottságokat.

A tanácsok 1956-os szerepének utólagos értékelése — az időtényező függvényében — eltérő képet mutatott.

A korszak legelismertebb közigazgatási szakértője szerint az "ellenforradalmi erők támadásai közepette a tanácsi testületek munkája általában és átmenetileg megbénult", de "általában meg lehet állapítani, hogy az apparátus többsége ha nem is tanúsított nyílt ellenállást az ellenforradalmi erőkkel szemben, ha bizonytalanul viselkedett is a nehezebb körülmények között, nem árulta el a szocializmus ügyét".[66]

Dobi István 1957. május 9-én az országgyűlésen tartott beszédében kitért a tanácsok munkájára is: "A tanácsi szervezet az ellenforradalmi időkben általánosságban megállta a helyét és méltónak bizonyult arra, hogy népi demokratikus államrendszerünk alappillérének tekintsük."[67]

Az MSZMP VII. kongresszusán, 1959 novemberében Kádár János referátuma pedig már a következőképpen értékelt: "Az 1956-os ellenforradalmi támadás az országgyűlés és a helyi tanácsok történelmi próbája volt és ezt a történelmi próbát fényesen kiállták."[68]

Az államhatalom helyi szervei, a tanácsok tehát visszaállíttattak régi jogaikba. Hatalmukat a hatalomtól kapták, feladatuknak is a hatalom szolgálatát tartották. Népképviseletről, helyi érdekek képviseletéről szó sem eshetett. A központosított településpolitika érvényesülésével szemben a helyi tanácsoknak sem kedvük, sem lehetőségük nem volt fellépni.

3. Osztályszempontú településpolitika

> "A városokat és községeket osztályba kell sorolni."
>
> (1950)

Már 1949-ben éreztette hatását a nehézipari fejlesztéssel és a munkásosztály vezető szerepével összekapcsolt "új" településpolitika. A nehézipari centrumok kiemelt fejlesztését bírálva — egy 1950-ben megjelent cikkben — a szerző megállapítja, hogy az nem tekinthető tervszerű város- és községfejlesztésnek, mert "így nem tudjuk eltüntetni a főváros és a vidék, falu és város közötti különbségeket".[69]

A múlt rendszer "bűnös községpolitikájá"-nak emlegetése azonban lassacskán elmaradt, s elkezdődött — most már elméleti megalapozás mellett — az "új", a városcentrikus településpolitika bevezetésének az előkészítése.

A Népgazdasági Tanács ugyanis 1950-ben határozatban[70] utasította az Országos Tervhivatalt, hogy a Területrendezési Intézet útján tájrendezési (regionális) terveket készítsen. További feladatként jelölte ki, hogy a "városokat és községeket osztályba kell sorolni". A határozat többek között kimondta:

— Az I. osztályba "azokat a településeket kell felvenni, amelyeket már az ötéves tervidőszakban átlagon felül kell fejleszteni".

— A II. osztályba sorolt településeknek is városias fejlődést kell biztosítani, de ezek "az országos átlagon felül általában nem fejlődnek".

— A III. osztályba pedig a "falusias" települések kerüljenek, amelyek így természetesen az átlag alatt fejlesztendők.

Az I. osztályba sorolt városok és községek jegyzéke már 1951. V. 10-én "szigorúan bizalmas" minősítéssel megjelent a Határozatok Tárában,[71] s a későbbiekben sem ismertették nyilvános fórumon. Ez is hozzájárult ahhoz, hogy a szakmai közvélemény erről az első hierarchikus felépítésű településfejlesztési tervről megfeledkezett.

A kategóriába sorolást végző szakembereket ekkor még kötötte egy területileg arányosabb fejlesztés képzete, s az infrastruktúrára fordítható összegek növekedésének vágyálma. Így 72 települést, köztük sok falut és alföldi mezővárost is a kiemelten fejlesztendő I. osztályú települések közé soroltak. Az indoklásban azonban már — az elvárásoknak megfelelően — összekapcsolódik a "nagyüzemi ipari munkásság" kialakítása és a városi fejlesztés igénye:

"Az iparosítás eredményeként ezeken a településeken megerősödik, illetőleg kialakul a nagyüzemi ipari munkásság. Ezért az első ötéves tervidőszakban az országos jelentőségű kommunális beruházások elsősorban az I. osztályba sorolt települések városias kialakítását és fejlesztését kell hogy szolgálják."

A Népgazdasági Tanács az osztályba sorolás alól Budapestet és Miskolcot kiemelte, és ezzel ezekre a városokra a többitől eltérő intézkedés lehetőségét biztosította. Miskolc szerepe — kiemelt nehézipari potenciálja miatt — egyértelmű volt. A főváros megítélésében azonban különböző szempontok játszottak szerepet. Közismert volt ugyanis az a szovjet gyakorlat, amely a nagyvárosok ipari fejlesztését korlátozta,[72] s ezt az iránymutatást a többi szocialista ország is átvette. "Valamennyi országban kísérletek történtek az

ipar térbeli decentralizálására. Úgy tűnt, hogy az iparfejlődés igényei nem indokolják a legnagyobb városok további növekedését... Az ötvenes években ez az elv vezetett az új városok építéséhez, majd a hatvanas években a vidéki centrumok fejlődésének támogatásához, amit a milliós városokba való bevándorlás lelassítását célzó intézkedések kísértek Budapesten, Moszkvában, Varsóban egyaránt" — állapította meg Szelényi Iván.[73] Ennek a hatása is érződik az 1958-as politikai bizottsági állásfoglalásban és az 1959. évi 10155. sz. GB-határozatban, amelyek elrendelték a budapesti iparfejlesztés egyértelmű korlátozását.

Addig azonban a főváros politikai és így gazdasági szerepének megítélése igencsak kétoldalúnak nevezhető. Egyrészt Budapest volt a "bűnös város", a volt uralkodó osztály központja, amelyet szükséges megtisztítani a nemkívánatos "elemektől". Ezt a célt is szolgálta a nagyszámú kitelepítés, internálás, kényszerlakhely-kijelölés, Budapestről való kitiltás. Gazdasági oldalról pedig Budapestet mint egy "kapitalista ipari centrumot" emlegették, amely "gyarmati sorban" tartotta a vidéket,[74] s amely helyzetnek véget kell vetni. Másrészt azonban a budapesti munkásság volt a kommunista párt fő bázisa, amit szükség esetén azonnal mozgósítani lehetett. Maga Rákosi Mátyás is nagyra értékelte ezt a tényezőt:

"Ez a 'rohamcsapat' a magyar munkásosztály több mint fele, a fővárosban összpontosult proletárököl, meghatványozta pártunk befolyását."[75] Ezért is támogatta teljes súlyával az MKP 1945 után Nagy-Budapest létrehozását, hogy a környező — főként munkáslakta — települések beolvasztásával növelje politikai befolyását a fővárosban.

A kialakult iparfejlesztési gyakorlat az 50-es években — a tervekkel ellentétben — Budapest ipari létszámát tovább növelte, nagyobbrészt a meglévő üzemek rekonstrukciójával és bővítésével. A budapesti iparban foglalkoztatottak száma 1949 és 1958 között tíz év alatt 117 ezer fővel[76] gyarapodott, de ezzel nem tartott lépést az infrastruktúra fejlesztése.[77]

A szocialista országokban az "eredeti felhalmozás" egyetlen járható útjának feltüntetett gyors ütemű nehéziparosítás, a "vas és acél országa" megteremtésének mítosza minden elvonható és átcsoportosítható anyagi erőforrást ennek a célnak rendelt alá. "Sztálinvárost építeni és új kultúrát építeni ugyanannak a dolognak két oldala" — szólt a verdikt.[78] Az ideológiai oldalról is alátámasztott beruházáspolitika az 1950-es években a nem termelő ágazatba sorolt infrastruktúrának a beruházásokból való részesedését — a kívánatosnak tekinthető 55-65 százalékról — 30-33 százalékra csökkentette le. A "maradék elv" alkalmazásával az infrastruktúra fejlesztésére mindössze

annyit juttatott, amennyi a nehézipari ágazat maximális mennyiségi növekedéséhez elengedhetetlenül szükséges volt.[79] Ennek megfelelően a településfejlesztési politikát is egyértelműen az eredeti szocialista tőkefelhalmozáshoz szükséges erőforrások biztosításának rendelték alá, mint a redisztribúció egyik eszközét.

A városi jogállás nem járt különösebb előnyökkel, mivel iparosítás nélkül az infrastruktúra fejlesztésére minimálisak voltak a lehetőségek. Az új "szocialista városok" — Komló, Várpalota, Sztálinváros, Kazincbarcika, Oroszlány, Ajka — várossá nyilvánításukkor "nem jelentettek többet, mint a fejlődésüket megindító ipartelepet, bányát, s ezek épülőfélben lévő lakótelepét".[80]

Valamennyi szocialista országra jellemző volt, hogy egy-egy nehézipari üzem körül új város vagy városrész jött létre, de ezek nem segítették elő a területi egyenlőtlenségek csökkenését. A településstruktúra szempontjából "az új városok nem mindig a fejletlen területeken jöttek létre, ezért hozzájárultak a fejlettebb területek súlyának növekedéséhez".[81] Hazánkban is hasonló volt a helyzet.

A kiemelt fejlesztésre 1951-ben kijelölt, I. osztályba sorolt települési körről kiderült, hogy maximalista törekvéseket tükrözött. Jelentősebb fejlesztés csak a kijelölt települések töredékében, főként az új iparvárosokban történt. A többi első osztályba sorolt település lényegében két részre bontható: azokra, amélyeket mint lehetséges ipartelepítési pontokat új gyárak létesítésénél figyelembe vettek, de a városias fejlődést célzó "országos jelentőségű kommunális beruházások" elmaradtak, és azokra a településekre, amelyek mind az ipari, mind a kommunális beruházásokból kimaradtak, s mint "első osztályú" települések elfelejtődtek.

Hasonló sorsra — a probléma elnapolására, az eredeti tervek "elfelejtésére" — jutott a tanyakérdés megoldása is. A Népgazdasági Tanács 1950. II. 16-i határozata[82] szerint ugyanis 160-180 tanyaközpont községet és 5-600 kirendeltséget kellett volna kijelölni. A határozat kimondta, hogy "80 községben és 100 kirendeltség területén 1950. december 31-ig, a többi község és kirendeltség területén pedig a tervidőszak első felében meg kell építeni a következő létesítményeket:

a) a községekben községházát, kutat, postát, telefont (!), bekötőutat,

b) a kirendeltségeken kutat, bekötőutat, telefont (!).

A nagyobb községekben népboltot, a kisebbekben és a kirendeltségeken pedig szövetkezeti boltot kell létesíteni" — szólt a határozat. A tervezett beruházásokból alig valami valósult meg. Az 1949-ben létrehozott Tanyai Tanács

1951-es csöndes kimúlásával az említett tervek is elfelejtődtek és új beruházások helyett a tanyákra — főként a téeszesítések idején — az "önkéntes" felszámolódás várt.

Tehát az első, "szocialista" körülmények közt létrejött, viszonylag átfogó településfejlesztési terv — röviddel a megszületése után — megbukott. A tervek már elkészülésük pillanatában, a kor tervezési gyakorlatának megfelelően, irreálisan rövid határidők mellett, teljesíthetetlen volumenű feladatot tartalmaztak. Ennek ellenére ez az eleve kudarcra ítélt tervezet több szempontból is jelentősnek mondható, hatása a "felejtés" után is sokáig érződött, s nyomai az azóta született településfejlesztési koncepciókban rendre kimutathatók.

Az egyik ilyen hatás a települések közigazgatási státusától eltérő kategorizálásra való törekvés, ennek a lehetőségnek jogszabályi rögzítése. A másik, nem kevésbé lényeges momentum, hogy a politikai szempontok településfejlesztési vonzata itt lett először jogilag is megfogalmazva, a "nagyüzemi ipari munkásság" lakóhelyének törvényesen elismert preferálása innen datálódik.

4. A településfejlesztés intézményrendszerének elsorvasztása

> "A szocialista területszervezés legfontosabb feladata biztosítani, hogy az állam területi-szervezeti berendezkedése elősegítse a proletárdiktatúra megszilárdulását."[83]

A településfejlesztés érdekérvényesítési intézményrendszerének változása az 50-es években kisebb-nagyobb fáziskéséssel követte és egyben híven tükrözte a politikai irányvonal módosulásait. Az eddig kevésbé vizsgált terület, s az erre az időszakra rendelkezésre álló — gyakran egymásnak is ellentmondó — hiányos adatok arra késztettek, hogy megkíséreljem felvázolni ezt a folyamatot, annál is inkább, mert az ekkor kialakult, az előző évekhez képest beszűkített intézményrendszer a későbbiekben magyarázatát adja a településfejlesztési kérdések másodlagos kezelésének.

A városrendezés és tájrendezés feladatát kezdetben az 1946. XXIV. sz. törvénycikk alapján felállított Építés- és Közmunkaügyi Minisztérium kapta meg, ahol először a Városrendezési Főosztály — amit később, a munkás-paraszt szövetség hangoztatása jegyében Területrendezési Főosztálynak kereszteltek át — foglalkozott településfejlesztési kérdésekkel. Ennek a főosztálynak két szakosztálya volt:

— Városrendezési, valamint

— Falu- és Tájrendezési Szakosztálya, ami 1949. január 1-jén újabb osztállyal, a

— Területrendezési Tudományos Osztállyal bővült.

Ez utóbbiból alakult a Területrendezési Műhely,[84] amely 1950. január 1-jéig az Építési és Közmunkaügyi Minisztérium fennhatósága alá tartozott. Tehát 1948—49-ben még a településfejlesztéssel foglalkozó intézmények térnyerése figyelhető meg. Többek között ebben az időszakban hozták létre a Tanyai Tanácsot is.

A centralizáció fokozódása és a tervezés szerepének növekedése miatt a Területrendezési Műhelyt a 366/19/1949. NT határozat kivonta a minisztérium fennhatósága alól és Területrendezési Intézet néven az Országos Tervhivatal alá rendelte. A Területrendezési Intézet azonban még megtartotta viszonylagos önállóságát és — amint már volt szó róla — a gyorsított nehéziparosítási programhoz nem kellően kapcsolódó, az általános területfejlesztés érdekeit szem előtt tartó "maximalista" városfejlesztő programot dolgozott ki. A feszített ütemű tőkeakkumulációs politika azonban szükségszerűen magával hozta a területi érdekek háttérbe szorítását és az érdekérvényesítésre hivatott intézményrendszer felszámolását. A Területrendezési Intézet 1952. július 1-jéig működött, majd megszüntetése[85] után feladatát az Országos Tervhivatal vette át.

A minisztériumi hatáskörbe tartozó területfejlesztési apparátus visszafejlesztése is erre az időszakra esett. Az Építés- és Közmunkaügyi Minisztériumból 1949. június 11-től Építésügyi Minisztérium lett. Az ehhez tartozó Területrendezési Főosztály 1949. november 12-től először csak Területrendezési Osztállyá minősült vissza, de emellett még létezett az ún. Falusi Osztály. Először megszüntetik a Területrendezési osztályt, 1950. ápirilis végén, majd a Falusi Osztály is sorra kerül 1950. október 1-jétől.[86] A Terv Főosztály keretén belül már csak egy kis létszámú csoport alakult, amelynek feladata mindössze "a falusi lakások elvi kérdései"-vel való foglalkozás.

A város- és községfejlesztés feladatköre 1952. január 5-től az újonnan létesített Helyiipari Minisztérium hatáskörébe tartozott. A korszak gazdaságpolitikáját tükrözi, hogy ebben az időben egy ipari jellegű minisztérium feladata a településfejlesztés.

A vizsgált időszakra jellemző, hogy amíg egyik oldalon a politikailag nemkívánatos intézmények leépítése, addig a másik oldalon a bürokrácia elburjánzása figyelhető meg.[87] A tervutasításos rendszer kiépülése együtt járt a hivatali apparátus létszámának megnövekedésével, s ez — kiegészülve az

általános bizalmatlanság légkörével, mindenütt az "ellenség kezének" a keresésével — végeredményben az ellenőrzés minden addiginál szélesebb körű kiterjesztését eredményezte. A Minisztertanács mellett például létrehozták az Építészeti Tanácsot,[88] amelynek feladata városrendezési, művészeti szempontok alapján javaslatok készítése, majd egy következő rendelet[89] kimondta az Országos Építésügyi Hivatal létrehozását, amely "véleményezi az Építészeti Tanács által kidolgozott irányelveket".

A szervezési intézkedések nem hagyták figyelmen kívül az újonnan megalakult tanácsokat sem. A gondot az jelentette, hogy 1950-ben, a tanácshálózat kialakításakor lényegében minden 300 főnél nagyobb községben önálló tanácsot hoztak létre, amiben döntően politikai szempontok — a minél szélesebb körű ellenőrzés —játszottak közre. A korábbi 1162 nagyközség és 682 körjegyzőség helyére 2808 önálló és 170 közös tanács lépett. Ez azt jelentette, hogy "egyszerre 1125 új tanács számára kellett hivatali helyiségről, annak berendezéséről és tanácsonként legalább két alkalmazottról (elnök, titkár) gondoskodni", ami a "költségek hatalmas emelkedését, a bürokrácia felduzzasztását jelentette a szakszerűség és a gazdaságosság rovására"[90] — állapították meg már 1954-ben, a racionalizálási kampány kidolgozásakor.

Az 1125 új tanács megítélése azonban sem akkor, sem a későbbiekben nem volt egyértelmű. Pozitívumként értékelték, hogy amíg "a körjegyzőségek rendszerében a nem székhely kisközségeket 'gyarmatként' kezelték", addig a "valamennyi községben megalakításra kerülő tanács gyökeresen változtatta meg ezt a helyzetet; az igazgatás, a helyi ügyek intézése lekerült a legkisebb községekbe is", s ez megegyezett a "lakosság legszélesebb tömegeinek igényével".[91] Ugyanakkor az ésszerűtlenül megnövekedett apparátus leépítésének szükségessége is változatlanul napirenden szerepelt.

Az eldöntendő kérdés az volt, hogy milyen lakosságszámnál létjogosult az önálló tanács, s mi a teendő az ennél kisebb községek közigazgatásának megoldásánál? Felmerült továbbá, hogy egyáltalán mi legyen a falvak és a tanyák sorsa?

A városcentrikus településpolitikának megfelelően az ötvenes évek elején célkitűzésként felmerült a faluhálózat átalakítása oly módon, hogy — az új iparvárosokhoz, "proletárközpontokhoz" hasonlóan — a kisebb falvak, tanyák helyén, illetve helyett új "kolhoz-városok" épüljenek. A Népgazdasági Tanács által hozott határozat a III. osztályba sorolt "falusias" településeknek átlag alatti, vagyis minimális fejlesztési lehetőséget sem irányzott elő. Ezért a mezőgazdasági területek infrastrukturális fejlesztését a mezőgazdasági üzemek feladatának tartották. A mintaként emlegetett Szovjetunióban a

kolhoz-városok építésének szükségességét összekapcsolták az akkori kolhoz-egyesítési kampány megideologizálásával.[92] Mivel az eredeti szocialista felhalmozáshoz szükséges tőke jelentős részét ott is a mezőgazdaságtól vonták el, így még a nagy kolhozok sem vállalkoztak az említett kolhoz-városok megépítésére, s az erre irányuló kampányt a Szovjetunióban rövidesen leállították.[93]

Ezzel párhuzamosan a "kolhoz-városok" felépítése nálunk szintén lekerült — a tervek szintjén is — a napirendről, holott ekkorra már a korszak leginkább elismert szaktekintélye, Erdei Ferenc is — korábbi "narodnyik" nézetei, a mezővárosi-tanyai elmélete miatt önkritikát gyakorolva[94] — támogatta ezt a megoldási lehetőséget. Erdei csak az 1950-es évek közepére szakított a "kolhoz-város" elmélettel és 1955-ben egy hasonló tervről mint "teljesen meggondolatlan" dologról beszélt, amely "semmi más, mint formalista tervezgetés".[95]

Pénz hiányában tehát a kolhoz-városok megépítésére nem került sor hazánkban. Változatlanul gond volt azonban az önálló községhez minimálisan szükséges lakosság számának a meghatározása. Egy 1946-os BM[96] rendelet szerint az önálló falu alakításának kritériumát 600 fő, az aprófalvas megyékben pedig 300 fő jelentette, s a tanácsrendszer kialakításakor ezt az alsó határt vették figyelembe. Az I. tanácstörvényig életben lévő rendelkezések ugyanakkor kimondták, hogy a községeket érintő szervezeti változtatás esetén bizonyítani kell, hogy az átalakítással az érintettek egyetértenek.[97] Ezután az egyes települések közigazgatási változásainak eldöntése államigazgatási hatáskörbe került. Ezen kívánt változtatni — a későbbi erőszakos községösszevonások idején a támadások kereszttüzébe kerülő — 1954. évi 9. sz. törvényerejű rendelet, amely az igazgatási területszervezésről szólva kimondta, hogy "az igazgatási területszervezési ügyekben — a lakosság véleményének meghallgatása után — a közvetlenül érdekelt községek (városok) tanácsa határozatot hoz, amelyet döntés céljából a felettes tanácsok végrehajtó bizottságain keresztül a Minisztertanácshoz terjeszt fel". Az említett törvényrejű rendelet végrehajtási utasítása pedig előírta, hogy az Elnöki Tanácshoz döntésre előterjesztett ügyirathoz mellékelni kell többek között "az érdekelt lakosság többségének akaratát kifejező falugyűlés, kisgyűlés jegyzőkönyvét, vagy írásbeli kérelmét..."[98] Tehát — az átmenetileg demokratikusabbá váló közéletben — ez a rendelet a közigazgatási változtatásoknál messzemenően igyekezett figyelembe venni a lakosság akaratát, s éppen emiatt került sor a közös tanácsok 60-as évekbeli kialakításánál az említett rendelet hatályon kívül helyezésére.

A II. tanácstörvény és a közigazgatás átszervezése kapcsán 1954-ben egy vitaülésen merült fel -- román mintára hivatkozva[99] --a későbbiekben "optimális méretű szocialista falutípus"-ként ismert 3 ezer fős alsó faluméretre a javaslat: "A kellően differenciált községi igazgatást csak a minimálisan 3000 főnyi községben lehet megvalósítani." Az előadó azonban elfogadhatónak tartotta a II. tanácstörvényben az új községek szervezésének feltételeként kívánt 1500-as minimális lélekszámot is -- tekintettel arra --, hogy "3200 községünk közül csak 500-nak van 3000-nél több lakosa".

A konferencián nagy vita bontakozott ki az 1500 fős kritérium körül. Néhányan ezt az alsó határt is emelendőnek tartották a gazdaságos és szakszerű igazgatás érdekében. "A többség azonban élesen állást foglalt ellene -- írta a korabeli beszámoló --, mert szerintük ez demokratikus szempontból visszalépést jelentene, a kisebb községeket elsorvasztaná, s politikai szempontból is kivihetetlen, mert a községek ragaszkodnak önálló tanácsukhoz. Minden községnek legyen lokális autonómiája, önálló tanácsa és végrehajtó bizottsága." Javasolták továbbá, hogy a kisebb önálló községek "a szakigazgatási feladatok ellátására valamilyen formában szövetkezzenek".[100] Ekkor azonban még nem történt intézkedés a tanácshálózat "racionalizálása" érdekében, a politikai erővonalak tisztázatlansága miatt.

Az infrastruktúrától elvont pénzeszközök azonban egyre jobban hiányoztak. Ennek áthidalására vezették be a társadalmi munka fogalmát. Egy 1953-as határozat szerint a város- és községgazdálkodás fejlesztését "úgy kell irányítani, hogy a helyi anyagi lehetőségek is maximálisan ki legyenek használva. Ugyancsak célszerű megoldással lehetővé kell tenni, hogy egyes munkák elvégzésébe -- társadalmi munka útján -- a lakosság is bevonható legyen." Ugyanez a rendelet célul tűzte ki -- a legnagyobb települések kivételével -- a községgazdálkodás felszámolását.[101]

Az ötvenes évek elejének intézményi változásai a párton belüli küzdelmeknek rendelődtek alá. Nagy Imre miniszterelnöki kinevezése után csökkentik a minisztériumok számát, többek között a Helyiipari Minisztériumot összevonták a Könnyűipari Minisztériummal.[102] Így a településfejlesztés feladatköre a gyakorlatban átkerült a könnyűipari tárcához (!), bár a jogszabályi rendezésre csak egy fél év múlva került sor. Erről az időszakról egy korabeli -- 1953. decemberi -- beszámoló a következőket írta: "Jelenleg nincs biztosítva a városfejlesztési, gazdasági és a városrendezési, műszaki tervek közötti összhang. A városfejlesztés irányítása elvileg a Könnyűipari Minisztérium Városfejlesztési Igazgatóságának a feladata volna. Az Igazgatóság azonban nem foglalkozik a városfejlesztési tervek jóváhagyásával. Nem fog-

lalkozik mindazoknak a vállalatoknak az irányításával sem, melyeknek részük van a város- és községfejlesztésben."[103]

Nagy Imre hatásának tudható be, hogy — az előző évek rendelkezéseivel ellentétben — a helyi tanácsok megerősítésére az 1954. évi III. törvény alapján létrehozták a Város- és Községgazdálkodási Minisztériumot.[104] A helyzet ellentmondásosságát mutatja, hogy amíg egy határozat 1954. január 1-jétől a város- és községgazdálkodási feladatokat "általában a könnyűipari miniszter irányítása alá" helyezi,[105] addig egy következő határozat[106] a Város- és Községfejlesztési Igazgatóságot a Könnyűipari Minisztériumtól — február 1-jével — az akkor létesített Város- és Községgazdálkodási Minisztérium irányítása alá rendeli. Érdemes elolvasni a minisztérium létrehozásának az indoklását, amely egy megváltozott településfejlesztési programot feltételezett:

"A kormányprogram a lakosság ellátásának lényeges megjavítása érdekében az új lakóházak építése, a meglévők tatarozása és karbantartása, a lakásokkal való gazdálkodás megjavítása, az ivóvízellátás, csatornázás, a belső utak, járdák és hidak fenntartása és létesítése, a tisztasági és strandfürdők, a köztisztaság, valamint a város- és községfejlesztés és -rendezés, illetve a szocialista város- és községkép kialakítása terén új, nagyszabású feladatokat állapított meg, melyeket a város- és községgazdálkodás szervei jelenlegi felépítésükben nem képesek megoldani.

A város- és községgazdálkodás jelenleg zömmel a Könnyűipari Minisztérium, az Építésügyi Minisztérium, kisebb mértékben a Közlekedés- és Postaügyi Minisztérium irányítása alatt áll, egyes feladatoknak pedig nincs gazdája. Így a város- és községgazdálkodás munkájában nem érvényesült az egységes vezetés. Ezek a feladatok a minisztériumok fő tevékenységétől élesen elkülönültek és a fő feladatok mellett alárendelt jelentőségűek voltak.

Figyelembe véve, hogy a város- és községgazdálkodás munkájának megjavítása jelenlegi széttagoltságában nem lehetséges, szükséges, hogy a különböző minisztériumoknak a város- és községgazdálkodással kapcsolatos feladatait egy minisztérium vegye át, mely a város- és községgazdálkodás tevékenységének alapelveit kidolgozza, felelős a kormányprogramnak e téren való végrehajtásáért és megvalósítja az egységes vezetést."

A minisztérium rövid fennállása alatt nem sok eredményt tudott felmutatni. A Nagy Imre által kezdeményezett — kifejezetten településfejlesztéssel, lakossági infrastruktúrával foglalkozó — Város- és Községgazdálkodási Minisztériumot 1956. december 31-i hatállyal megszüntették, a regionális tervezés, a város- és falurendezés kérdésköre pedig 1957. január 1-jétől az

Építésügyi Minisztérium hatáskörébe került. Tehát a területfejlesztés, településfejlesztés ismét önálló intézmény, s ezáltal megfelelő érdekképviselet nélkül maradt.

JEGYZETEK

[1]Simon Péter: A magyar parasztság sorsfordulója, 1946—1949. Kossuth Könyvkiadó, 1984. 191. o.

[2]PI Archívum, idézi Simon Péter, i. m. 185. o.

[3]PI Archívum, idézi Simon Péter, i. m. 182. o.

[4]Azt, hogy a mezőgazdasági járulékot fizetőket mennyire kuláknak számították, mutatja az a 107 400/1950. II. d.sz. pénzügyminisztériumi körrendelet, amelyben — 48 órai határidővel — kulákokra vonatkozó adatok bejelentését rendelték el. Eszerint: "Azt, hogy a kimutatásba felvétel szempontjából kit kell kuláknak tekinteni, az 1949. évi mezőgazdaságfejlesztési járulék kivetéséről szóló 246/600/1949/142/II.a. PM sz. rendelet alapján kell elbírálni. Ezek szerint kuláknak kell tekinteni mindenkit, aki mezőgazdaságfejlesztési járulék fizetésére kötelezett..." (Fertő—Maurer—Németh: A gyepükapu bezárult?! MKKE, TDK dolgozat, 1988.)

[5]Steinbach Antalt idézi Simon Péter, i. m. 188. o.

[6]A kulákgazdaság kritériumainál a gazdasági terület nagyságán kívül számba kellett venni olyan tényezőket is, mint az idegen munkaerő foglalkoztatása, a föld minőségére utaló kataszteri tiszta jövedelem és a más gazdasági ágakból származó jövedelem.

[7]PI Archívum, idézi Simon Péter, i. m. 186. o.

[8]"A felszabadulás óta ismételten előfordult, hogy az őszibúzát kénytelenek voltunk részben decemberben vetni és megfelelő talajelőkészítés és a kedvező időjárás mellett ez a késői vetés a terméseredményt alig befolyásolta. Most is azt kell tennünk." (Rákosi Mátyás: Beszéd az országgyűlés 1952. dec. 15-i ülésén. I. m. 316. o.)

[9]"Egyik-másik elvtárs elmondotta, hogy nem mernek lemenni a faluba, mert nem tudják megválaszolni a kérdéseket. Hát ez már öreg hiba! Azt még megértem, ha valami komplikált ipari vállalatnál ilyesmi megesik. De hogy közönséges mezőgazdasági kérdésekhez ne értsen, hogy ne tudjon ilyen kérdésekben felvilágosítást adni — az már baj..." (Rákosi Mátyás: Felszólalása járási titkárok országos értekezletén, 1952. márc. 2. I. m. 216. o.)

[10]Pető I.—Szakács S.: A magyar gazdaság négy évtizedének története, 1945—1985. I. KJK. 1985. 219. o.

[11]Friss István: A jegyrendszer megszüntetése Magyarországon. Társadalmi Szemle, 1952. febr.—márc.

[12]Szabó Bálint: Az "ötvenes évek". Kossuth Könyvkiadó, 1986. 57. o.

[13]Gerő Ernő: Feladataink a népgazdaság fejlesztése terén. Társadalmi Szemle, 1952. dec. 1232. o.

[14]Horváth Márton: A párt felvilágosító munkája a tömegek között. Társadalmi Szemle, 1952. máj. 512. o.

[15]Belényi Gyula: Munkaerőgazdálkodási politika. Párttörténeti Közlemények, 1984. 4. sz. 84. o.

[16]Nagy László: A szocialista földrendezés és tagosítás. Állam és Igazgatás, 1955. aug. 465. o.

[17]Magyarország a XX. században. Kossuth Könyvkiadó, 1986. 363. o.

[18]Donáth Ferenc: Reform és forradalom. Akadémiai Kiadó, Bp. 1977. 139. o.

[19]Nagy László, i. m. 470. o.

[20]Simon Péter, i. m. 189. o.

[21]Kolosi—Papp—Gombár—Pál—Bara: Réteghelyzet — rétegtudat c. könyvéből idézi Ferge Zsuzsa.

[22]Elengedték a begyűjtési hátralékot, 10%-kal mérsékelték egyes termékek beadási kötelezettségét, intézkedéseket hoztak a tagosítás megszüntetéséről, a gépállomási díjhátralékok törléséről és a díjtételek leszállításáról, a műtrágyaellátás javításáról. Elengedték az adóhátralékok jelentős részét, s mintegy 20%-kal csökkentették a mezőgazdasági lakosságra kivetett adót. (Szabó Bálint, i. m. 96. o.)

[23]Szabó Bálint, i. m. 199. o.

[24]PI Archívum, idézi Szabó Bálint, i. m. 202. o.

[25]PI Archívum, idézi Szabó Bálint, i. m. 223. o.

[26]"A hibák legfőbb oka kétségtelenül az volt, hogy a szocialista iparosítás lenini—sztálini elméletét és főképpen a Szovjetunió iparosításának tapasztalatait nem eléggé alaposan sajátítottuk el." (Nyilas József: A szocialista iparosítás elvi kérdései. Közgazdasági Szemle, 1955. 3—4. sz. 304. o.)

[27]PI Archívum, idézi Szabó Bálint, i. m. 277. o.

[28]"Sok helyen szinte tűrhetetlenné vált a háztáji gazdaságok túlméretezése, ... ez a veszély nem egyszerűen gazdasági kérdés. Ez a veszély politikai kérdés is." (Apró Antal előadói beszéde a városi és járási VB elnökök országos értekezletén, 1955. márc. 16. Állam és Igazgatás, 1955. 3—4. sz. 128—129. o.)

[29]Szabó Kálmánt és Kopátsy Sándort "A mezőgazdasági árak képzésének néhány kérdése c. cikkük (Közgazdasági Szemle, 1954. nov.) alapján bírálták: "itt nem egyszerűen hibákról, hanem a marxizmussal ellentétes helytelen irányról van szó". Kopátsy Sándor és Szabó Kálmán kénytelen volt önkritikát gyakorolni.

[30]Az MDP Pártfőiskoláján 1955. máj. 16-án tartott elméleti konferencia: "A város és a falu gazdasági kapcsolatának kérdései népi demokráciánkban". Közgazdasági Szemle, 1955. 7—8. sz.

[31]Pető I.—Szakács S., i. m. 270—280. o.

[32]Az országgyűlés 1955. május 25-i ülése. Országgyűlési Napló, 928. hasáb.

[33]Nagy Miklós: Szégyenkezés nélkül vállalom a múltamat. Magyar Nemzet, 1989. szept. 23.

[34]Beér János idézi Sztálint. Állam és Igazgatás, 1951. szept.—okt., 469. o.

[35]Révai József: Népi demokráciánk jellegéről. Társadalmi Szemle, 1949. márc.—ápr., 167. o.

[36]Például Sz. Sz. Sztudenikin cikkét a következőképpen ismerteti az Állam és Igazgatás 1949. 1. száma: "Kialakultak a szovjet típusú közigazgatási emberek káderei — Sztálin szavait idézve — józaneszű és gyakorlati leleményességű emberek, akik a szocializmus iránti hűséget egyesítik azzal a képességgel, hogy zajtalanul intézik nagy embertömegek erős és baráti együttes munkáját a szovjet szervezet keretein belül."

[37]143/1950. (V. 18.) MT. sz. rend.

[38]196/1950. (VII. 25.) MT. sz. rend.

[39]Beér János: A helyi tanácsok kialakulása. KJK. 1962. 160. o.

[40]Beér János, i. m. 158—159. o.

[41]143/1950. (V. 18.) MT. sz. rend.

[42]Beér János, i. m. 159. o.

[43]Vadas György: Tanácsaink fejlődése. Állam és Igazgatás, 1951. 1. sz. 35. o.

[44]Például Beér J. idézett munkájában szerepel: "a szocialista értelemben vett demokráciában a központban működő népi szervek ... csak a helyi szervek útján bocsáthatják le gyökereiket a nép sűrűjébe". (I. m. 22. o.)

[45]Beér János: Helyi tanácsaink államhatalmi jellege. Állam és Igazgatás, 1951. 601. o.

[46]Beér János, i. m. 602. o.

[47]Beér János: Hogyan irányítja pártunk a tanácsok munkáját? Állam és Igazgatás, 1951. szept.—okt. 470. o.

[48]Beér János, Állam és Igazgatás, 1951. 602. o.

[49]Beér János: A helyi tanácsok kialakulása. KJK. 1962. 189—190. o.

[50]Az akkoriban kialakult helyzetet jellemzi egy 1956-os kritika: "Az elmúlt években az volt a gyakorlat, hogy a tömegszervezetek választott szervei csak akkor döntöttek káderek beállításáról és leváltásáról, ha az illető káder ügyében a megfelelő felső pártszerv már előzetesen határozatot hozott. Így a tömegszervezetek vezető szerveinek jóváhagyása teljesen formális volt... Sokszor előfordult az is, hogy az illetékes pártszerv határozata megsemmisítette a tömegszervezet választott vezető testülete által hozott döntést." (Kálmán Sándor: A tömegszervezetek pártirányításáról. Pártélet, 1956. 10. sz.)

[51]Rákosi Mátyás: A szocialista Magyarországért. Szikra, 1953. 221. o.

[52]"A minisztertanács elnökének tiszte ... az állami élet legfontosabb kulcspozíciója. Ezért van az, hogy a Szovjetunióban is Sztálin elvtárs a Szovjetunió minisztertanácsának elnöke. Ezért következett be szükségszerűen nálunk is, hogy a magyar nép vezére, a Párt főtitkára közvetlenül a kormány élére állt" — kommentálta az eseményt a korabeli sajtó. — "Bizonyos, hogy a minisztériumok, a minisztertanácsnak közvetlenül alája rendelt szervek, nemkülönben a helyi tanácsok működésére rá fogja nyomni a bélyeget Rákosi elvtárs közvetlen vezetése." (Pikler Kornél: Állam és Igazgatás, 1952. 9. sz. 465—467. o.)

[53]Kerekes Zsuzsa: Az országgyűlés szerepének megváltoztatása a fordulat éve után. Egyetemi Szemle, 1986. 1. sz.

[54]Ezt mutatja például az 1953 januárjában — a községi tanácsülések színvonalának megjavítása érdekében — a községek között indított verseny. Az

értékelési szempontok közt olyan kérdések is szerepeltek, hogy "Rendeztek-e kultúrműsort a tanácsülés előtt?", vagy pl. "Hány jelentkezés nélküli közbeszólás történt?" stb. (Ismerteti Beér J.: A helyi tanácsok kialakulása, i. m. 212. o.)

[55] Szabó Bálint: Új szakasz az MDP politikájában. Kossuth, 1984. 13. o.

[56] "A rendőrség mint kihágási bíróság az utóbbi közel két és fél évben kereken 850 000 esetben szabott ki büntetést." (I. m. 21. o.)

[57] Korda Sándorné: A pártszervek feladatai a tanácsok munkájának irányításában. Állam és Igazgatás, 1953. 12. sz. 610. o.

[58] Szabó Bálint, i. m. 128. o.

[59] I. m. 151—152. o.

[60] A tömegszervezeteknek ugyanis olyan jellegzetességei vannak, amelyek a tanácsokra nem vonatkoztathatók, mint pl. az önkéntes belépésen alapuló tagság és tagdíjfizetés. (Bihari Ottó: Államjog, 1984. 284. o.)

[61] Beér János, i. m. 267. o.

[62] Állam és Igazgatás, 1955. 3—4. sz. 127. o.

[63] I. m. 149. o.

[64] Szabó Bálint: Az "ötvenes évek", i. m. 295. o.

[65] "A területi szerveknek nincs elegendő hatáskörük. Munkájuk bürokratikus, elszakadt a terület tényleges problémáitól, elszigetelődik a parasztságtól, mert a helyi elgondolás még akkor sem érvényesülhet, ha százszor jobb is, mint a járás vagy a megye, vagy a központi szervek szájbarágós utasításai... Még ma is érvényben van az a rendelet, hogy a községi tanács nem adhat engedélyt öt szálnál több fa kivágására..., hogy egy falusi cukrász fagylaltot készíthessen, arra csak a miniszter vagy a minisztérium adhat engedélyt." (Simó Tibor: A helyi szervezetek önállósága és öntevékenysége. Pártélet, 1956. jún., 49. o.)

[66] Beér János, i. m. 310. o.

[67] Idézi Beér J., i. m. 323. o.

[68] MSZMP VII. kongresszusa. Kossuth Könyvkiadó, 1959. 29. o.

[69] Lővei Henrik: Város- és községfejlesztés az ötéves tervben. Állam és Igazgatás, 1950. 1. 32. o.

[70] 609/31/1950. NT. sz. hat.

[71] 166/8/1951. NT. sz. hat. értelmében az I. osztályba sorolt települések a következők voltak:

Bács-Kiskun m.: Baja, Kalocsa, Kecskemét, Kiskunfélegyháza, Kiskunhalas;
Baranya m.: Komló, Mohács, Pécs;
Békés m.: Békéscsaba, Orosháza;
Borsod-Abaúj-Zemplén m.: Kazincbarcika, Mezőkövesd, Ózd, Sárospatak, Sátoraljaújhely, Szerencs;
Csongrád m.: Hódmezővásárhely, Szeged, Szentes;
Fejér m.: Bodajk, Dunapentele, Székesfehérvár;
Győr-Sopron m.: Győr, Mosonmagyaróvár, Sopron;
Hajdú-Bihar m.: Berettyóújfalu, Debrecen, Hajdúnánás, Hajdúszoboszló;
Heves m.: Eger, Füzesabony, Gyöngyös, Hatvan, Kál-Kápolna-Kompolt, Lőrinci;
Komárom m.: Esztergom—Dorog, Komárom, Oroszlány, Tatabánya;
Nógrád m.: Balassagyarmat, Pásztó, Salgótarján;

Pest m.: Cegléd, Gödöllő, Szigetszentmiklós, Vác;
Somogy m.: Kaposvár, Siófok;
Szabolcs-Szatmár m.: Kisvárda, Mátészalka, Nyíregyháza, Rakamaz, Vásárosnamény, Záhony;
Szolnok m.: Jászberény, Karcag, Mezőtúr, Szolnok, Túrkeve;
Tolna m.: Dombóvár, Szekszárd;
Vas m.: Szombathely, Celldömölk;
Veszprém m.: Ajka, Keszthely, Pápa, Várpalota, Veszprém, Zirc;
Zala m.: Nagykanizsa, Zalaegerszeg.

[72]A moszkvai városgazdálkodásról és a Szovjetunió városgazdálkodásának fejlesztéséről szóló határozat (1931. VI. 15.) kimondta: "a KB plénuma célszerűtlennek tartja nagyszámú vállalatnak a jelenleg kialakult nagy városi központokban való összezsúfolását és meghagyja, hogy ezekben a városokban a jövőben ne építsenek újabb ipari üzemeket, s ne építsenek elsősorban Moszkvában és Leningrádban, 1932-től kezdve." (Az SZKP határozatai. Szikra, 1954. III. 141. o.)

[73]Azonosságok és különbségek a szocialista országok városfejlődésében — A szocialista országok és a szociológia. Szerk.: Szelényi Iván. Kossuth Könyvkiadó, 1971. 11. o.

[74]Lásd pl. Mód Aladár, Társadalmi Szemle, 1949. máj.

[75]Rákosi Mátyás: Népi demokráciánk útja. Társadalmi Szemle, 1952. 2—3. sz.

[76]Tatai Zoltán: Iparunk területi szerkezetének átalakítása. Kossuth Könyvkiadó, 1984. 18. o.

[77]Az első ötéves tervben pl. a fővárosban az eredetileg előirányzott lakásépítési terv teljesítése is csak az adott szint fenntartását eredményezte volna, de a tényleges teljesítés még ettől a tervtől is jelentősen elmaradt. Berend T. Iván: A szocialista gazdaság fejlődése, 1945—1975. Kossuth Könyvkiadó, 1979. 104. o.

[78]Révait idézi a Társadalmi Szemle 1952. febr.—márc. száma: Ötéves tervünk béketerv.

[79]Részletesen foglalkozik a kérdéssel Bélley László: Gazdaságirányítás és infrastruktúra-fejlesztés. KJK. 1984. 226. o.

[80]Beluszky Pál: A várossá nyilvánítás szerepe a településfejlesztésben. Állam és Igazgatás, 1983. okt. 916. o.

[81]Korompai Attila: Területfejlesztés a szocialista országokban. Szerk.: Kulcsár Viktor. KJK. 1975. 83—84. o.

[82]106/7/1950. (II. 16.) NT. hat.

[83]Kőszegi—Lukácsy: A területszervezés fejlődése. Állam és Igazgatás, 1954. 8—9. sz. 507. o.

[84]A 4068/1949. (V. 27.) ME. rendelet alapján.

[85]A 2070/20/1952. MT. határozat szüntette meg.

[86]A 431/22/1950. NT. határozat rendelkezett erről.

[87]Az államigazgatásban 1935-ben 127 ezren, 1954-ben pedig 290 ezren dolgoztak. Belényi Gyula, i. m. 88. o.

[88]A 2019/6/1953. MT. határozat alapján.

[89]2020/6/1953. MT. hat.

[90]Kovacsics József előadása a területszervezés kérdéseiről tartott vitaülésen, 1954. nov. 11-én. Állam és Igazgatás, 1955. 1—2. sz. 96. o.

[91] Veres Mihály: A községi tanácshálózat fejlődésének irányai. A helyi területi közigazgatás. Szerk.: Raft Miklós. 1982. 52. o.

[92] Erdei Ferenc az MTA II. osztályán 1951-ben "A tanyarendszer kérdései" c. előadásában Hruscsovot idézte, aki szerint a Szovjetunióban falurendezés csak a "nagy, a legnagyobb teljesítőképességű falvakban folyt. Sok artelben a lakóházak és a kulturális, jóléti épületek építésével lemaradtak... A lemaradás egyik okát a kis kolhozok jelentették, amelyek sem megfelelő erő, sem megfelelő eszközök felett nem rendelkeztek ahhoz, hogy megindítsák a korszerű épületek és lakóházak építését."

[93] Ennek a kérdésnek a megítélése is részét képezte a szovjet legfelső vezetésben folyó hatalmi harcnak. Malenkov — Hruscsov-ellenes éllel — az SZKP XIX. kongresszusán elítélőleg szólt "egyes vezető funkcionáriusok"-ról, akik a kis kolhozok egyesítése során olyan javaslattal álltak elő, hogy építsenek új "kolhoz-lakótelepeket", meg "kolhoz-városokat" és hagyják tönkremenni a régi kolhozépületeket, lakóházakat. "A párt ezt idejében leállította." (Az SZKP története. Kossuth Könyvkiadó, 1959. 1002. o.)

[94] "Egyike ez a nézet a falukutató mozgalom nem egyedüli revízióra szoruló národnyik tételeinek. E revideálandó elképzeléseknek közös vonása az, hogy nem hittünk eléggé a szocializmusban és a munkásosztály történelmi hivatásában, s különböző formai megoldását kerestük a parasztság és a falu felemelkedésének." (Erdei Ferenc: Településpolitika, közigazgatás, urbanizáció. Akadémiai Kiadó, Bp. 1977. 296—300. o.)

[95] Erdei Ferenc ezt az álláspontját Kolta Jánossal vitázva fejtette ki, aki egy 1935-ös szovjet határozatra hivatkozva új, nagy, mezőgazdasági települések létrehozását javasolta. Erdei Ferenc, i. m. 110. o.

[96] 190 171/1946. BM. sz. rend.

[97] Az egyes községeket érintő szervezeti változás esetén "az átalakításért folyamodók kérvényüket a képviselőtestület útján az illetékes törvényhatóságnál nyújtják be és tartoznak bebizonyítani, hogy a) az átalakulást a községi lakosok és birtokosok az a része kívánja, mely együtt a község összes egyenesadójának felénél nagyobb részét fizeti; b) az átalakulás folytán a rájuk nehezedő kötelezettségek pontos teljesítésére elégséges szellemi és anyagi erővel rendelkeznek". A 4330/1945. ME. sz. rendelet azonban már felhatalmazást adott a belügyminiszternek, hogy "egyes lakott helyeknek önálló nagy- vagy kisközséggé alakulását akkor is megengedhesse, ha a szóban lévő helyen az állami egyenesadót fizető többségnek kívánsága igazolva nem volna". Csizmadia Andor—Karcsay Sándor: Magyarország közigazgatása. 1946. 102—103. o.

[98] 1-138/1954. MT. sz. végrehajtási utasítás.

[99] A Román Népi Köztársaságban a területrendezési törvény szerint "az önálló községek lélekhatára 3000 lélek". Kovacsics József, i. m.

[100] A területszervezés kérdései (vitaülés). Állam és Igazgatás, 1955. 1—2. sz. 96. o.

[101] "A város- és községgazdálkodást távlati formában csak a megyékben, városokban és kivételesen a nagyobb községekben kell fenntartani." 2083/31/1953. MT. hat.

[102] A Határozatok Tára 1953. júl. 18-án közli, hogy a könnyűipari miniszter első helyettese Szabó János, az addigi helyiipari miniszter lesz. A feladatkörökről itt még nincs szó.

[103] Kovacsics József: Városfejlesztési politikánk eredményei és hiányosságai. Állam és Igazgatás, 1953. 12. 630. o.

[104] A miniszter az a Szabó János lesz, akihez tartoztak a Helyiipari, majd a Könnyűipari Minisztériumban ezek a kérdések.

[105] A 2083/31/1953. MT. határozat alapján.

[106] 2009/5/0954. MT. sz. hat.

GYENEI, Márta: Worker-Peasant "Alliance" and Settlement Policy (1950—1956)

Similarly to the first part of my paper, I wish to continue the exploration of those historical and social circumstances under which the outlines of the basically still valid settlement policy have evolved.

The all-time assessment of the "peasant" policy has always been of decisive significance from the angle of settlement development and of the policy of villages within it. The study of the period between 1945 and 1949 supported the view that only temporary allowances were made for the peasantry, there were only tactical considerations and misleading steps necessary to the exclusive possession of power besides the lip-service paid to the representation of the interests of the peasantry. The Communist Party was fundamentally suspicious of the peasantry, the advocacy of the "worker-peasant rule" did not mean even an intended division of authority.

In the 1950s an increasingly heavy economic burden was loaded on the peasantry, supplemented by the atmosphere of fear. The "removal of kulaks" had broken the most efficiently producing layer of the villages. The setting up of cooperatives by force further aggravated the position of the peasantry. The self-government of the villages was replaced by the councils, the organs implementing the measures of the central authority. Thus the all-round "encirclement" of the peasantry was completed. Peasantry, divested of all interest representation was least complaining against the given settlement policy.

In 1950 the classification of the settlements of the country was made on the basis of a secret order. Settlements, mostly towns to be specifically developed were put under heading number I, whereas the so-called "rurar" settlements were put under heading number III, to be developed less thas the average, or not at all.

Such an urban-centred outlook has obtained priority in settlement policy for long decades and practically until today which was adequate to the political expectations.

The urban-centred outlook menat the preferential development of the settlements of the industrial workers, those having heavy industries in the early 50s. On the other hand this trend was supplemented by discrimination against the villages which was supposed to put such a policiy on distribution into practice with the help of the means of power, which, in keeping with the political intentions, regrouped the minimal resources available for infrastructural development into the new industrial centres. Parallel to the spread of the above mentioned settlement policy, even the liquidation of the institutional system dealing with settlement development was started.

Марта ДЬЕНЕИ: "Союз" рабочих и крестьян и политика по отношению к населенным пунктам (1950—1956)

В данной статье, — наподобие того, как это было сделано в первой части, — я намерен продолжить раскрытие тех исторических и общественных условий в которых сложилась действующая в основных чертах и в настоящее время политика структуры населенных пунктов.

С точки зрения развития населенных пунктов и в рамках этого и проводимой по отношению к селам политики решающее значение имела оценка "крестьянского вопроса" в данное время. Исследование периода с 1945 по 1949 год подтвердило, что в эти годы — при утверждении того, что отстаивают интересы крестьянства — речь шла всего о временных уступках крестьянству, тактических соображениях, вводящих в заблуждение шагах необходимых для обеспечения исключительной власти. Коммунистическая партия обернулась к крестьянству с подозрительностью, объявление "рабоче-крестьянской власти" не означало даже намерение действительного разделения власти.

В 1950-ые годы на крестьянство возлагался все больший экономический гнёт, который дополняла еще атмосфера страха. "Раскулачивание" сломило самый производительный слой деревень. Насильственная коллективизация еще усугубила положение крестьянства. Место сельских самоуправлений заняли органы исполняющие распоряжения центральной власти, советы. Этим завершилось "окружение" крестьянства со всех сторон. Крестьянство лишенное всякого представительства своих интересов меньше всего было в претензии на проводимую в отношение поселков политику.

В 1950 году на основе секретного постановления была составлена классификация населенных пунктов страны. В 1. класс попали населенные пункты, которые следует развивать в первую очередь, большей частью города, в Ш. класс зачислили так наз. населенные пункты типа "сельских", которые следует развивать на уровне ниже среднего, или вообще не развивать.

В политике отношения к населенным пунктам приоритет получил в течении десятилетий и, практически, по сей день такой городо-центричный подход, который отвечал политическим ожиданиям.

Градоцентричность в начале пятидесятых годов означала преферированное развитие мест проживания рабочего класса занятого в крупной промышленности, населенных пунктов в которых размещалась тяжелая промышленность. Эту директивную линию с другой стороны дополняла применявшаяся по отношению к деревням дискриминация, которая была призвана средствами власти обеспечить ту политику распределения, с помощью которой имеющиеся в распоряжении минимальные средства на развитие инфраструктуры — в соответствии с политическими намерениями — перегруппировали в новые промышленные центры. Параллельно с тем, что упомянутая политика по отношению к населенным пунктам стала господствующей, началась и ликвидация системы институтов занимающихся развитием территориальных единиц.

HEGEDÜS LAJOS

EGYETEMI HALLGATÓK RÉSZVÉTELE A MÁSODIK GAZDASÁGBAN

A mai Magyarországon — mint ez közismert — az aktív és inaktív népesség többsége egyaránt részt vesz valamilyen mértékben és formában a második gazdaságban. A gazdaság egészén belül a második gazdaság szerepe a mostani — és az ezt megelőző évtizedben is — fokozatosan nőtt, a lakosság munkavégző képességének egyre nagyobb hányada itt hasznosult. A második gazdaság terminológiai kérdéseiről, kialakulásáról, főbb területeiről, kiterjedtségének mértékéről, újratermelődésének mechanizmusairól, valamint a gazdaság egészébe való beilleszkedéséről már számos tanulmány jelent meg eddig, amelyek részletesen elemezték a fenti problémaköröket.

Az alábbi írásban arra vállalkozom, hogy egy mindeddig még kevésbé kutatott népességcsoport — nevezetesen az egyetemi hallgatók — második gazdaságbeli részvételéről pontos információkkal szolgáljak, valamint arra, hogy ezeket az információkat elméleti keretbe rendezzem.[1]

I. Bevezetés

Mielőtt rátérnék a kutatás eredményeinek az értékelésére, szükségesnek látszik annak a kérdésnek a tisztázása, hogy mennyiben tekinthető az egyetemi hallgatók tanulás melletti munkavállalása második gazdaságbeli részvételnek?

Az egyetemi és főiskolai hallgatók a statisztikákban az inaktívnak tekintett népességen (háztartásbeliek, nyugdíjasok, tanulók) belül szerepelnek. A hallgatók elsőrendű feladata a tanulás, az egyetemi diploma vagy főiskolai oklevél megszerzése, amit tulajdonképpen a hallgatói munkavégző képesség kialakítása egyik állomásának is tekinthetünk. A megfelelő szintű tudás megszerzése ugyanis feltétele annak, hogy később immár ténylegesen is a gazdaság aktív tagjaivá váljanak. Másképpen fogalmazva, az egyetemeken és főiskolákon való tanulás a hallgató részéről egyfajta előlegezett munkának vagy "tőkebefektetésnek" is tekinthető, amely csak a tanulmányok befejezése után fog hasznosulni és megtérülni a hallgató számára.[2]

Ha elfogadjuk az előzőekben leírt érvelést, valamint a második gazdaság fogalmáról azt a definíciót, amelyet Gábor R.—Galasi adott,[3] akkor az egyetemi és főiskolai hallgatók tanulás melletti munkavállalásait a hallgatók második gazdaságbeli tevékenységének tekinthetjük.

A hallgatók által a második gazdaságban szerzett jövedelmek a forrásukat tekintve[4] nagyrészt munkán alapultak. A kutatás során alkalmazott módszerből[5] adódóan csak a kifejezetten pénzért történt munkavégzést tudtuk mérni, a nem közvetlenül pénzért végzett munka mérésére nem volt lehetőségünk. Így például nem tudtuk befogni azokat a tevékenységeket, amelyeket a hallgatók önmaguk és/vagy családjuk saját fogyasztására végeztek. Ezenkívül, hasonlóan más munkaerőpiacokhoz, a hallgatók által végzett illegális jövedelemszerző tevékenységek egy részét sem tudtuk befogni, valamint a borravalós munkát vállaló hallgatókhoz áramló láthatatlan jövedelmek nagyságára is csak becsléseink voltak.

A második gazdaságból származó jövedelemszerzés forrása szerint négy tevékenységformát különböztethetünk meg.[6] Nevezetesen az önellátás, a munkaeladás, a munkaerő-eladás és a vállalkozás tevékenység formáját. A hallgatók által vállalt munkák elemzésekor a leggyakrabban a munkaeladás és a munkaerő-eladás tevékenységformákkal találkoztunk. Az önellátás mint tevékenységforma is létezett, de a mérésnek azon a szintjén, amelyet a kutatás során alkalmaztunk — mint az előbb azt már említettem —, ez nem jelent meg. Ez a tény az eredményeinkben csak csekély torzulást jelentett, amelyet adataink értékelésekor figyelembe kellett vennünk, és amelynek a hatására az elemzés során a későbbiekben még kitérek.

A vállalkozással mint tevékenységformával, ahol a munkán alapuló és a járadékszerű jövedelmek valamiféle kombinációjáról van szó, csak néhány esetben találkoztunk a hallgatók által vállalt munkákat elemezve. Az adatfelvétel óta elmúlt időszak alatt viszont már számos új jelenségből arra lehet következtetni, hogy a hallgatók által végzett munkák között ez a tevékenységforma egyre nagyobb arányban lesz fellelhető. Ilyen új jelenség lehet például az is, hogy az MKKE-en néhány éve létrejött "Economix" kisszövetkezetnek, egy ún. "Universitas" szakcsoportja alakult, amelynek elsődleges feladata az, hogy a hallgatók számára felkínált munkaalkalmakat összegyűjtse és kiközvetítse a munkaadók és a munkavállalók között. A szakcsoport vezetését alkotó hallgatói mag — talán 4-5 hallgató — már végezhet külön-külön, de együtt is egy olyan típusú munkát, ami leginkább a vállalkozói tevékenységformával írható le.[7]

A második gazdaságból származó jövedelmek a népesség aktív és inaktív csoportjai döntő többsége számára egyaránt elsősorban kiegészítő jövedelmek. Ez a megállapítás érvényes az egyetemi és főiskolai hallgatókra is. A hallgatói jövedelmek forrásait háromfelé lehet szétválasztani. Az első forrás a szülők pénzbeni és természetbeni támogatása, mely persze igen különböző színvonalú támogatást jelent. (E támogatás forrása egyaránt lehet az első és a második gazdaság is.) A hallgatók jövedelmének második forrása — ezt tekinthetjük a gazdaság szocialista szektorából származó jövedelemnek — a különféle pénzbeli és természetbeni állami támogatások (pl. tanulmányi, szociális, társadalmi ösztöndíjak, kollégium, menza). Közvetett és természetbeni juttatásnak tekinthető a hallgató részére az az állami támogatás is, amelyet a költségvetésből fordítanak — esetünkben — a felsőoktatásra. A hallgatók jövedelmének harmadik forrása, a hallgatók által vállalt munkákból származó jövedelmek, amelyek általában kiegészítő jellegűek, de mint azt később láthatjuk, a hallgatók egyes csoportjainál, az így szerzett jövedelmek az összes jövedelmen belül a legnagyobb súlyú forrást is képezhetik.

II. A második gazdaság kiterjedtségének mértéke a hallgatók körében

Az egyetemi hallgatók második gazdaságbeli részvételének alakulása nem független a második gazdaság egészének a változásaitól. Ez utóbbira egészen az 1960-as évek végéig az volt a jellemző, hogy csak a tevékenységek szűk körére terjedt ki, és az innen származó jövedelmek sem voltak jelentősek. Az 1970-es évek elejétől azonban a második gazdaságban folytatott tevékenységek iránt egyre inkább bővült a kereslet. Ez döntően a lakossági igények megugrására és a lehetőségek kiszélesedésére vezethető vissza. Ennek eredményeként egyre nagyobb mértékű lett a második gazdaság terjedelme, és a tevékenységek köre is kibővült. Ehhez persze az is szükségeltetett, hogy az állami gazdaságpolitika kezdett felhagyni azzal a restriktív jellegű magatartással, amely korábban a második gazdasággal szemben jellemezte.

Körülbelül ettől az időszaktól kezdve lehet megfigyelni a felsőoktatási intézményekben tanuló nappali tagozatos hallgatók számottevő részének többé-kevésbé rendszeres bekapcsolódását a második gazdaságba is. Később — a 80-as évektől kezdődően — a hallgatók tanulás melletti munkavállalásait korlátozó adminisztratív megkötések fellazulásával párhuzamosan, egyre intenzívebbé vált a hallgatók részvétele. Azóta egyre nagyobb arányban találjuk meg a hallgatókat a második gazdaságban — a hallgatók egyes csoport-

jainak a bekapcsolódására ekkor már a rendszeresség a jellemző — amellett, hogy kitágult a hallgatók által végzett tevékenységek köre is, és átalakulóban van a bekapcsolódás jellege is.

A hallgatók tanulás melletti munkavállalását a vizsgálat időpontjában a 11/1980. (VI. 21.) MüM—OM számú rendelet szabályozta. E rendelet lehetővé teszi, hogy a hallgató írásbeli engedéllyel munkát vállaljon, meghatározott havi munkaidőkereten (60 óra) belül. A munkavállalási engedély kiadása csak bizonyos tanulmányi átlageredmény elérése esetén volt lehetséges, de ezt az erre illetékes dékáni hivatalok nem minden esetben vették szigorúan figyelembe. Különben is munkavállalói engedélyre csak abban az esetben volt szüksége a hallgatónak, ha állami vállalattal, szövetkezettel vagy intézménnyel kívánt munkaviszonyt létesíteni. Illegális munkavállalás esetén természetesen nem volt szükség munkavállalási engedélyre, és a munkaidőt sem lehetett szabályozni. Azon hallgató számára pedig, aki esetlegesen nem kapott munkavállalási engedélyt vagy túllépte a havi megengedett munkaidőkeretet, még mindig fennállt a lehetőség, hogy az elvégzett munka ellenértékét fiktív nevekre — pl. egy szintén egyetemista barát nevére — fizettesse ki. Ez esetben azonban jó informális kapcsolatra volt szükség a munkaadó és a munkavállaló hallgató között.

A kutatás során a hallgatók tanulás melletti munkavállalásait három időszakban figyeltük meg: a kérdezést megelőző héten, hónapban és félévben.

Adataink alapján a hallgatókat a munkát vállalás gyakorisága szerint három nagy csoportra különíthetjük el:

1. csoport	24,4%
2. csoport	33,5%
3. csoport	42,1%
összesen:	100,0%

Az első csoportba azokat a hallgatókat soroljuk, akik egyáltalán nem vettek részt a második gazdaságban. A második csoportba tartozó hallgatók viszont éppen ellenkezőleg, gyakran végeztek valamilyen második gazdaságbeli tevékenységet. A harmadik csoportba tartozó hallgatók csak ritkán kapcsolódtak be a második gazdaságba, részvételükre az esetlegesség volt a jellemző.

Az 1. táblázat a második gazdaságban részt vevő hallgatók bekapcsolódásának mértékét jellemzi.

Számításaink szerint[9] a második gazdaságban, a szorgalmi időszak alatt is részt vevő hallgatók átlagosan mintegy havi 30 órát dolgoztak. A munkavállalás időtartamában a nemek szerint mutatkozó eltérésnek (2,5 óra) mintegy

1. táblázat

A szorgalmi időszak alatt munkát vállaló hallgatók havi átlagos munkaideje, az apa összevont társadalmi-foglalkozási csoportja szerint nemenként (csak aktív kereső apák)[8]

A hallgató apjának összevont társadalmi-foglalkozási csoportja	Nem		Összesen
	fiú	lány	
Szellemi	26,7	28,4	27,6 N = 96
Fizikai	31,4	32,7	32,3 N = 63
Összesen	28,0 N = 64	30,5 N = 95	29,5 N = 159

kétszerese figyelhető meg, ha a hallgatók ugyanezen adatait származás szerint elemezzük.

Ugyancsak a számítások szerint a hallgatók által elért órabérek alakulását mutatja be a 2. táblázat.

2. táblázat

A szorgalmi időszak alatt munkát vállaló hallgatók által elért órabérek átlaga az apa összevont társadalmi-foglalkozási csoportja szerint nemenként (csak aktív kereső apák, Ft)

A hallgatók apjának összevont társadalmi-foglalkozási csoportja	Nem		Összesen
	fiú	lány	
Szellemi	64	52	53 N = 96
Fizikai	70	31	43 N = 63
Összesen	66 N = 64	42 N = 95	52 N = 159

Ezek az órabérek — bár ez egyáltalán nem volt meglepő — jóval magasabbak voltak, mint a gazdaság szocialista szektorában a hasonló jellegű munkáért fizetett órabérek, ugyanakkor alacsonyabbak voltak, mint amennyit a felnőtt keresőknek hasonló jellegű második gazdaságbeli munkáért fizettek. A munkavállalás időtartamában nem tapasztaltunk jelentős eltérést nemenként, így azt a különbséget, ami a szorgalmi időszakban munkát vállaló hallgatók havi átlagkereset között mutatkozik (lásd alábbi táblázatot) leginkább az órabérek differenciálódása okozta.

A munkát vállaló hallgatók havi átlagkerese:

lányok	1200.- Ft/hó
fiúk	1800.- Ft/hó
összesen:	1400.- Ft/hó

Nem érdektelen megjegyeznem azt sem, hogy a kérdezést megelőző hónapban a hallgatók második gazdaságbeli tevékenységükkel összesen mintegy negyedmillió forint jövedelmet értek el. Vizsgálatunk adataiból ugyanakkor azt is tudjuk, hogy ugyanezen évfolyam hallgatóinak tanulmányi és szociális ösztöndíja[10] együttesen 325 ezer forint volt egy hónapban, ami csupán 1,3-szerese a hallgatók munkával szerzett jövedelmeinek. A hallgatóknak csak kevéssel több, mint a fele kapott szociális támogatást, amelynek átlagos havi összege 900.- Ft volt. Tanulmányi ösztöndíjban már a hallgatóknak közel kétharmada részesült, ugyanakkor itt az átlagos havi összeg csak kevéssel haladta meg a 600.- Ft-ot. A kétfajta ösztöndíj együttes átlaga is csak mindössze 100.- Ft-tal múlta felül azt az átlagos keresetet, amelyet a munkát vállaló hallgatók elértek.

A hallgatók pénzbeni jövedelmeinek harmadik fő forrása a szülőktől (eltartóktól) kapott támogatás volt.

3. táblázat

Az MKKE nappali tagozatos hallgatóinak megoszlása a kérdezést megelőző hónapban a szülőktől (eltartóktól) kapott pénzbeni támogatás nagysága szerint

Szülői támogatás havi összege (Ft)	%	Szülői támogatás átlaga (Ft/hó)
— 1000	44,0	560
1001 — 2000	25,9	1620
2001 —	7,5	3500
Nem kapott	22,6	—
Összesen	100,0 (N = 375)	1200

A pénzbeni szülői támogatások együttesen megközelítették a 350 ezer Ft-ot egy hónapban, átlagosan pedig az 1200.- Ft-ot azoknál a hallgatóknál, akik részesültek ilyenben.

Összevetve a hallgatók különböző forrású pénzbeni jövedelmeinek nagyságát, a hallgatók pénzbeni jövedelmeinek megoszlása:

szülőktől:	40%
ösztöndíjak:	35%
második gazdaság:	25%
összesen:	100%

Azt láthatjuk, hogy a szülőktől kapott támogatás aránya a legnagyobb. Ennél kicsit kisebb a különböző ösztöndíjak aránya, tehát az állami támogatás a hallgatók pénzbeni jövedelmeinek csak mintegy az 1/3-át fedezi. A hallgatók munkával szerzett jövedelmei kevéssel több, mint egynegyedét teszik ki a hallgatók összes pénzbeni jövedelmeinek, így a három jövedelemforrás közül ez a legkisebb, bár egyáltalán nem jelentéktelen.[11]

Ugyanakkor -- véleményem szerint -- már a kutatás időpontja óta eltelt időszak alatt is változtak a hallgatók pénzbeni jövedelmeinek belső arányai, nevezetesen a szülőktől kapott támogatás és az ösztöndíjak aránya csökkent, a hallgatók munkával szerzett jövedelmeinek aránya pedig megnőtt. Közismert ugyanis, hogy a hallgatók ösztöndíjainak reálértéke az elmúlt évek során fokozatosan csökkent, egyáltalán nem tudott lépést tartani az egyre növekvő mértékű inflációval, és egyelőre nem mutat semmiféle jel arra, hogy ez a folyamat megállna.

A szülőktől kapott pénzbeni támogatás mértéke sem emelkedhetett számottevően, hiszen a szülőknek is egyre inkább meg kell nézniük, hogy mire költik el a pénzüket. Ezzel egyidejűleg azonban vélhetően növekedett a szülői támogatás abszolút értékeinek a szórása, ami azt jelenti, hogy a hallgatók egy részénél a szülői támogatás mértéke lépést tudott tartani vagy meg is tudta haladni a megélhetési költségek növekedésének ütemét, másoknál viszont ez a támogatási forma teljesen megszűnhetett és a hallgató csak az ösztöndíjaira és saját keresetére támaszkodhat. Így ha a hallgató növelni kívánja a pénzbeni jövedelmét, a legkisebb ellenállást valószínűleg a tanulás melletti munkavállalással szerzett jövedelmek irányában fogja tapasztalni, ugyanis a leggyorsabban és legnagyobb mértékben csak ezen az úton lesz képest jövedelmét növelni.

Összegezve az eddig leírtakat a hallgatók tanulás melletti munkavállalásainak mértékéről, a következő megállapításokat tehetjük:

-- a hallgatóknak jelentős hányada vesz részt a második gazdaságban valamilyen formában többé-kevésbé rendszeresen;

-- a hallgatók munkával szerzett jövedelmei jelentős és egyre növekvő hányadát képezik a hallgatók összes pénzbeni jövedelmeinek, számottevő kiegészítő jövedelemhez jutnak hozzá ezáltal;

— a hallgatók egyes csoportjai rendszeresen és igen intenzíven vesznek részt a második gazdaságban, számukra az itt megszerzett jövedelmek ma már egyre gyakrabban megélhetési forrást, nem pusztán kiegészítő jövedelmet jelentenek.

III. A hallgatói munkaerőpiac jellemzői

1. A hallgatók által vállalt alkalmi munkák piaca

A további elemzés érdekében szükségesnek látszik körülhatárolni és jellemezni a munkaerőpiac[12] azon szegmentumát, ahol az egyetemi hallgatók megjelennek, és ahol a munkák elosztása megtörténik. A munkák elosztása itt is leírható munkaerőpiaci folyamatként, hiszen termelőeszközökkel nem rendelkező szabad emberek értékesítik munkaerejüket, a hallgatók munkavállalásának adminisztratív korlátozása csak minimális, az elkülönült munkaadók önállóan döntenek az alkalmazás feltételeiről, valamint a munkavégzés pénzért történik. A szakirodalom alapvetően kétféle munkaerőpiacot különböztet meg, szabályos és szabálytalan munkaerőpiacot. Ez utóbbi legfőbb jellemzője, hogy nem biztosít rendszeresen jövedelmet és foglalkoztatottságot a munkavállaló számára, ezért alkalmi munkaerőpiacnak is szokás nevezni. A hallgatók által vállalt munkák ezek szerint a szabálytalan munkaerőpiac fogalmába tartoznak.

Ezek után a hallgatók által vállalt munkák "elnagyolt" tipizálását szükséges elvégezni. Elsődlegesen a fizikai és szellemi munkákat kell szétválasztani, a fizikai munkákon belül pedig használhatónak tűnik az ipari, mezőgazdasági és szolgáltató jellegű munkák elkülönítése. Ezenkívül még fontos megkülönböztetés lehet a munka magán és nem magán jellege, azaz hogy a munkaadó az állami vagy a magán szektorból került-e ki. A szellemi munkákon belül az előzetes tapasztalatok alapján a következő bontást célszerű alkalmazni esetünkben: az egyetemi tanulmányokhoz kapcsolódó, illetve nem kapcsolódó bonyolult, illetve egyszerű szellemi munka.[13]

A vizsgált időszakokban a hallgatók körülbelül fele-fele arányban végeztek fizikai, illetve szellemi munkát. A fizikai munkák egynegyede ipari jellegű, egytizede mezőgazdasági jellegű, jóval több mint a fele pedig szolgáltató jellegű volt.

A szellemi munkákon belül a hallgatók másfélszer nagyobb arányban végeztek bonyolult szellemi munkát, mint egyszerű adminisztratív jellegűt.

Összefoglalva az ebben a pontban eddig leírtakat, azt mondhatjuk, hogy a hallgatók által vállalt munkák piaca több rész- (alkalmi) munkaerőpiacból tevődik össze, amelyek közül a legjellemzőbbek a következők: ipari jellegű

4. táblázat

A hallgatók által a vizsgált időszakokban vállalt munkák megoszlása a munka jellege szerint (%)

	A munka jellege	%
Fizikai	Ipari	11,8
	Mezőgazdasági	4,6
	Szolgáltató	28,6
	K.m.n.	3,2
	Összesen	48,2
Szellemi	Egyszerű	21,0
	Bonyolult	30,8
	Összesen	51,8
	Mindösszesen	100,0 (N = 440)

fizikai alkalmi munkák piaca; szolgáltató jellegű fizikai alkalmi munkák piaca; egyszerű, adminisztratív jellegű szellemi alkalmi munkák piaca; bonyolult szellemi alkalmi munkák piaca.

2. A hallgatók munkavállalási "stratégiái"[14]

A következőkben a különböző alkalmi munkaerőpiacon részt vevő hallgatók munkavállalási "stratégiáit" elemezzük, de még mielőtt erre rátérnénk, csak felsorolásszerűen sorra vesszük azokat a tényezőket, amelyek az összes hallgatót befolyásolják munkavállalási "stratégiáiknak" kialakításakor.

— A hallgató anyagi helyzete, ugyanis ha a hallgató valamilyen oknál fogva nem rendelkezik elegendő anyagi erőforrással a szokott színvonalú fogyasztásának a kielégítéséhez, akkor ez arra kényszerítheti, hogy pl. tanulás melletti munkavállalással egészítse ki azt.

— A családi minta, ami alatt azt értem, hogy a hallgató tágabb családjában mennyire van jelen vagy nincs jelen a "vállalkozói szellem", illetve az mennyiben öröklődött át a hallgatóba.

— A hallgatói lét sajátossága, ami azt jelenti, hogy a hallgatók példátlanul nagy szabadságfokkal rendelkeznek időbeosztásuk kialakításakor.

Az előzőekben leírtakat is figyelembe véve a különböző alkalmi munkaerőpiacon részt vevő hallgatók munkavállalási "stratégiáiról" a következőket mondhatjuk:

Az ipari jellegű nehéz fizikai alkalmi munkák piacán részt vevő fiú hallgatók munkavállalásai "stratégiáira" kevés eltéréssel a jövedelemérdekeltségű bérmunkás munkavállalói magatartás a jellemző. Ez azt jelenti, hogy a hallgatók fizikai erejük eladásával a lehető legrövidebb idő alatt a lehető legmagasabb jövedelem elérésére, azaz a jövedelmek maximalizálására törekedtek.

K: "Milyen munkát végzel a tanulás mellett?"

V: "Építkezéseken szoktunk dolgozni a szobatársammal, ő ismert egy kőművest, és annál dolgozunk, ha úgy van, sokszor hétköznap is. Negyven-ötven forintot szokott adni óránként, attól függően, hogy a kőműves mit tudott kialkudni az építtetővel.

Hát nem mondom, hogy könnyű, sokszor 12-13 órát is dolgozunk egy nap, de hát mindenképpen megéri, hisz egy hétvégén összejön egy ezres."

K: "Miért éppen építkezésen dolgozol, mégis mitől függ ez?"

V: "A pénztől, semmi mástól, ezek alkalmi fizikai munkát, itt nincsen szó arról, hogy az önmegvalósítás a munkában mennyire jelentkezik, egyszerűen a pénz dönt, az ember nem válogat, a lényeg az, hogy jól megfizessék." (Kollégista fiú, apja szakmunkás egy vidéki gyárban.)

A szolgáltató jellegű fizikai munkát végző hallgatók munkavállalási "stratégiáin" belül kétfajta "stratégiát" kell elkülönítenünk, attól függően, hogy a hallgató borravalós vagy nem borravalós munkát végzett. Ugyanis a borravalós munkát vállaló hallgatókat hasonló motívumok vezérlik, mint az építkezéseken dolgozó hallgatókat.

A szolgáltatás jellegű fizikai munkát végző hallgatók másik csoportja nem borravalós munkát végzett, főleg a szorgalmi időszak alatt. Tipikusan ilyen jellegű munka volt az egyetemi klubok által szervezett rendezvényeken való rendezői munka. Az ezt a fajta munkát vállaló hallgatók munkavállalási "stratégiáira" a bruttó jövedelemérdekeltség a jellemző. A munkáért kapott jövedelmen túl a hallgató azt a kiadást is megtakarítja (pl. a jegy ára), amit azért kellene fizetni, hogy a rendezvényen részt vehessen.

K: "Milyen munkát végzel a tanulás mellett?"

V: "Általában két meló lehetőség van, vagy a koleszon belüli ismerőseinktől kőműves trógerolást keresek, ezt egy-két napig szeretem is, nem rossz dolog az, megfelelő áron napi 500-600 forintért megy csak el az ember, vagy néha rendezgetek a klubban egy esete 300 forintért. Ez órabérben sokkal rosszabbul fizet, de ott általában jól érzi magát az ember és lazább is." (Kollégista fiú, apja értelmiségi egy vidéki nagyvárosban.)

Az egyszerű adminisztratív jellegű szellemi munkák piaca nagyon hasonlatos a társadalomtudományi kutatásokhoz kapcsolódó alkalmi nem fizikai segéd- és betanított munkák piacához.[15] Így az ilyen jellegű munkát végző hallgatók munkavállalási "stratégiáira" szintén a bruttó jövedelemérdekeltségű bérmunkás munkavállalói magatartás a jellemző. A szerző szerint[16] "A bruttó jövedelemérdekeltség azt jelenti, hogy a munkavállaló hajlamos rosszabb fajlagos jövedelmű munkát is vállalni, ha ilyen módon összességében nagy jövedelemre tehet szert. Ez a magatartás akkor válik tipikussá egy munkaerőpiacon, ha a munkavállaló rossz alkupozícióban van."

K: "Dolgoztál-e az elmúlt hónapban?"

V: "A piacszervezés tanszéknek csináltam egy kérdőíves feldolgozást, ilyen háztartás-statisztikai dolog volt, családokhoz kellett járni. Aztán a csoporttársaimmal szintén egy ilyen kérdőíves dolognak a feldolgozását csináltam. Hát ez sokkal nehezebb munka volt, hát úgy nehezebb, hogy szi-szifuszi, és ideg-munka, mert rettentő sok bajunk volt vele, ez ilyen strigulázás volt, aztán meg se fizették a végén. Harminc kérdés volt egy kérdőíven, aztán azt többféleképpen kellett csoportosítani, összesíteni már kérdés szerint, szóval ez sziszifuszi munka volt, és valami negyven-ötven forintot fizettek kérdőívenként."

K: "Miért vállaltad el mégis ezt a munkát?"

V: "Időm van rá, de fontosabb az, hogy otthonról kevés támogatást kapok, és valamiből élni kell."

(Kollégista lány, apja szakmunkás egy tsz-ben.)

A bonyolult szellemi munkát végző hallgatók munkavállalási "stratégiáit" célszerűnek látszik aszerint elkülöníteni, hogy a végzett munka kapcsolódott-e a hallgató tanulmányaihoz, avagy nem. Ezek szerint a tanulmányokhoz nem kapcsolódó bonyolult szellemi munkát végző hallgatókra a jövedelemérdekeltségű bérmunkás munkavállalói magatartás volt a meghatározó.

K: "Hány tanítványod van jelenleg?"

V: "Ez mindig változó, most éppen egy pilótát tanítok angolra."

K: "Mennyiért adsz egy órát?"

V: "120 Ft-ért adok egy órát, de két órát adok egyszerre, azaz kétszer háromnegyed órát, ha akarja, tartunk öt perc szünetet, ha akarja, nem. Én megyek hozzá, ezért 120 Ft, mert csak 100-at kértem volna.

A srác nyáron kimegy Angliába nyelvgyakorlatra, amit zsebből kifizetett az apukája, valami kétszáz dollárt."

(Budapesti lakos lány, apja értelmiségi.)

Az egyetemi tanulmányokhoz kapcsolódó bonyolult szellemi munkát végző hallgatók munkavállásai "stratégiáiban" keveredett a jövedelemérdekeltség, a feladat érdekessége, a munka során szerzett ismeretek hasznosíthatósága és a létrejövő kapcsolatok későbbi hasznossága. Annak ellenére, hogy ezekkel a munkákkal igen magas órabéreket lehetett elérni, a munkavállalás motívuma elsősorban nem a megszerezhető jövedelem nagysága volt.

K: "Milyen munkát vállalsz az egyetem mellett?"

V: "Tolmácsolást szoktam vállalni, van egy kapcsolatom a szakmai gyakorlatból kifolyólag az MM-ban, és akkor, ha valami vendég jön, 1-2 napra bemegyek és tolmácsolok, vagy idegenvezetek oroszul vagy angolul. Így igen nagy összegeket le tudok akasztani, most novemberben volt a legutolsó ilyen alkalom, és kétezer-ötszáz forintot kerestem abban a hónapban. Egyébként fordítani is szoktam."

K: "Mennyiért szoktál fordítani?"

V: "Ez változó, attól függ, hogy az egyetemnek az adott munkára mennyi pénze van, oldalanként 26—40 Ft-ig terjed, de ezekre még különböző pótlékok jönnek."

K: "Miket szoktál fordítani?"

V: "Angol nyelvű politikai szakszövegeket. Szerencsém is van, mert fordítottam majdnem egy évig egy könyvet, nemcsak egyedül én, hárman vagy négyen csináltuk, de pl. én ebből fogom írni a diplomámat."
(Budapesti lakosú fiú, apja értelmiségi.)

3. A hallgatói munkaerőpiac keresleti oldala

A hallgatói munkaerőpiac keresleti oldalának jellemzőit is célszerűnek látszik az egyes munkaerőpiacokon külön-külön megvizsgálni.

Az ipari jellegű nehéz fizikai alkalmi munkák munkaerőpiacának keresleti oldalára elsősorban a munkahelyek instabilitása és idényjellege, másodszor a munkák informális csatornákon történő elosztása, ebből következően oligopolisztikus belső munkaerőpiac kialakulása, harmadsorban a magán szektor teljes térnyerése, valamint az illegalitás a jellemző.

A szolgáltató jellegű fizikai munkák alkalmi munkaerőpiacának keresleti oldalát is célszerű — mint azt tettük korábban is — kettéválasztani aszerint, hogy borravalós vagy nem borravalós munkáról van-e szó.

A nem borravalós szolgáltató jellegű fizikai munkákra elsősorban a munkahely stabilitása és területi koncentráltsága, másodsorban a monopolisztikus belső munkaerőpiac alakulása, harmadsorban a munkák formális utakon való elosztása és a legalitás a jellemző.

A borravalós szolgáltató jellegű fizikai munkák keresleti oldalára elsősorban a munkahely instabilitása és az állami, valamint a magán szerktor keveredése, másodsorban a munkák monopolizálására való törekvés (anélkül, hogy belső munkaerőpiacok létrejönnének), harmadsorban a munkák informális csatornákon való elosztása, negyedsorban a területi szétszórtság a jellemző.

Az egyszerű adminisztratív jellegű szellemi munkák alkalmi munkaerőpiaca — mint ahogy azt a hallgatók munkavállalási "stratégiáinak" az elemzésekor már jeleztük — nagymértékben hasonlatos a társadalomtudományi kutatásokhoz kapcsolódó nem fizikai segéd- és betanított munkák alkalmi munkaerőpiacához. Ebből adódóan ezen munkaerőpiac keresleti oldalának jellemzői, néhány módosulástól eltekintve megegyeznek a Sík Endre[17] által leírt jellemzőkkel. Így a munkahelyek instabilak és kampányszerűen léteznek, kiegészítve azzal, hogy a munkaadók az állami intézményeken kívül állami vállalatok is lehetnek. Itt is érvényesül az állami erőforrásoktól való nagymértékű függés. A belső munkaerőpiacok a hallgatói munkaerőpiacon talán kevésbé elterjedtek, mert a hallgatóknak nincs elegendő idejük, hogy ezeket a belső munkaerőpiacokat létrehozzák.

A bonyolult szellemi munkák alkalmi munkaerőpiaca keresleti oldalának a vizsgálatát célszerű kettéválasztani aszerint, hogy magánszemély vagy állami intézmény, illetve vállalat a munkaadó.

Eszerint a magán jellegű bonyolult szellemi munkák alkalmi munkaerőpiacának a keresleti oldalára a munkahely instabilitása, a munkák főként informális csatornákon keresztül való elosztása és a munkahely területi szétszórtsága a jellemző.

A nem magán jellegű bonyolult szellemi munkák alkalmi munkaerőpiacának keresleti oldalára szintén a munkahelyek instabilitása, az állami erőforrások szűkössége, a munkák monopolizálására való törekvés, azok informális csatornákon át való elosztása és a területi koncentráltság a jellemző.

4. A hallgatói munkaerőpiac kínálati oldala

A hallgatói munkaerőpiac kínálati oldala elsősorban a következők szerint rétegeződik:

— a hallgatók nem szerinti megoszlása és
— a hallgató apjának foglalkozása szerint.

A magyar felsőoktatásnak az egyes képzési szinteken és a különböző tagozatokon való belső rétegződését[18] még kifinomultabbá teszi az egyes intézményeken belüli rétegzettség. Ezt érzékelteti az 5. táblázat.

5. táblázat

Az MKKE nappali tagozatán tanuló hallgatók megoszlása az apák összevont társadalmi-foglalkozási csoportja szerint, szakonként
(csak aktív kereső apák, %)

Szakok / A hallgató apjának összevont társadalmi-foglalkozási csoportja	Terv-gazdaságí	Nemzetközi	Külkereskedelmi	Közlekedési	Ipar	Belkereskedelmi	Mezőgazdaságí	Pénzügy	Összesen
1. Vezető állású	44,6	45,4	28,8	38,7	30,4	28,3	10,5	19,0	29,8
2. Értelmiségi	33,4	27,3	40,0	16,1	17,1	13,0	26,3	13,5	23,8
3. Egyéb szellemi	5,5	9,1	11,3	6,5	8,5	8,7	5,3	10,8	8,9
4. Kvalifikált fizikai	5,5	18,2	17,5	29,1	32,8	39,1	15,8	40,6	26,9
5. Kvalifikálatlan fizikai	5,5	—	1,2	3,2	7,0	8,7	21,0	8,0	5,8
6. Mezőgazdasági fizikai	—	—	—	—	—	—	15,8	2,7	1,3
7. Önálló	—	—	1,2	3,2	2,8	2,2	5,3	2,7	2,2
8. Egyéb	5,5	—	—	3,2	1,4	—	—	2,7	1,3
Összesen	100,0 (N = 18)	100,0 (N = 22)	100,0 (N = 80)	100,0 (N = 31)	100,0 (N = 70)	100,0 (N = 46)	100,0 (N = 19)	100,0 (N = 37)	100,0 (N = 323)
1 + 2	78,0	72,7	68,8	54,8	47,5	41,3	36,8	32,5	53,6

A táblázat adataiból látható, hogy a különböző presztízsű[19] és színvonalú képzést adó egyes szakokon tanuló hallgatók szüleinek foglalkozási összetétele szisztematikusan eltér egymástól, mégpedig úgy, hogy a magas presztízsű szakokon a legmagasabb a vezető állásúak és értelmiségiek gyermekeinek az aránya, míg az alacsony presztízsű szakokon a legalacsonyabb.

— A hallgatók állandó lakóhelyeinek különbségei.

6. táblázat

Az MKKE nappali tagozatán tanuló különböző társadalmi származású hallgatók megoszlása a hallgató eltartójának állandó lakóhelye szerint (csak aktív keresők, %)

Az eltartó állandó lakóhelye / Eltartó összevont társadalmi-foglalkozási csoportja	Budapest	Vidéki város	Község	Összesen
1. Vezető állású	60,4	30,2	9,4	100,0 (N = 96)
2. Értelmiségi	62,3	28,6	9,1	100,0 (N = 77)
3. Kvalifikált fizikai	31,0	29,9	39,1	100,0 (N = 87)
4. Kvalifikálatlan fizikai	8,7	4,4	86,9	100,0 (N = 23)
5. Egyéb	27,5	50,0	22,5	100,0 (N = 40)
Összesen	45,2	30,3	24,5	100,0 (N = 323)

E szempontból két hallgatói csoportra érdemes felhívni a figyelmet. Az egyik csoportba azok a vezető állású és értelmiségi szülők gyermekei tartoznak, akik szüleinek állandó lakóhelye a fővárosban volt. Ezen hallgatók esetében a társadalmi és területi előnyök halmozódása figyelhető meg. A hallgatók másik csoportjánál az előbb vázolt tendencia az ellenkező előjellel és még nagyobb erősséggel ragadható meg. E csoportba azon hallgatók tartoznak, akiknek a szülei kvalifikálatlan vagy mezőgazdasági fizikai munkát végeztek és az állandó lakóhelyük községben volt. Ebben az esetben tehát a területi és a társadalmi hátrányok halmozódása érhető tetten.

— A hallgatók iskolai végzettség szerinti megoszlása.

Adataink szerint a hallgatók háromnegyede gimnáziumi érettségivel került az egyetemre, a szakközépiskolások pedig kizárólag szakirányú, azaz közgazdasági szakközépiskolában érettségiztek. A gimnazisták nagy része valamilyen — többségében humán — tagozatos osztályba járt.

IV. A hallgatói munkaerőpiac szegmentumai

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy a "szabálytalan munkaerőpiac" keresleti és kínálati oldalait valamilyen módon összekapcsoljam, és hogy e "szabálytalan munkaerőpiac" részpiacait (szegmentumait) valamiképpen körülhatároljam. Az eddigi elemzések megmutatták, hogy az egyetem egyes szakjain tanuló hallgatók szüleinek foglalkozási összetétele milyen jelentős mértékben eltér egymástól, a hallgatók munkavállalása "stratégiái" milyen nagy mértékben különböznek, valamint hogy a hallgatók által vállalt munkákat tipizálva, milyen sajátos jellegű munkafajtákat tudtunk elkülöníteni.

Mindezek tudatában a következő kérdést tehetjük fel: Találhatunk-e szisztematikus eltérést a különböző társadalmi státusú hallgatók tanulás melletti munkavállalásainál, és ha igen, milyen típusú és intenzitású eltérések ezek?

A 7. táblázat adatai szerint az egyetemi hallgatók tanulás melletti munkavállalásait vizsgálva szisztematikus tendencia van arra, hogy az egyetem magas presztízsű szakjain tanuló hallgatók közül a szellemi foglalkozású

7. táblázat

A vizsgált időszakban a hallgatók által vállalt munkák számának megoszlása nemenként, az apa összevont társadalmi-foglalkozási csoportja és a végzett munka jellege szerint (csak aktív kereső apák, %)

A hallgató apjának összevont társadalmi-foglalkozási csoportja	A végzett munka jellege*						Összesen
	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	
Szellemi fiú	19,7	5,1	28,2	2,6	15,4	29,0	100,0 N = 117
Szellemi lány	1,7	2,6	26,7	2,6	22,4	44,0	100,0 N = 116
Fizikai fiú	25,9	5,5	25,9	5,6	14,8	22,3	100,0 N = 54
Fizikai lány	3,4	9,0	28,1	2,2	30,3	27,0	100,0 N = 89
Összesen	11,2	5,3	27,4	2,9	21,0	32,2	100,0 N = 376

*A végzett munka jellege: I. Ipari jellegű fizikai
II. Mezőgazdasági jellegű fizikai
III. Szolgáltató jellegű fizikai
IV. Fizikai k.m.n.
V. Egyszerű szellemi
VI. Bonyolult szellemi

szülők gyermeki nagyobb arányban vállalnak szellemi, azon belül is a nagyobb tudást és szakértelmet kívánó bonyolult szellemi munkát, mint az egyetem alacsonyabb presztízsű szakjain tanuló fizikai foglalkozású szülők gyermekei. Másképp fogalmazva, azt állíthatjuk, hogy a különböző hallgatói alkalmi munkaerőpiacokon részt vevő hallgatók szüleinek foglalkozási összetétele szisztematikusan eltér egymástól, mégpedig úgy, hogy a valamilyen speciális ismeretet, önálló gondolkodást igénylő, és már az egyetemi tanulmányok során hasznosítható tapasztalatot adó bonyolult szellemi munkák vállalása gyakoribb a magasabb társadalmi státusú, elsősorban vezető állásúak és értelmiségiek gyermekeinél.

A hallgatók munkavállalási "stratégiáinak" elemzése után ismertté vált, hogy az egyes hallgatói alkalmi munkaerőpiacon részt vevő hallgatók milyen jelentős különbségű munkavállalási "stratégiákkal" bírnak. Ennek ismeretében most már kísérletet tehetünk arra, hogy a hallgatói munkaerőpiac részpiacait, szegmentumai lehatároljuk.

Bonyolult szellemi munka a hallgatók által vállalt munkák mintegy 1/3-a volt. Ilyen jellegű munkát leginkább városban — azon belül is főként a fővárosban — lakó vezető állásúak és értelmiségiek gyermekei, elsősorban lány hallgatók vállaltak, akik rendelkeztek valamilyen jól hasznosítható speciális ismerettel (pl. valamilyen nyelv magas fokú ismeretével). Az ilyen jellegű munkát végző hallgató számára nagy előnyt jelentett az, hogy végső soron igen gyakran a tanulmányaihoz kapcsolódó munkát végzett, és így az itt szerzett tapasztalatait hasznosítani tudta, azaz szakmailag is profitálhatott az elvégzett munkából. A munkavállalás motívuma is elsősorban nem a megszerezhető jövedelem nagysága volt, hanem inkább a feladat érdekessége, a munka során szerzett ismeretek hasznosíthatósága, vagy a létrejövő informális kapcsolatok későbbi hasznossága. Ezen hallgatók szisztematikusan az egyetem magas presztízsű szakjairól kerültek ki. A hallgatókkal készült interjúkból az is kiderült, hogy ezen munkák elosztása döntő módon informális csatornákon keresztül történt, és a hallgatók egy része a szülők pozíciója és ismeretségei révén került előnyös helyzetbe a munkavállalás során. Így a hallgatóknak csak egy igen jól körülhatárolható köre végzett ilyen jellegű munkát, akik számára az innen származó jövedelem, sokszor a szülőktől való anyagi függetlenséget jelentette. Ez a függetlenség azonban legtöbbször nem a primér szükségletre vonatkozott, hanem más, nem elsődleges fontosságú szükséglet magas szintű kielégítésére.

A szolgáltató jellegű fizikai munka majdnem 1/3-a volt a hallgatók által vállalt munkáknak. Az ilyen jellegű munkák vállalása egyformán jellemző volt

mindkét nemre, és majdnem egyformán jellemző volt a különböző társadalmi státusú hallgatókra. A munkák elosztása itt főként már formális utakon keresztül történt, bár egyes jól jövedelmező munkák hallgatók általi monopolizálására is találtunk példát. A munkavállalás motívumai is igen eltérőek voltak, sok hallgató például azért vállalt az e kategóriába sorolt, és tipikusnak tekinthető egyetemi rendezvényeken való rendezői munkát, mert így még pénzt is kapott azért, ahova egyébként is eljött volna. Az ilyen munkát végző hallgatókat az egyetem minden egyes szakán találtunk, bár a magas presztízsű szakokon tanuló hallgatókra kevésbé volt jellemző, mint a más szakokon tanuló hallgatókra.

Egyszerű adminisztratív jellegű szellemi munka a hallgatók által vállalt munkák több mint 1/5-e volt. Az ilyen jellegű munkák vállalása inkább a női hallgatókra volt jellemző, de elsősorban már az olyan fizikai foglalkozású szülők gyermekeire, akiknek állandó lakóhelye vidéki városban vagy községben volt, és az egyetem nem magas presztízsű szakjain tanultak. A munkák elosztására itt egyaránt jellemző az informális és a formális út, a jobban jövedelmező munkákhoz azonban itt is döntően informális csatornákon keresztül jutottak hozzá a hallgatók. A munkavállalás motívuma itt egyértelműen az elérhető jövedelem volt, annak ellenére, hogy ez nem mindig állt arányban a beléfektetett munka mennyiségével. A hallgatók előbb említett köre azonban mégis rákényszerült ezen munkák elvállalására, mert részint a majdani jól jövedelmező munka elnyerése reményében tették ezt, résztint valamiféle speciális ismeret hiányában nem volt számukra más, viszonylag kötetlenül végezhető nem fizikai munka.

Ipari jellegű fizikai munka a hallgatók által vállalt munkák kicsivel több mint 1/10-e volt, amelyet szinte kizárólag csak fiú hallgatók végeztek, és akik között a fizikai foglalkozású szülők gyermekei erősen felülreprezentáltak voltak. A hallgatók evvel a munkával igen magas kereseteket érhettek el viszonylag rövid idő alatt, de a munkaadó számára is sok előnyt jelentett a hallgatók alkalmazása. Ugyanis a hallgatók munkavállalása legtöbbször illegálisan történt, éppen ezért a hallgatói átlagkeresetekhez képest jól megfizették őket, de még így is kevesebbet kaptak, mint amennyiért más felnőtt alkalmi munkások elvállalták volna ugyanazt a munkát.

A munkaadó ezenkívül az illegális munkavállalásból következően adót sem fizetett a hallgatók után, ami számára a megtakarított bérösszegen felül újabb extraprofitot biztosított. A munkák elosztása csak informális utakon történt, így a különösen jól jövedelmező munkák egyes hallgatók általi mono-

polizálása is törvényszerű volt. A munkavállalás motívuma kizárólag az elérhető jövedelem nagysága volt.

Különösen érvényes volt ez azon kollégiumban vagy albérletben lakó fizikai foglalkozású szülők gyermekeire, akik így próbálták meg a szorgalmi időszak alatt a szülőktől való anyagi függőséget megszüntetni vagy a minimálisra korlátozni. Számukra a második gazdaságból származó jövedelem már nem kiegészítő, hanem elsődleges jövedelemforrás volt. Más szóval, ők alkották azt a hallgatói csoportot, akik saját magukat tartották el az egyetemi évek alatt. A munka jellegéből következően itt figyelhettük meg legerősebben a munkavállalás gyakoriságánál a szezonitás módosító szerepét is, hiszen ezen munkák iránt a kereslet késő ősztől kora tavaszig általában szünetelt.

Természetesen a munkát vállaló hallgatók nemcsak egyféle munkát végeztek, a hallgatók egy része többféle munkát is vállalt egyszerre. Arányuk a munkát vállaló hallgatók között azonban nem volt jelentős, a hallgatók egy adott időszak folyamán rendszerint csak egy típusú munkát végeztek. Ha vállaltak is emellett még más jellegű munkát, azt általában csak kiegészítésképpen tették. Tipikusan ilyen jellegű munka volt a szorgalmi időszak alatt a szolgáltató jellegű fizikai munka (pl. egyetemi klubokban való rendezés).

Így az előzőekben leírt és tiszta típusoknak nevezhető szegmentumok mellett léteztek átmenetek is, amelyek a tiszta típusú szegmentumokkal együtt alkotják a hallgatói alkalmi munkaerőpiac egészét.

V. Összegzés

A hallgatók második gazdaságbeli részvételének, valamint a hallgatói munkaerőpiac politikai-gazdasági-társadalmi helyzetének, szerepének a megítélése nem választható el a második gazdaság egészének a helyzetétől.

A vizsgálat időpontjában a második gazdaságbeli tevékenységek nagy részére az volt a jellemző, hogy különböző mértékben integrálódtak az első gazdaságbeli tevékenységek közé. A második gazdaságbeli tevékenységek köre kitágult, ugyanakkor a tevékenységek, valamint az innen származott jövedelmek többsége legálissá vált. A második gazdaság tevékenységeiben a felnőtt — egy kisebbmértékben a nem felnőtt — népesség aktív és nem aktív részének többsége egyaránt részt vesz. Ezzel együtt változott a hallgatók második gazdaságbeli részvétele is. A mai helyzetet már az jellemzi, hogy a hallgatói munkaerőpiac keresleti és kínálati oldala egyensúlyának elősegítéséhez különböző szervezetek jöttek létre. A hallgatók nagy része él is a lehető-

ségeivel, sokan vállalnak különféle munkákat a tanulmányaik mellett, nem is csekély arányban kiegészítve ezzel pénzbeni jövedelmeiket.

A hallgatói munkaerőpiac — mint azt láthattuk — nem egy, hanem több alkalmi munkaerőpiacból állt össze. A hallgatók ezeken az alkalmi munkaerőpiacokon hol kisebb, hol nagyobb teret mondhattak maguknak, de egyik alkalmi munkaerőpiacon sem voltak képesek teljes mértékben uralni az adott piacot. Az egyes alkalmi munkaerőpiacokon piaci pozíciójukat számos tényező erősítette; például az, hogy a hallgatók nagyfokú szabadsággal rendelkeznek időbeosztásuk kialakításában. Ugyanakkor számos tényező gyengítette is a piaci pozíciójukat, pl. gyakorlatlanság a munkavégzéskor, tapasztalatlanság a szerződések megkötésekor. Az, hogy egyes munkaerőpiacon rövid ideig előnyösebb-e vagy fordítva, hátrányosabb helyzetbe kerültek-e az adott munkaerőpiac tartós munkavállalóival szemben, attól függött, hogy az adott munkaerőpiacon megjelenő munkaadó milyen szempontokat részesített előnyben.

Azok az alkalmi vagy másképp "szabálytalan" munkaerőpiacok, amelyeken a hallgatók is részt vesznek, igen jól illeszkednek a népgazdaság munkaerőpiacaiba. Ezekre az alkalmi munkaerőpiacokra, ha periodikusan is, de szükség van, mert olyan jellegű keresletet lehet így kielégíteni, amelyre másképp nem nyílna mód.

A vizsgálat időpontja óta eltelt időszak alatt a hallgatók közül vélhetően még többen és egyre nagyobb mértékben vesznek részt a második gazdaságban valamilyen formában. Ez egyrészt eredménye annak, hogy a második gazdaság tevékenységi formái folyamatosan bővülnek, és egyre több lehetőség nyílik a bekapcsolódásra. De másrészt következménye annak is, hogy a hallgatók — legalábbis egy részük — egyre inkább rákényszerülnek arra, hogy részt vegyenek a második gazdaságban, pénzbeni jövedelmeiket ezáltal is növelve. A hallgatói ösztöndíjak ugyanis már a vizsgálat időpontjában sem szolgáltak elégséges forrásul a megélhetéshez, és mivel sokkal kisebb ütemben növekednek, mint a megélhetési költségek, ez a szakadék az azóta eltelt idők során folyamatosan növekedett. Az oktatási tárca irányítói azonban némileg képmutató módon úgy tettek és tesznek, mintha az ösztöndíjakból meg lehetne élni, és a hallgatók nem kényszerülnének arra, hogy a tanulás mellett dolgozzanak is. A hallgatók munkavállalását különböző adminsztratív eszközökkel igyekeztek és igyekeznek korlátozni, amelyek azonban a céljaikkal ellentétes hatást érnek el, azaz diszfunkcionálissá válnak. A hallgatók ugyanis a korlátozások ellenére is egyre többet dolgoznak a tanulmányaik mellett, mert egyrészt más okok rákényszerítik őket erre, és mert másrészt a korlátok kijátszhatók. Ez azonban sokszor kiszolgáltatottá teszi a hallgatókat a mun-

kaerőpiacon, azaz rontja a munkaerőpiaci pozíciójukat, így a hallgatók relatíve csak egyre rosszabb munkabért tudnak elérni. Emiatt a hallgatóknak egyre többet kell dolgozniuk azért, hogy a pénzbeni jövedelmeiket a kívánt mértékben növelni tudják, és ezt bármiféle korlátozás ellenére meg is teszik. Az oktatásügy irányítóinak tehát arra kellene törekedniük, hogy a hallgatókat támogassák a munkavállalásban és megvédjék őket a munkaerőpiacon. Szükség lenne erre egyre inkább azért is, mert a hallgatók második gazdaságbeli részvétele olyan realitás, amellyel nemcsak a jelenben, hanem a jövőben is számolni kell.

FÜGGELÉK

1. táblázat. A szorgalmi időszak alatt munkát vállaló hallgatók havi átlagos munkaideje, az apa összevont társadalmi-foglalkozási csoportja szerint nemenként (csak aktív kereső apák, óra)+

A hallgató apjának összevont társadalmi-foglalkozási csoportja	Nem		Összesen
	fiú	lány	
Szellemi	26,7	28,4	27,6 (N = 96)
Fizikai	31,4	32,7	32,3 (N = 63)
Összesen	28,0 (N = 64)	30,5 (N = 159	29,5 (N = 159)

2. táblázat. A vizsgált időszakokban a hallgatók által vállalt munkák számának megoszlása nemenként az apa összevont társadalmi-foglalkozási csoportja és a végzett munka jellege szerint (csak aktív kereső apák,%)

A hallgató apjának összevont társadalmi-foglalkozási csoportja / A végzett munka jellege*	I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	Összesen
Szellemi fiú	19,7	5,1	28,2	2,6	15,4	29,0	100,0 (N = 117)
Szellemi lány	1,7	2,6	26,7	2,6	22,4	44,0	100,0 (N = 116)
Fizikai fiú	25,9	5,5	25,9	5,6	14,8	22,3	100,0 (N = 54)
Fizikai lány	3,4	9,0	28,1	2,2	30,3	27,0	100,0 (N = 89)
Összesen	11,2	5,3	27,4	2,9	21,0	32,2	100,0 (N = 376)

*A végzett munka jellege: I. Ipari jellegű fizikai
II. Mezőgazdasági jellegű fizikai
III. Szolgáltató jellegű fizikai
IV. Fizikai k.m.n.
V. Egyszerű szellemi
VI. Bonyolult szellemi

+A mostani és az ezt követő két táblázatban is a hallgató apjának társadalmi-foglalkozási csoportosításánál csak igen elnagyolt kategóriákkal tudtam dolgozni. Ennek oka az volt, hogy az alacsony esetszámok miatt a foglalkozási csoportok további bontása esetén nagy lett volna a véletlen hiba okozta torzítás lehetősége.

3. táblázat. A szorgalmi időszak alatt munkát vállaló hallgatók által elért órabérek átlaga az apa összevont társadalmi-foglalkozási csoportja szerint, nemenként (csak aktív kereső apák, Ft)

A hallgató apjának összevont társadalmi-foglalkozási csoportja	Nem		Összesen
	fiú	lány	
Szellemi	64	52	58 (N = 96)
Fizikai	70	31	43 (N = 63)
Összesen	66 (N = 64)	42 (N = 95)	52 (N = 159)

JEGYZETEK

[1]E tanulmány empirikus anyagát az a kutatás szolgáltatja, amelyet még egyetemi hallgató koromban három hallgatótársammal együtt a Szociológiai Tanszék egy szakszemináriuma keretében végeztünk. A kutatás tárgya az egyetemi hallgatók életkörülményeinek megismerése volt, ezen belül a saját témám az egyetemi hallgatók második gazdaságbeli részvételének vizsgálata lett. A kutatás alapsokaságát az 1982/83-as tanévben a Marx Károly Közgazdaságtudományi Egyetemre járó IV. évfolyamos, nappali tagozatos hallgatók alkották. A hallgatók között teljes körű, megkérdezéses felmérést végeztünk (N = 375), ezenkívül minden negyedik hallgatóval (N = 96) magnós interjút is készítettünk.

E kutatás része volt annak a vizsgálatsorozatnak, amely Ladányi János vezetésével 1978-ban kezdődött, és az MKKE nappali tagozatára jelentkezett hallgatók adatait dolgozta fel első lépésként. (Elekes Zsuzsa—Pázmándy György: Társadalmi egyenlőtlenségek az egyetemi felvételin. Medvetánc, 1981/2—3. szám.) Második lépésként az első tanulmányi év elvégzése után a hallgatók szakválasztásának folyamatát vizsgálta. A harmadik lépés volt az a kutatás, amelyben én is részt vettem, és ami a hallgatók életkörülményeit vizsgálta közvetlenül a tanulmányaik befejezése előtt.

[2]Ezt a fajta meggondolást támasztják alá az egyes nyugat-európai országok tapasztalatai is. A hallgatóknak ugyanis lehetőségük van arra, hogy igen kedvezményes kamatokkal hiteleket vegyenek fel költségeik fedezésére, és a hitelvisszafizetést csak az egyetemi tanulmányok befejezése után kell megkezdeni. Ez egyszersmind felfogható úgy is, mint előlegezett munkabér a hallgató számára, amivel a felsőfokú tanulást a termelőmunkával egyenrangúnak tekintik, és amit egy, az állam és a lakosság közötti konszenzus eredményezett.

[3]Gábor R. István—Galasi Péter: A "második" gazdaság (Tények és hipotézisek). KJK, Budapest, 1981. 17. és 22. o.

[4]A második gazdaságban keletkező jövedelmeket forrásuk szerint a következőképpen osztotta fel a szerzőpáros:

"A) munkán, b) felhalmozott vagyonon, pénzmegtakarításon, c) hivatalosan elfoglalt pozíción, d) a gazdasági szférán belüli kapcsolatok szervezésében kifejtett ügynöki, közvetítő tevékenységen alapuló mellékjövedelem." (Gábor R. István—Galasi Péter, i. m. 23. o.)

[5]A kutatás alapsokaságának és a kutatás során alkalmazott módszertannak részletes leírását, valamint a kutatási dokumentációkat (Adatlap, Kódutasítás, Interjúvázlat) lásd Hegedüs Lajos: Közgazdász hallgatók tanulás melletti munkavállalásai. Egyetemi szakdolgozat, MKKE, Budapest, 1984. (Kézirat)

[6]Gábor R. István—Galasi Péter, i. m. 30—31. o.

[7]Itt kell megjegyeznem, hogy az MKKE Szociológiai Tanszékén Hadas Miklóssal közösen vezetjük azt a kutatást, amelynek címe az "Egyetemi hallgatók életmódja". Ennek mintája reprezentatív a magyar nappali tagozatos felsőoktatásra. E kutatáson belül tervezzük az egyetemi hallgatók tanulás melletti munkavállalásainak vizsgálatát is. Szintén tervezzük ahallgatók e "vállalkozói rétegének, csoportjának" leírását és elemzését esettanulmány-készítés formájában.

[8]A mostani és az ezt követő táblázatban is a hallgató apjának társadalmi-foglalkozási csoportosításánál csak igen elnagyolt kategóriákkal tudtam dolgozni. Ennek oka az volt, hogy az alacsony esetszámok miatt a foglalkozási csoportok további bontása esetén nagy lett volna a véletlen hiba okozta torzítás lehetősége.

[9]Az itt közölt számítások menetét lásd Hegedüs Lajos, i. m. 31—33. o.

[10]A kutatás ide vonatkozó részletéről lásd bővebben Molnár Ildikó: Az egyetemi hallgatók állami támogatásai. Egyetemi szakdolgozat, MKKE, Budapest, 1983. (Kézirat)

[11]Itt kell megjegyeznem azt is, hogy ha csak a kérdezést megelőző hónap adatai alapján végezzük a hallgatók munkával szerzett jövedelmeinek a számítását, ennek az értéknek a minimális becslését adjuk, mivel a hallgatók a szorgalmi időszakon kívül többet dolgoznak, mint a szorgalmi időszak alatt. A keresetekre vonatkozó adatok azonban a kérdezés és a nyári szünidő között eltelt viszonylag hosszú idő miatt erre az időszakra nézve pontatlanná válnak, így ezért maradtak ki a számításból.

[12]A munkaerőpiac fogalmáról és történetéről, valamint felosztásáról részletes leírásokat találhatunk a szakirodalomban, amelyek közül csak néhányat emelek ki: Galasi Péter—Sík Endre: A szegmentált munkaerőpiac elmélete. Közgazdasági Szemle, 1979/12. — A munkaerőpiac szerkezete és működése Magyarországon. Szerk.: Galasi Péter, KJK, Bp. 1982. E kötet bevezetője nagyon jó és egyben tömör összegzést ad a munkaerőpiacról. A közölt irodalomjegyzék pedig tartalmazza a legfontosabb magyar és idegen nyelvű irodalmat az adott témáról. — Sík Endre: Egy "szabálytalan" munkaerőpiac. Közgazdasági Szemle, 1983/7—8. szám.

[13]Egyszerű vagy adminisztratív jellegű munka az olyan munka, amely rövid betanulási idő után, rutinszerűen végezhető. Bonyolult szellemi munka az olyan munka, amely még hosszú gyakorlat után sem végezhető rutinszerűen, a munkavégzés minden esetben önálló gondolkodást, döntéshozatalt igényel.

[14]Azért tartottam szükségesnek a stratégia kifejezést idézőjelbe tenni, hogy ezáltal is érzékeltessem azt a véleményemet, miszerint a hallgatók tanulás melletti munkavállalásainál nem beszélhetünk kialakult, határozott munkavállalói magatartásról. A hallgatók egy-egy munka elvállalásakor sok szempontot együttesen vesznek figyelembe és ezen szempontok nagyon gyorsan változhatnak, cserélődhetnek. Így egy adott hallgató munkavállalói magatartásának jellemzői az egyetemi évek alatt többször megváltozhatnak anélkül, hogy az adott hallgatóban mindez tudatosulna. Hogy akkor mégis miért maradok a stratégia kifejezésnél? Erre az a magyarázat, hogy jobb, szerencsésebb kifejezést nem sikerült találnom helyette.

[15]A társadalomtudományi kutatásokhoz kapcsolódó alkalmi munkák piacáról írt tanulmányt Sík Endre, ahol a nem fizikai munkákat a következőképpen tipizálja: nem fizikai segédmunkák, nem fizikai betanított munkák, nem fizikai egyszerű és bonyolult szakmunkák. Sík Endre: Egy alkalmi munkaerőpiac. Szociológia, 1983/4. szám, 389—401. o.

[16]Sík Endre, i. m. 390. o. utolsó bekezdés.

[17]Sík Endre, i. m. 389—390. o.

[18]Lásd erről részletesen Ladányi János: Rétegződés és szelekció a felsőoktatásban. Valóság, 1987. 6. szám.

[19]Az MKKE különböző szakjainak presztízséről lásd Péter Júlia—Olasz Nándor: A fizikai dolgozók gyerekeinek helyzetéről oktatási rendszerünkben. Egyetemi szakdolgozat. MKKE, Budapest, 1982. (Kézirat)

HEGEDÜS, Lajos: University Students' Participation in the Second Economy

The subject of the paper is the study of the employment of regular students besides their studies and the process of job distribution. The empirical material of the paper is drawn from a survey conducted among the fourth-year students of the Karl Marx University of Exonomics in the academic year 1982—83.

The overwhelming majority of students' income obtained in the second economy was based on work.

From the 1980s onwards, though the phenomenon could be observed earlier as well, parallel to the relaxation of the administrative measures restricting the employment of students their participation in the second economy has been increasingly intensive. The study of the distribution of students' income shows that parental support is the largest, to be followed by a proportionately somewhat smaller amount of the various scholarships, whereas the incomes acquired by work were the smallest (25 per cent), but their proportion was growing. Certain student groups regularly and intensively participate in the second economy, the incomes thus obtained represent a source of livelihood with increasing frequency and not only a supplementary one.

The market of the jobs undertaken by students, which is the so-called "irregular" labour market, is composed of a number of part-time (casual) labour markets of which the most characteristic ones are the following: the market of manual labour of industrial type, the market of manual labour of servicing nature, the market of intellectual work of simple administrative nature, and the market of complicated intellectual work. The author analyses the supply side of the casual labour market of students along various sociological dimensions, such as: gender, social background, place of residence, schooling. Though the employment "strategies" of students besides their studies are highly different, yet there are factors that influence the students participating in the various labour markets when they evolve their employment "strategies". These are the following: the student's financial position, the "family pattern", the specificities of student life, the administrative limitations of student employment.

The demand side of the students' casual labour market is primarily chacarterized by the instability and seasonal nature of the places of work, next by the distribution of labour through informal channels, and third, by the development of a monopolistic internal labour market.

At the end of the paper the author attempts to link the supply and demand sides of the students' casual labour market and to outline the segments of this "irregular" labour market.

Лайош ХЕГЕДЮШ: Участие студентов университета в так наз. втором хозяйстве

Предметом исследования является работа студентов очных отделений наряду с учебой, процесс распределения работ. Эмпирический материал исследования собран в 1982/83 учебном году у студентов 1У. курса Экономического Университета им. Карла Маркса.

Источник дохода студентов из "второго хозяйства" в большинстве случаев был труд.

Начиная с 1980-ых годов — хотя это наблюдалось и раньше, — параллельно с уменьшением административных преград тому, чтобы студенты работали наряду с учебой все более интенсивным стало участие студентов во втором хозяйстве. Рассматривая денежные доходы студентов с точки зрения распределения их источников, то можно установить, что наибольшую долю составляет помощь родителей, несколько меньше доля стипендий, в то время как наименьшая часть (25%), но все время возрастающая это собственные заработки. Некоторые группы слушателей регулярно и весьма интенсивно участвуют во втором хозяйстве, для них добытые здесь доходы все чаще являются источником прожития, а не дополнительными доходами.

Рынок работ за которые берутся студенты, который является так наз. "нерегулярным" рынком рабочей силы складывается из нескольких рынков труда неполной занятости, наиболее характерные из которых: рынок физического труда промышленного характера, рынок физического труда носящего характер услуг, рынок умственного труда носящий характер простых административных работ и рынок сложного интеллектуального труда. Сторону предложения рынка временных работ студентов автор анализирует по социологическим измерениям, как: пол, социальное происхождениел место проживания, школьное образование. Хотя "стратегии" временной работрх студентов на отдельных рынках временного труда очень различные, по существуют факторы, которфе в равной мере оказывают влияние на студентов участвующих на рынке временного труда при формировании своей "стратегии". Это следующие: материальное положение студентал "семейный образец", специфика существования в качестве студентал административные ограничения трудовой деятельности студентов.

Сторона спроса рынка временного труда студентов характеризует в первую очередь нестабильность рабочих мест и их сезонный характер, во вторых, их рапределение через неформальные каналы, в-третьих, формирование монополистического внутреннего рынка рабочей силы.

В конце статьи автор делает попытку связать сторону спроса и предложения рынка временного труда студентов и разграничить сегменты этого "нерегулярного" рынка рабочей силы.

NAGY KATALIN—SIMONYI ÁGNES— BERKI SÁNDOR

ZÁRT TECHNOLÓGIÁK — FOLYAMATIPAR — AUTOMATIZÁCIÓ

1. Előszó

Tanulmányunk öt kutatást ismertet. Ezek egymástól függetlenül készültek, más-más témát emelnek ki, eltérő módszereket alkalmaznak.

Három tanulmány szervezési folyamatok tapasztalatait dolgozza fel (Timföldgyár, Papírgyár, Gyógyszergyár). Ezek közül kettő foglalkozik számítógép alkalmazásával a termelésben.

Két tanulmány (műszál- és sörgyártás) leíró jellegű. Az elsőben egy folyamatipari munkakör, a másodikban egy bérezési rendszer elemzése áll a középpontban.

Az öt esettanulmány más-más módon, de azokat a technikai, szervezeti diszfunkciókat mutatta ki, amelyek gátolják a rugalmas alkalmazkodást és a termelékenység emelkedését. A bürokrácia nem ismeri el az informális kooperáció teljesítménynövelő és alkalmazkodást javító hatását. Így sem a dolgozói szakértelemben, sem a helyismeretben, sem az együttműködés szervezésében megnyilvánuló emberi erőforrások nem hasznosulnak. A folyamatiparokban ez különösen nagy kockázattal jár a technológia sajátosságai, a berendezések nagy értéke miatt.

2. Bevezető

Röviden tisztázni kell néhány fogalmat.

Két esetben nevezhetjük a technológiát zártnak:

a) A szó szoros értelmében, amikor a megmunkált anyagok és a megmunkálási folyamat — mérgezés, hő- vagy egyéb ártalom lehetősége miatt — a közvetlen emberi érintés lehetőségétől "van elzárva" (vegyi reakciók tartályokban, mérgező anyagok szállítása, tárolása stb.).

b) Átvitt értelemben, amikor a megmunkált anyag megérinthető közvetlenül, de a munkadarabon végzett műveletek, a munkadarab útja, nem módosítható egyszerű kézi úton. Egy megmunkálóközponton vagy robotsoron futó darab ugyan

megérinthető, de maga a folyamat csak bonyolult munkával módosítható. Csatlakozási pontjai előre programozottak, nem lehet tetszőleges pontot inputot vagy outputot létrehozni a folyamat megzavarása nélkül. (Egy varrodában pl. a gomb felvarrásának folyamatbeli helye, a gomb mérete, fajtája, szinte tág határok között változhat, akár folyamat közben kicserélhető. Ezzel szemben egy motorszerelő szalagon — különösen ha automatizált — sem az alkatrészek, sem a helyek és időpontok nem cserélhetők fel.)

A technológia zártsága és folyamatossága viszonylagos. Zárt technológiát általában egy vagy néhány termék nagy tömegű előállítására építenek, mind a termék, mind a technológia az idők folyamán csak kevéssé változik. Általában nagyméretű gyártórendszerek, melyek csak "egy termék" előállítására képesek. A zárt technológiát gyakran folyamatos üzemvitelben működtetik, ezt a gyártóeszközök jobb kihasználása mellett sokszor a megmunkált anyag természete indokolja. A vegyiparban gyakori, hogy az anyagok leálláskor megdermednek vagy elbomlanak stb.

A "folyamatipar" kifejezés is két tartalmat takar: a) jelenthet gazdasági indokok miatt folyamatos üzemvitelt; b) a másik esetben természeti jelenségek kényszere hat. E két tartalom legtöbbször együtt jelentkezik. A vegyiparban szinte általános a folyamatos technológia folyamatos üzemvitel melletti működtetése.

Az automatizáltság foka fontos különbségtevő tényező, itt azonban a technológiai determinizmus hibájára szeretnénk felhívni segítségével a figyelmet. Bármilyen magasan automatizált egy üzem, az emberi beavatkozást nem nélkülözheti még a fantomgyárakban sem. E beavatkozás már az emberi cselekvések világába vezet. Az üzemen belüli emberi cselekvéseket a technológia ugyan többé vagy kevésbé befolyásolja, de nem határozhatja meg teljesen. Befolyása mindig a munkaszervezeten keresztül érvényesül. Ugyanazon technológiára többféle munkaszervezet is települhet, különféle emberi magatartásokat eredményezve.

2.1. "A falak ereje nem a kőben vagyon..."

A mai magyar munkás számára a munka fogalma konkrét fizikai erőkifejtést jelent. Minél nagyobb erőfeszítést kíván, annál "komolyabb" a munka. Az automaták felügyelete viszont nélkülözi a fizikai erőkifejtést. Beavatkozni csak hiba esetén lehet. (A problémát korán és jól bemutatta a Szandi mandi c. film.) A munkás zavaró ténnyel szembesül: amikor "nem csinál semmit", akkor termel a leghatékonyabban, és amikor "dolgozik", akkor keletkezik a selejt. A semmittevés kényszere alóli kibúvásnak, illetve a hibajavítás köz-

ben tanúsított magatartásnak számtalan változata van. Rendszeres a szándékosan előidézett géphiba, hogy az elviselhetetlen egyhangúságot valami megtörje. Ez egyben az ilyen körülmények között dolgozó emberek érdekérvényesítési lehetőségének erejére és gyengeségére is rámutat.

A munka fejekben élő fogalmának és tartalmának parallaxisa — a vezetők részéről kihasználható — identitászavarokat okoz.

Az automatizáció részben abból a vezetői elképzelésből származik, hogy a géppel kevesebb probléma van, mint az emberrel. Az egyre zártabb technológiák, egyre kevesebb emberi beavatkozást tesznek lehetővé és szükségessé. Ez csökkenti az ott dolgozók érdekérvényesítési lehetőségeit, ezzel szélsőséges megoldásokra sarkall.

A semmittevésre kényszerített munkások pszichológiai vizsgálata testi-lelki sorvadást mutat. A mesterségesen előidézett géphiba — a munka — kondíciójuk megőrzése érdekében is fontos számukra.

3. Gyógyszergyár: stopperórával a magasabb termelékenységért

A világ iparában egyre kevésbé népszerű a mennyiségi ösztönzés, a "normaszigorítás". Az ilyen elvek alapján végzett átszervezés Magyarországon a 70-es években virágkorát élte, sokszor nyugati szervezők közreműködésével. A gyógyszergyárban is klasszikus, tayloriánus — mozgás- és időelemzésen nyugvó, "stopperórás" — szervezést valósítottak meg. A teljesítményhez erőteljes anyagi ösztönzést társult volna, de a vállalati bérkeret nem nyújtott fedezetet a várható teljesítménynövekményre.

Az egyes vezetői és dolgozói csoportok különböző módon reagáltak a szervezést követő helyzetre. A termelésirányítók bérét összekapcsolták területük teljesítményével. Ez az ösztönző azonban nem jelentett húzóerőt, mert az alapanyagok és egyéb termelési feltételek mennyiségi, minőségi bizonytalansága felborította a stabil feltételrendszert.

A szervezést az érintettek mint munkaintenzitás-növekedést élték át. Több munkás említette, hogy "az eredeti munkanormákat úgy állapították meg, hogy megígérték az anyagok kéz alá készítését. Ez később megszűnt, mert más munkaterületeken is csökkentették a létszámot, most mi vagyunk az anyagmozgatók és ez már nem fér be a normába."

Így jelentős termelékenységi tartalék szabadult fel. A "feladatgazdagítás" címen végrehajtott munkaösszevonás odáig ment, hogy már az üzemvezető is fellépett ellene: "A mi gyártási folyamatainkban a sok a holt idő, például hűteni kell a terméket. Ezeket az időket nem produktív időként számol-

ták el, s az ilyen folyamatokban dolgozó 2-3 ember munkaidejéből csak a produktívnak tekintett időket rakták össze mozaikszerűen. Az így kiszámított létszámcsökkentés viszont a technológiai, termékbiztonsági követelményekkel ellentétes. A mennyiség szem előtt tartása ebben az esetben ronthatja a minőséget és a technológia be nem tartására ösztönöz." Emiatt az üzemvezető a kilátásba helyezett fegyelmi ellenére is leállította a kialakított gyártást. Ahogy az egyszerűnek tűnő munkaszervezések a vezetői hierarchia legalsó fokán is megnövelt követelményeket támasztanak, úgy támasztanak fokozott igényeket az alsóbb szintű vezetők a vállalati szervezet más egységeivel, magasabb vezetőivel szemben is.

A vizsgált vállalatnál kettős problémába ütköztünk. A már szigorúbb szervezettségben dolgozó egységek sokkal igényesebbek a felsőbb iránytókkal szemben, hatékonyabb beavatkozást várnak termelési feltételeik megteremtőitől. Bizonyos beavatkozásokat — pl. munkamódszerekben, munkamegosztási rendjükben, sőt a dolgozók közötti kereseti differenciálásban — viszont gyakran visszautasítanak vagy formálisan teljesítenek. A közvetlen termelésirányítás kezében kevés eszköz van ahhoz, hogy a termelési feltételek hiányosságait áthidalja. Az átszervezett üzemek művezetői szerint a progresszív prémium csak minden szükséges feltétel megléte esetén jelent húzóerőt, míg éppen a kritikus helyzetek megoldására nem alkalmas, mivel a kitűzött mutatóktól eltérő módon történő alkalmazkodást, annak többleterőfeszítés-igényét nem honorálja. "A legtöbb energiára fizeti e legkevesebbet" — mondták.

A tisztasági és egyéb technológiai követelmények hangoztatása vezetői oldalról, tulajdonképpen a munkaintenzitás növelésének való ellenállást takarta. A termelési feltételek labilitásának hatását a keresetekre úgy akarták kivédeni, hogy egyben az ösztönző hatást is gyengítették: a kooperáló partnerek termékeinek minőségi egyenetlenségeit időről időre külön kell az ösztönzési rendszerben elismertetni. Holott az itt megkísérelt következetes normázás alapja az, hogy hosszú távon a feltételek nem változnak. Hazai viszonyaink között ez megvalósíthatatlan. A szervezők már a rendszer bevezetését követő hónapban szembekerültek az egyenetlen anyagminőség jellegzetes esetével: az üzem hazai anyag hiányában jobb minőségű nyugati alapanyagból kezdett dolgozni. A dolgozók jól kerestek. Túl jól. Mivel a vállalati szervezők — az angol tanácsadók elveit követve — meg akarták tartani a teljesítménykövetelmények állandóságát, a kiugró kereseteket úgy "nyesték le", hogy enyhítették a prémium progresszivitását. Így a jó minőségű alapanyag esetén a prémiumok nem ugrottak meg, viszont rossz minőség esetén sem

kerestek annyira gyengén, mint korábban. Ez gyengítette a termelékenység és a bér kapcsolatát.

Az átszervezés iránt elkötelezett vállalatvezetői réteg látszólag nem számol nyilvánvaló következményekkel. A példa annyiban tipikus, amennyiben a nyugaton kialakult, ott valamikor hatásos módszerek hazai alkalmazásának eredményessége — feltételek hiányában — kétséges. Mert: a tényleges és lényeges teljesítmény-növekménynek nincs bérfedezete; beszállítói oldalról is hiányosak a feltételek (anyagminőség, határidők stb.); növeli a vezetőkkel szembeni követelményeket, ezzel vezetői ellenállást szül; megindul a vállalaton belüli hatalmi harc, mely gyakran visszarendeződéssel végződik.

4. Mikroprocesszor a timföldgyárban

A számítógép termelési alkalmazását az alábbi példák szerint nem mindig a gazdasági racionalitás indokolja. Egy nagymonopólium és belső csoportjai számára sok indoka lehet az új technika bevezetésének. A Tröszt a népgazdasági szintű decentralizálási hullám és a minisztériumi kapcsolatok megváltozása miatt kialakult bizonytalan helyzetben gyors erőfeszítéseket tett "egységének" bizonyítására. A tröszti pozíció és egység erősítésére "hagyományos" módszert, a vállalati irányítás centralizálását alkalmazták, s ehhez új eszközként a számítástechnikát kívánták felhasználni.

Hazánkban a 70-es évek vége, 80-as évek eleje az az időszak, amikor népgazdasági támogatást kap a számítógépek bevezetése a termelésbe. Az egyes vállalati rétegek felismerik, hogy az új technika bevezetése hogyan érinti érdekérvényesítési lehetőségeiket.

A tervezett törszti számítógépes rendszer rendkívüli információ-centralizációt kívánt megvalósítani. Vállalati vélemények szerint: "Ebben a rendszerben ahogyan a Tröszt keveri a kártyát, olyan a leosztás." A vállalati számítógépek lényegében az információ-átadás korábbi "telefonkapcsolatát" helyettesítették. A vállalatokat e passzív szerep nem elégítette ki, mondván, hogy "ha már megvalósul ez a rendszer, akkor nekünk is legyen belőle valami hasznunk". Ezért kezdettől fogva szorgalmazták a vállalati számítógépalkalmazás területeinek bővítését. A Tröszt a tervezett egységes rendszer indokával ellenezte, sőt tiltotta az önálló adatfeldolgozást. Időközben éppen a tervezett tröszti számítástechnikai rendszerre való felkészülés jegyében kiépültek a vállalati számítástechnikai szervezetek. Ezek pozíciójuk erősítésére, a számítástechnika elfogadtatására törekedtek. A bizalmatlanság eloszlatása és a helyi vezetés megnyerése érdekében sikereket akartak elér-

ni. Ezért a tröszti tiltás ellenére "titokban" kisebb adatfeldolgozásokba kezdtek, másrészt hozzáfogtak az egyetlen "szabad terület", a folyamatirányítás számítógépesítéséhez.

A fiatal, lelkes, bizonyítani kívánó és sikerekre vágyó számítástechnikus gárda a tröszti korlátozások ellenére is dolgozni, produkálni akart. A vállalatvezetés támogatását egy "népszerű" és "látványos" vezetői információs rendszer kidolgozásával nyerték el. A félig-meddig titokban elkészült információs rendszer a vállalat hagyományos nyilvántartásaiban is szereplő műszaki, gazdasági adatokat tartalmazta. Az újdonságot így főként az információhordozó-anyag változása jelenti, s az, hogy az információk egy helyen gyorsabban hozzáférhetők.

A folyamatos üzemmódú technológia igen nagy fegyelmet igényel, hiszen a folyamat bármely pontjának hibája az egész gyártást veszélyezteti. A gyártási fegyelem indokával a vállalati vezetés igen kemény, szinte minden döntést centralizáló, bizonyos fokig katonai irányítási módszert alkalmaz. Paradox módon éppen a folytonos technológia nem teszi lehetővé a merev, részletekbe menő és centralizált irányítást. A folytonos üzemmód megköveteli, hogy a termelési feltételek bármilyen változását az egész folyamatban minél előbb érzékeljék, s ennek megfelelően minél rugalmasabban korrigáljanak.

A megoldani kívánt probléma a bauxit és a lúg keverési arányának optimális beállítása. Ebben a kémiai folyamatban nyerik a bauxitból a timföldet. A mikroprocesszoros bauxit-lúg beállítást az 1. gyáregységben 1981-ben, a 2. gyáregységben 1982-ben vezették be.

Az optimális beállítás fontosságát az adja, hogy a lúg—bauxit aránytól nemcsak a végtermék, a kinyerhető alumíniumoxid mennyisége függ, hanem a részfolyamatok kapcsolódásai miatt a technológia minden fázisát befolyásolja. Ha több lúgot adagolnak, akkor a növekvő lúgforgalom miatt a berendezések teljesítménye csökken, az energiafelhasználás növekszik. Ha kevés lúgot adagolnak, akkor nem oldódik ki az összes timföld, és a következő fázisok hatásfoka is romlik. A keverés nemcsak mennyiségi arányokat jelent, mert mind a lúg, mind a bauxit összetétele változó. igazi korrekciót és szabályozást éppen ez az adottság kíván.

Az optimális keverési arány beállítását az nehezíti, hogy a keverékmérés eredményei alapján csak utólag lehet beavatkozni. A megmért bauxit és lúg értékek alapján a keveréken nem lehet változtatni, hiszen az már a technológiai lánc következő fázisában halad. A mért értékek alapján a folyamatban éppen ott tartózkodó keveréket befolyásolták, amelynek a paraméterei már eltérőek lehettek, de ez csak később az újabb mérések után derült ki. A kívánt

és a valós értékek eltérését a kétóránként mért mólviszony jelezte. Ennek alapján "érzés szerint" lehetett korrigálni, de azt, hogy a beavatkozás jó irányba történt-e, csak a következő mérés mutatta ki. Az utólagos beavatkozások miatt a kihozatali értékek állandó, nagymértékű ingadozást mutattak. A számítógépes irányítás célja, hogy az ingadozást minimalizálják.

Az üzemben tartalék berendezések nincsenek. Ha valami elromlik, az az egész folyamatban beavatkozások sorozatát igényli. A bizonytalanság további tényezője a folyamatos gyártás és a szakaszos mérés miatti utólagos korrekciók hatása. Az utólagos korrekciók következtében a dolgozók szinte sosem tudják pontosan, hogy a folyamatban éppen mi történik. A tisztánlátást a műszeres mérés problémája is nehezíti. A lúgos technológia miatt a berendezésekben nagy a lerakódás, ezért a mérések pontatlanok.

A gyakori fennakadások, a mért és a "feltételezett" értékek korrigálási szükségessége miatt a technológia irányításában nagy szerepe van a rutinnak és a helyismeretnek, az emberi szubjektumnak.

A művezetők szerint: "Ha rendben megy a gyártás, akkor nem kell magszakadni a munkában. Fizikai munkát lényegében csak a műszerek, berendezések közötti járkálás jelent. Ha fennakadás van, akkor viszont kemény fizikai munkát kell végezni."

A bauxit-lúg beállítás számítógépes irányításával, a gyártás kritikus pontján, a technológia esetlegességét, az emberi szubjektivitást kívánták kiküszöbölni. A kihozatal hullámzásának csökkenése, az egyenletes gyártás gazdasági haszna mellett a számítógép a technológia irányítóinak munkájában is kedvező változásokat ígért. Feltételezték, hogy a folyamat "objektív" korrigálása az irányítók szubjektív hibájának lehetőségét megszünteti, és megnöveli a folyamat további fázisainak irányítási biztonságát. Az irányítás növekvő biztonsága és előreláthatósága miatt a művezetők, üzemvezetők irányítói munkájának könnyítését is várták.

A mikroproecesszoros irányítás hatását mindkét gyáregység folyamatirányítói hasonlóan ítélték meg. A megegyező vélemények mellett, az eltérő reagálások gyáregységenként homogének voltak.

A folyamatos szabályozás alapja, az új lúgelemző műszer ugyanis éppen olyan pontatlan, mint a többi. Az egyéb méréseket változatlanul szakaszosan végzik, így a számítógép még mindig a "múltat" korrigálja, igaz, hogy folyamatosan, és "normális" üzemmenet esetén egyenletesebben. Ilyen feltételek mellett a Számítástechnikai Osztály 40%-os eredményjavulást mutatott ki. Az energiaköltség is mindkét gyáregységben csökkent.

A termelési feltételek azonban nem változtak. Az anyagok összetétele ingadozó maradt, a mérések pontatlanok, az egyéb műszaki okok miatti leállások, fennakadások gyakorisága változatlan. A számítógépes irányítás a viszonylag állandó működés feltételeire épült, pl. a lúgösszetétel szélsőséges változásának követésére a számítógép már nem tartalmaz algoritmust. Ha viszont pontatlan a lúgmérés, akkor "félreirányítja" a folyamatot. Ezért ilyen esetben vagy egyéb zavar esetén a számítógépes irányítás helyett a kézi irányításra állnak át. A számítógépben egy új műszert látnak, amely ugyanolyan munkát jelent számukra, mint a többi: azaz átlagos termelés mellett nem kíván beavatkozást, átlagtól eltérő szituációban pedig hagyományos módszereket igényel.

A folyamatirányítók munkájuk növekedéséről számoltak be. A számítógép több adat betáplálását kívánja, és az eredményeket is külön nyilvántartásban kell vezetniük. Emellett elvégzik a régi kézi számításokat, akkor is, mikor a mikroprocesszor irányít. A műszereket ebben az esetben is figyelik, mint egyikőjük elmondta: "nem a bizalmatlanság miatt, hanem mert szeretem együtt látni az egészet". Ha fennakadás van, vagy a kézi és a gépi számítás eltér, akkor átveszik az irányítást. "Ha probléma van, akkor nincs időnk a számítógéppel foglalkozni" — mondták. A számítógépes irányítást főként a hagyományos műszerek ellenőrzésére használják, munkájuk jellege ezért nem változott, a mennyisége viszont nőtt.

A 2. gyáregységet, a magyar timföldgyártás "referencia"-gyárát 1972-ben adták át. Berendezései, műszerei az iparágban a legkorszerűbbek. A gyáregység Vörösüzemében 150 fő dolgozik, több mint 70%-uk szakmunkás. Az üzem dolgozóinak átlagéletkora 40 év alatt van.

Az 1. gyáregységben a megkérdezett folyamatirányítók, művezetők, a lenézően "mikroprofesszorként" emlegetett számítógéppel szemben egyértelműen a hagyományos irányítást tartották jobbnak. "A régi módszer megbízhatóbb, és nem olyan sok vele a munka" — mondták. A számítógépet "szükséges rosszként" kezelik, alkalmazását erősen elutasítják. Véleményük szerint ebben a technológiában a számítógép alkalmazásának nincs jövője.

A 2. gyáregységben a folyamatirányítók a módszerrel járó terhek ellenére érdeklődéssel fogadták az "új műszert" és zökkenőmentesebben illesztették be a többi közé. Elismerték, hogy problémamentes üzemelés esetén a számítógép többet tud náluk, és növeli a termelés biztonságát, csökkenti a hullámzást. A pozitív véleményeiket az is magyarázza, hogy az üzem műszerezettsége, a termelés folyamatossága jobb, mint a másik gyáregységben.

A két gyáregység érintett dolgozói tehát "műszeres kultúrájuk" eltérése szerint értékelték a számítógépet. Az 1. gyáregységben elutasítóan, de legalábbis gyanakvóan fogadták. A 2. gyáregység irányítói jobban ismerik a műszerek "természetét", többet rájuk mernek bízni, és sokat várnak a fejlesztésüktől.

5. papírgyár: Volt egyszer egy számítógép

Itt valamivel sikeresebb számítógépalkalmazás tanúi lehetünk, mint a Timföldgyárban. A papírgyári eset a gazdasági racionalitás és az üzemi hatalmi viszonyok egyeztetésének példája. Végső kicsengése mégis lehangoló.

A folyamat "fekete doboz" jellege az alapanyag, a gyártási mód és a gyártó berendezés összetettségéből adódik. A papírgyártás nyersanyagára az jellemző, hogy "nincs két egyforma fa, és egy fában nincs két egyforma rost". A nyersanyag nem írható le egzakt kémiai képletekkel, s ily módon a gyártás is csak a sztochasztikus folyamatok szabályaival vezérelhető.

A nagy sebességű, folyamatos gyártás során a nagyméretű papírgépen öt különböző vegyi folyamat játszódik le. A papírgyártás bonyolult, s egyben "tapasztalati" jellegét fokozza, hogy a szakemberek szerint, a nyersanyaghoz hasonlóan, nincs két egyforma papírgép sem.

A számtalan bizonytalansági tényezőt tartalmazó folyamat végén egy homogén, állandó tulajdonságú anyagot kell nyerni.

A kezelő személyzet a papírminőség szakaszos mérése és a műszerek figyelése mellett a gép és a papír látható, hallható, megtapintható jellemzőit érzékelve, "intuíció" alapján végzi munkáját. "Érezni kell, hogy mit bír el a gép, hogy egy beavatkozás után mi fog történni." "Érzem az egész gépet, de a bonyolultsága miatt nem látom át teljesen" -- mondták a 10-20 éve itt dolgozó gépvezetők.

A papírgyártás fontos jellemzője, hogy csoportmunka: "a gép mellett össze kell dolgozni, biztosnak kell lenni abban, hogy ha én valamit megfogok, akkor a másik már ott van, ahol lennie kell. Itt egymás gondolatát is ki kell találni, nincs olyan, hogy én nagyobb beosztásban vagyok, hogy ez nem az én dolgom."

A technológia tapasztalatra és csoportmunkára épülő működtetése a kezelő személyzetnek jelentős autonómiát nyújt. "Ez nem sablonos munka, nem lehet mereven irányítani. Csak a jó munkához lehet ragaszkodni, egyébként mindig mindent másként lehet és kell csinálni."

A papírgyártás fizikai és szellemi munkaigénye változó: normális üzemmenetnél becslések szerint 10 a 90-hez, üzemzavar esetén a fordítottja. Az üzemzavar — papírszakadás — többnyire váratlanul és számtalan ok miatt következhet be. A munkások állandó stressz alatt vannak miatta. Elmondásuk szerint "ötven év táján idegileg sokan kidőlnek a sorból". A munkakörülményeket a balesetveszély, zajártalom, vibráció és a folyamatos munkarend miatt bekövetkező egészségkárosodás is rontja.

A kialakított AccuRay 1180 S típusú rendszer három alapvető, egymással összefüggő paramétert mér és szabályoz. A szabályozást dinamikus modell alapján végzi, azaz a beavatkozáskor a három jellemző egymásra hatását is figyelembe veszi. A rendszerhez számos speciális program tartozik. Ilyen pl. a célérték-szabályozás, mellyel a szabványos papírt a minőségi paraméterek határértékein belül — a legkisebb cellulóz- és legnagyobb vízarány stb. — lehet gyártani, továbbá a hibakereső program, mellyel zavar esetén a hiba okára lehet "rákérdezni".

A rendszer sok információt nyújt: színes képernyőre kirajzolja a paraméterek kereszt- és hosszirányú eloszlását (profil, illetve trend), valamint az összes mérés szórását (hisztogram), kiírja a mért változók pillanatnyi értékeit, szabályozás esetén a célértékeket is. Az eltérések határértékein fényjelekkel figyelmeztet, és a zavar megnevezését is kiírja. A határérték túllépését jelzi, egyúttal a szabályozásról lemond, s átadja a kézi vezérlésnek. Az összes információ gombnyomásra kinyomtatható. A rendszer program szerint nyomtatja ki a tekercs- és gyártásösszesítő napi- és műszakjelentéseket.

A bevezetés után az 1. papírgép termelékenysége megnőtt. Ehhez az is hozzájárult, hogy a rendszer jobb kihasználása végett a további korszerűsítések ezen a gépen folytak. Így a kizárólagos hatás elkülönítése nem lehet objektív.

A számítások szerint a folyamatszabályozással a termelés 10%-kal nőtt, a felhasznált cellulóz 3%-kal, a győz pedig 6%-kal csökkent. A papír minőségi jellemző 50%-kal javultak. A közel 60 millió Ft-os beruházás az eredmények alapján 2,5 év alatt térült meg.

A mennyiségi növekedésnél és megtakarításoknál nagyobb jelentőségű a minőségjavulás, amit a minőségi reklamációk csökkenése jelez.

A működtetés során a félreértések tisztázódtak, a csodát várók kisebb-nagyobb mértékben csalódtak, az aggodalmaskodók pedig megnyugodtak. Kiderült, hogy a számítógép "nem isten", hogy magában "nem gyárt papírt". Megállapíthatták, hogy ez is eszköz, bár a többinél fontosabb. "Gombnyomkodási szin-

ten" a kezelést is mindenki megtanulta. Néhányan ugyan nem értették a trend vagy a hisztogram elméletét, de azt tudták, hogy az egyik akkor jó, ha egyenes, a másik meg ha minél csúcsosabb. Az is bebizonyosodott, hogy a számítógépet sem lehet magára hagyni, azt is ellenőrizni kell. "Ember nélkül nem sokat ér" — nyugtázhatták az érintettek.

A termelés gyakorlatában a folyamatszabályozás mint munkavégzést könnyítő eszköz hamar a "helyére került". Az új technika elfogadását és használatát szemléletesen jelzi, hogy hiányát mennyire érzékelik. Egyik karbantartója szerint: "...ha hiba esetén, éjszaka, saját kocsin rohannak értem, akkor a gépre ugyancsak nagy szükségük lehet".

Az új technika befogadását segítette, hogy a hagyományos szervezetbe illesztették be. Ez a megoldás ugyan az új technika kihasználtságát, teljesítményét általában csökkentette, de a szabályozás még így is jelentős eredményeket hozott. A termelési célok és a szervezeti hagyományok kompromisszuma szerint az alapkezelést mindenki megtanulta, míg a bonyolultabb, nagyobb odafigyelést igénylő speciális célprogramokat nem erőltették. Egyes programok használatát a műszaki lehetőségek is akadályozták (pl. a gépsebesség optimális növeléséhez nem volt elég gőz stb.). A termelési elszámolás is a hagyományos maradt. A számítógép prezíc kimutatásait a vezetők szabadon kezelhették, volt aki használta, volt aki nem.

A számítógép használatát meghatározta a hagyományos szervezet. Bizonyos fokig korlátozta, de a változatlan szervezet fenntartása segítette a befogadást. Az új technika felhasználása a szervezet különböző szintjei közötti alku eredményeként alakult, kibontakozó hatásainak vizsgálatakor a létrejött kompromisszum hatásait vehetjük számba.

A folyamatszabályozáshoz szükséges új szaktudás a hagyományostól jelentősen eltér. A hagyományos szaktudás tapasztalatokra, helyismeretre épül, s alapvetően szintetizáló munkát követel. A szintetizáló munkát most a számítógép végzi, s a folyamat a gépkezelőktől egy elvonatkoztatottabb, analizáló munkát igényel. A hagyományos tapasztalat és szaktudás bizonyos fokig "leértékelődött".

Az új típusú szaktudást a dolgozók és a művezetők másként ítélték meg. A gépkezelők többsége szerint szaktudásuk növekedett. A szakmai tudásuk kihasználásában — egy gépvezető kivételével — nem tapasztaltak csökkenést. A művezetők úgy nyilatkoztak, hogy a szakmai tudást tekintve bizonyos "butulás" következett be azzal, hogy a gépkezelőknek "már nincs a csuklójukban a régi szükséges mozdulat, s általában is kissé elkényelmesedtek."

Korlátozó tényező volt a hagyományos üzemvezetési stílus. A számítógép beépülésével kiderült, hogy a direkt, merev irányítás a rendszer hatásfokát csökkenti. A főművezető a szabályozás beállítását saját feladatának tekintette, a gépvezetők csak "titokban" avatkoztak be. A gép működése az ellentmondásos beavatkozások miatt bizonytalanná vált, s a szabályozás nem hozta az előírt eredményeket. A főművezető stílusát sikertelenül próbálta befolyásolni a gyárvezető, csak nyugdíjazása után változtatták meg az üzemvezetést. A vezetési szervezet változásával, a gépvezetők önállósodásával a gazdasági, minőségi eredmények is javultak.

A gyártási folyamat láthatóvá tétele csökkentette a csoport autonómiáját. A képernyőre nemcsak a csoport tagjai figyelhetnek, hanem bárki, köztük a vezetők is, akik ellenőrizhetnek, számon kérhetnek. (Pl. ma már a kikészítő, csomagoló üzemből is átjárnak reklamálni, s a képernyő alapján bizonyíthatják igazukat.)

A számítógéppel 3-4 évig nem volt gond, de később a gép kopása érezhetővé vált. A népgazdasági importkorlátozások miatt az alkatrészbeszerzés akadozott, s a gép gyakran leállt vagy megbízhatatlan volt.

A számítógép időszakos hiánya az eredetileg is bizonytalan gyártásban új "rizikófaktort" hozott. Az egyik művezető szerint "...ez olyan, mintha egy gépkocsiban menet közben hirtelen az összes jelzőműszer eltűnne". A számítógép nélküli állapot a korábbinál súlyosabb, mert a gépszemélyzet a hagyományos rutintól elszokott. Egy gépkezelő szerint: "folyamatszabályozás nélkül olyan, mintha bekötött szemmel dolgoznék. Hiába tudom, hogy mi hol van, hiába ismerem a terepet, mégis félek, és bizonytalan vagyok." A hibák észlelése, elhárítása a korábbinál sokkal több időt és energiát igényel, mind a stresszhatás, mind a fizikai megterhelés nagyobb. "Nagyon káros, hogy a számítógép két hétig üzemel, egy hétig meg áll. Sokkal kevésbé tudjuk hozni a régi teljesítményt. Az kellene, hogy ha már működik a gép, akkor mindig működjön. Vagy legyen mindig, vagy ne legyen!" -- mondta az egyik gépvezető.

6. A műszálgyár unalma

E fejezet — négyéves résztvevő megfigyelő alapján -- egy tipikus folyamatipari munkahelyet mutat be. Magas szinten automatizált gyártás körülményei között, folyamatos üzemvitelű folyamatos technológia működik. Az elemzett munkaposzton 90-95%-ban kizárólag felügyelet jellegű tevékenységet végeznek a munkások.

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

6.1. A fonósposzt: a semmittevés anatómiája

Az elméletben a vizsgálat tárgyát képező automatizációs színvonal és a munkaszervezet működése mintha csak előlegezné a taylori iskola azon véleményét, hogy "ebben a rendszerben teljesen funkciótlanná válik a komoly nézeteltérés. Hiszen tudományos módszerek, igazságos és jogos előírások szabályozzák az együttműködés kereteit. Ennek következtében az együttműködő partnerek felhagynak az ellenségeskedő viselkedéssel és energiáikat a vállalat előtt álló célok megvalósítására fordítják."[1]

A gyakorlatban az automatizálásnak ez a foka a jelen munkaszervezeti keretek között még nem a munka integrálásának, inkább részekre szakítottságának fokozása útján tett lépés. Néhány fiatal szakmunkás világosan meg is fogalmazza: "Az ember a saját tulajdonát termeli, mikor termel, nem? Hogy foszthatja meg az automatizáció ezek után attól, hogy a saját problémáit megtárgyalja, a saját tulajdonát ellenőrizze, véleményt alkosson, hogy jó, vagy hogy nem. Hát enélkül megette a fene az egészet. Kiválasztottak foglalkozhatnak csak vele, a többségnek semmi köze hozzá? Pontosan az a baj, hogy belekényszerítik az embert egy szerepbe, nem engedik, hogy több helyen is dolgozzon. Egy üzemrészben, ha valaki az egészet ismeri, a problémákkal is jobban tisztában van. A másik, bárhogy is szeretné, nem szólhat, csak abban a részterületben van otthon, ahova be van osztva. Nem tud meglátni nagyobb összefüggéseket, és az nagyon érzékenyen érinti az embert, ha letörik az önbizalmát."[2]

Egy hagyományosan is "semmittevőnek" ismert munka — az iktató[3] — leírása nem hatna a reveláció erejével, ha nem illene rá pontosan a fonósok tevékenységére is.

A munkás ritkán avatkozik be, mozgatja izmait, elméjét és idegeit. A fizikai igénybevétel olyan minimális, hogy a szervezet izomzatát néhány év alatt leépíti. "Az biztos, hogy teljesen le van robbanva az ember, egész nap csak pöfékelek meg ücsörgök."[4]

Az üzemzavarok bekövetkezése ritka és annyira kiszámíthatatlan eloszlásban jelentkezik — elhárítása is csak 5-10 perc —, hogy nem tekinthető igénybevételnek. De ez alatt a tíz perc alatt olyan fokozott idegi—izom—reflex—koordináció és koncentráció szükséges, ami csak a legjobb kondícióban levő fiatal munkásoktól várható el. A hosszú tétlenség a rövid, de fokozott igénybevételnek való megfelelés ellen hat. Tendenciaként érvényesül — hosszabb időt figyelve —, hogy az üzemzavar-elhárítások ideje megnyúlik,

egy apró hiba is láncreakcióként terjeszti ki az üzemzavart az egész folyamatra.

Az egyéni jövedelmek növelésének stratégiája a "nyüzsgés". Hatékony lehet ez ott, ahol pontatlan a teljesítménydefiníció, viszont a kollektíva ítélete sújtja. "Ha van egy jó fonós, aki hajt, az először a munkatársainak tűnik fel. Rászólnak, hogy ne nyüzsögjön. Ha továbbra is hajt, és nem törődik vele, hogy a többiek mit szólnak, akkor meg kitolnak vele. Olyan helyzetbe hozzák, hogy a főnök azt higgye, ő rontott el valamit."[5]

Akik átélték már e nehézségeket, általában így nyilatkoznak: "Eleinte nagyon elmélyültem itt a munkában, aztán meg letörtem, mert nem tetszett, ahogy a többiek csinálják. Idegesített, hogy szándékosan elrontották a befűzést* vagy belevágtak a kábelba,** hogy feltekeredjen. Azzal szórakoztak, hogy az új gyerekek nem tudnak befűzni, újra és újra feltekeredett és leszakadt. Míg ide nem jöttem, nem tudtam volna elképzelni, hogy ezt is jelentheti a munka, mindig csak ücsörögni. Nemcsak hogy nem kell robizni, de a fejemet sem kell használni semmire."[6] Ez a tevékenységhiány kihasználható az üzem nehéz fizikai munkát végző női csoportjaival való szembeállításra. "Mit akartok, nem is dolgoztok semmit." Mert: "A bűntudatot kell a dolgozóban úgy felhalmozni, hogy egy idő után esetleg el is sírja magát, ha rászólnak. És így nem mer elmenni a gyárból sem, mert össze van törve minden önérzete, meg van győződve, hogy ő egy szerencsétlen, tehetetlen hülye, aki örüljön, hogy egyáltalán megtűrik, nemhogy órabéremelést akarjon meg ilyesmit."[7]

A fonós tevékenységének célja, igyekezetének értelme — legalább deklarítíve — az üzemzavarok elhárítása. A túlzott erőfeszítéstől azonban éppen a vezetők magatartása miatt tartózkodnak. "Nincs olyan, hogy a főnök felkarolja azt, aki hajt, és ne hagyja, hogy a többiek visszafogják. Olyan meg pláne nincs, hogy az a főnök, aki erre mégis rájött és patronálja a hajtósakat, egy kis vállveregetést kapjon valahol."[8] A munka állandó figyelést és készenlétet kíván csak, illetve 3-4 hetenként fordul elő néhány perces szerszámcsere és a napi munkaidő 20-50 percét foglalja le a géptisztítás. A teljes munkaidőt ülve és a gépet figyelve kellene eltölteni, ami rögtön kétségbe vonja a teljesítményről a hagyományos munka világában kialakított fogalmak használhatóságát, mint "hajtás", "igyekezet" stb. A létszám ugyan lehetővé teszi, hogy a létszám fele mindig a pihenőhelyiségben tartózkodjon, ahol "kávézunk, dohányzunk, mindent megpróbálunk, hogy agyonüssük az időt",[9]

*Üzemzavar-elhárítás, a gép újratöltése.

**A szándékosan előidézett üzemzavar tipikus esete. Az ollóval megvágott kábel elszabadult elemi szálai a forgó hengerekre tekerednek.

de a fonós nem léphet ki a folyamatból. Az "örök" füttyjelére rohannia kell — kellene — kivédeni az üzemzavart. Az őrök figyelme pedig nem lankadhat, a felügyelet nélkül hagyott gépen olyan súlyos géptörés is bekövetkezhet, hogy ezt a veszélyt — több napos, esetleg hetes üzemállás — senki sem vállalja. A szándékosan előidézett üzemzavar mindig ellenőrzésük alatt, unaloműzés céljával fordul elő. Látszólag paradox helyzet, hogy olyan tevékenységben realizálódik e teljesítményvisszatartás, ami "többletmunka". Az üzem éppen arra alapozza céldefinícióját, hogy "a szakadás a fonósnak többletmunka, tehát inkább odafigyel".[10]

Ha abból indulunk ki, hogy a teljesítményvisszatartás közvetlen oka és felerősítője a teljesítménybérezési rendszer, és ennek segítségével védekeznek a munkások a munkanélküliség — szellemi és fizikai erejük idő előtti elhasználódása — ellen,[11] akkor mit kezdjünk a jelenséggel egy munkanélküliségtől nem fenyegetett, időbérben dolgozó munkáscsoportnál. Ha elfogadjuk célként "figyelni és elhárítani", akkor az üzemzavar szándékos előidézése, a különféle unaloműző "technológiák" kidolgozása teljesítményvisszatartás. Tény, hogy a munkás kezében csak részfeladatok maradnak, de egy kis terület elég — az üzemzavar-elhárítás —, hogy érdekérvényesítő stratégiában használják eszköznek, holott a nyolcórás munkaidőben átlagosan csak tíz perc ilyen tevékenység van.

A zavarelhárítási részfolyamatban a fonós az, aki egyedül illetékes a munkamódszerek alkalmazásának eldöntésekor, e kompetencia megőrzése alapvető érdeke. Ez az egy terület, melyen megmaradtak a hagyományos munka elemei, ahol "egyzaon munka műveletei ötven- vagy százféle módon végezhetők el. Éppen ezért az ilyen munkában használt szerszámok is igen sokfélék lehetnek. A nagyszámú szerszám használata, párosulva a hagyományokon alapuló munkavégzéssel, lehetetlenné tette a vezetők számára, hogy kontrollt gyakoroljanak a feladatokra fordított műveleti idő felett. Ilyen körülmények között a vezető nincs tisztában a munkához szükséges szakismeretek nagy részével,e zért a munkásokra kell bíznia a munka legjobb módszereinek kidolgozását, a munka leggazdaságosabb módjának alkalmazását.[12] Ellenőrizhetetlen az üzemzavar oka, illetve szándékossága — "nem lehet mindenki mögé egy művezetőt állítani" —, sőt elhárítása is számtalan egyenértékű eljárással lehetséges.

A már kialakult üzemzavar megszüntetése veszélyes munka, mert a kábel 1 m/sec haladási sebessége mellett kell végrehajtani, működő gépen. A forgó hengeren levő tekeredés levágása és a gép menet közbeni újratöltése balesetveszélyes művelet. A szükséges rutin csak rendszeres gyakorlással tartható

fenn. A vezetők véleménye szerint is "csoda, hogy itt még nem történt több baleset".*

Viszonylag hosszú idő telt el — a fonóslétszám folyamatos cserélődése miatt —, míg a kollektíva ráébredt az üzemzavarban rejlő "lehetőségekre". Míg az üzemvezetés a konstans hulladékmennyiség miatt (100-150 t/év) "nem nagyon csipkedte magát", 1980 végén pánikszerűen próbálta leszorítani a szakadások számát. Az üzem- és főművezetők már nemcsak a délelőttös műszakban, de délután és éjszaka is rendszeresen "mozogtak".

Egy látszólag egyértelmű cél — az üzemzavar-elhárítás — lesz az alapja az első beilleszkedési nehézségeknek.A munkás azonnal szembekerül a ténnyel, hogy legvadabb igyekezete ellenére a szakadás rendszeresen bekövetkezik. Az üzemzavarok számát növelheti ugyan, de egy bizonyos szint alá szorítani nem képes, bármilyen éberen figyel — ennek rajta kívüli okai vannak.

Ritkaság, de ez az "alapszint" is lehet olyan magas, hogy ez a konfliktus alapja: '1980. november 4-én az éjszakás műszakban nem ment öt percig sem szakadás nélkül, és mégsem állították le. Legalább kétszer akkora kárt csináltunk, mint ami a legyártott anyag bevétele lesz. Tudtam, hogy le kellene állítani önhatalmúlag, de nem mertem. A gazdasági káron túl ott az ember kára, kit érdekel, hogy már DMF-et okádunk.** Hol a hatalom, ami megakadályozza az ilyen baromságokat?"[13] Ezekben a helyzetekben gyakran voltam tanúja egy "no lássuk, uramisten, mire megyünk ketten"-szerű magatartásnak, a fonósok tehetetlen kitöréseinek. A konfliktus egyik alapja tehát a feladat egy részének teljesíthetetlensége. Súlyosbítja ezt, hogy az üzemvezetés nem adott — hét év alatt sem — világos eligazítást az üzemzavar okairól.

Marad egy primitív algoritmus (1. ábra), aminek napi mechanikus lejátszásán kívül a fonós nem tehet semmit — amit tehet, az a pótcselekvések feltupírozása. Óhatatlanul kiizzadja ezt a munkában való tevékenykedés lehetőségének hiánya.

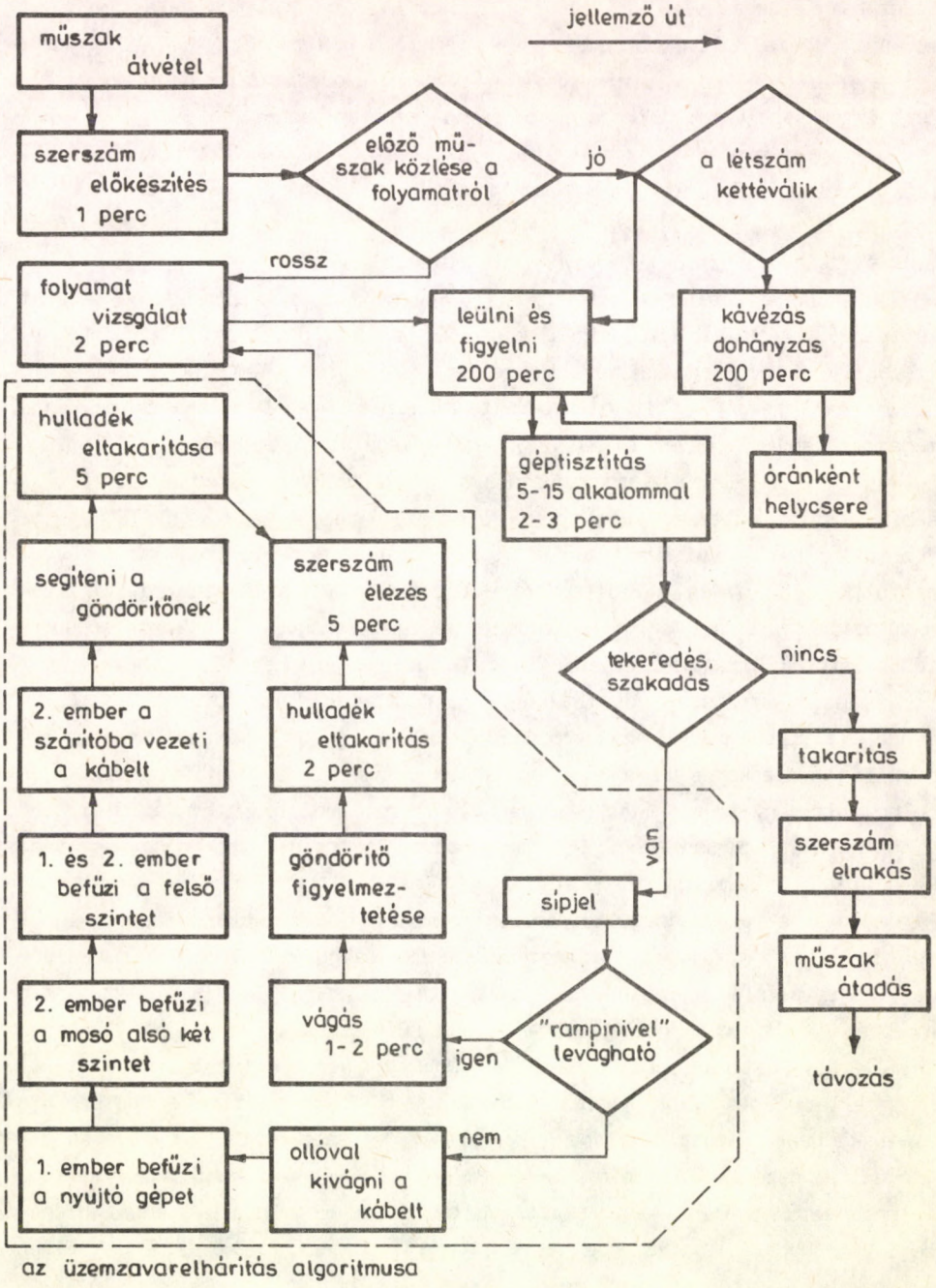
A Polimer üzemrészben a magasabb szintű automatizáció és a képzettebb munkaerő találkozása jellemző időtöltésként az olvasást, művelődést eredményezi, hallgatólagos kompromisszum alapján. "Azért nem unatkozunk, mert a szabad időnket (sic!) akár szórakoztató, akár komolyabb műfajú olvasmánnyal tölthetjük."[14]

A fonósok helyzete sokkal nehezebb, itt formálisan tilos az unaloműzés. A hagyományos munka tovább élő rekvizítumai — muszáj legalább a fizikai

*A know-how eladójánál tanulmányúton járt üzemi dolgozók elmondták, hogy sok fonóson látták csonkolásos baleset nyomait.

**Dimetilformamid, szerves oldószer.

A "fonós" napi tevékenységének algoritmusa



az üzemzavarelhárítás algoritmusa

1. ábra

munka látszatát fenntartani — érdekes jelenségekre vezetnek. Délutános és éjaszkás műszakban elvétve fordul elő, hogy a főnök beleköt valamilyen nem munkához tartozó tevékenységbe. "Amelyik főnök látta már, hogy itt mi a meló, az biztos tudja, hogy mi van. Csak nem szereti látni, hogy olvasok, mert ez munkahely, aminek megvannak a maga szertartásai."[15]

"Szerintem nincsenek még tisztában azzal, hogy milyen itt a munka. Délelőtt, mikor a főnökök jobban mozognak, kifejezetten a művezetők kérése, hogy ne olvassunk, mert balhé lehet belőle. Az üzem pedig ugyanaz délelőtt, mint éjszaka, és ezt ők is nagyon jól tudják."[16]

Vannak persze meredekebb esetek is: "Sok minden jó, ami rendbontó, lehet kártyázni, fröcskölni, még vizes zacskóval is lehet dobálózni, ha valakit ez kielégít. Sorolhatnám a bevett szokásokat, mindent meg lehet csinálni, b...ni is lehet, nem irigylem, aki teheti, miért ne! Mindenkinek megvan a maga programja, a művezető is vagy iszik, vagy alszik, vagy lecsót főz."[17] A vezetők és a munkások érdekegyezése a teljesítményvisszatartás eltitkolásában annyira hatékony, hogy egyik üzemvezető-helyettes így nyilatkozott: "Ez (a teljesítményvisszatartás — B. S.) egy nagyon régi, legalább öt évvel ezelőtti dolog. Akkor hallottam róla utoljára, mikor a tévében egy vízilabdázó azt magyarázta, hogy azért nem lettek elsők, hogy a következő versenyen többet produkálhassanak. Ilyen nálunk biztos, hogy nincs."[18]

Az unalom azonban mindenkit sújt, ha nem is egyforma intenzitással, de mindenkit. Ezt mutatják azok a próbálkozások is, mikor a művezető a "konvencionális kedveskedés műfajának procedúráit gyakorolja".[19] "Teljesen kínos dolog volt, egy időben minden műszak elején megkérdezte: hogy van? Teljesen kínos kérdés, kínjában meg zavarában, hogy valami mégis történjék, egy éven keresztül minden műszakban megkérdezte."[20]

Ugyanis "a feladatot túlteljesíteni nemcsak nincs miért, de nem is lehet még több szöszmögést-pöszmötölést sűríteni a szigorúan nyolcórás munkaidőbe".[21] "Egyáltalán nincs lehetőség extra teljesítményre, annyira biztosított az üzemmenet, nincs miben kiugrani. Sem különleges újítást, sem lényeges termelésnövelést nem lehet elérni."[22] "Objektív keret határolja körül testi és szellemi energiáink kiélési lehetőségeit, társadalmilag meghatározott életünk egész ritmusa, amelynek elviselését pótcselekvésként agyafúrtan kimunkált rendszere segíti elő. Az 'eredmény' az egyén oldaláról nézve kétségtelenül az, hogy minél kevesebbet nyújtott munkaereje áráért, annál elégedettebben konstatálhatja, hogy kicsit már túl is járt a vevő eszén. Miközben a főnök elégedetten konstatálja, hogy ő az úr a házban, mi szintén elégedetten konstatáljuk, hogy a feje tetején táncolunk."[23]

A munkahelyi tevékenységek súlypontja az idő múlatására tevődik. Figyelni inkább arra kell, hogy jön-e a művezető, semmint a gépre. Így lesz a fő rétegződési ismérv: ki mivel tölti — töltheti — idejét. A vezető óvakodik attól, hogy állandó és szigorú ellenőrzést gyakoroljon, hisz ezzel csak felerősítené az amúgy is elnéptelenedésre hajlamos poszt fluktuációját. Másrészt a művezető és csoportvezető általában 0,5—1,5 órát tartózkodik csak a gépeknél, a folyamatos vagy sokkal gyakoribb ellenőrzés akkora "ráfordításnövekedést" jelentene számukra, amit "ezért a pénzért" nem vállalnak. A szokásos időn kívüli megjelenés a hallgatólagos megegyezések megsértését jelenti, és többnyire "lebuktatás" a célja.

Ehelyett ők is kialakítják tipikus unaloműző tevékenységeiket: alkohol, szex, alvás, tévénézés (otthon!). "Hát istenem, statisztika van rá, hogy a lányok szüzességét legtöbbször a papok, nagybácsik és művezetők veszik el. Nem nagyon zavar ez senkit."[24]

A vezetés által messzemenően tolerált pótszer az alkohol. Implicite az üzemvezető is elismeri, hogy nem sok esélye van fellépni ellene. A körlevél szerint: "Értesítem a művezető munkatársakat, hogy üzembejárás alkalmával több esetben szeszes italos üvegekkel találkoztam, melyekben különböző vegyszereket tároltak. A rendkívüli balesetveszély elkerülése érdekében kérem az üvegekre ráírni a tárolt vegyszer nevét." Az italfogyasztásnak az szab határt, hogy a levegőben a KÖJÁL-szabvány többszörösével jelen levő DMF, az alkohollal olyan keveréket alkot a szervezetben, ami gyors mérgezést okoz.* A fonósok helyhez kötöttsége megnehezíti az unaloműző tevékenységek kifejlesztését. A fusizás lehetetlen, hisz a technológia sem anyaggal, sem szerszámmal nem szolgál ehhez. Mégis sokan — főleg az öregebbek — berendezték már saját kis műhelyüket, saját szerszámokkal és a hulladéktelepről beszerzett anyagokkal. A környék bányáinak bezárása után idekerült bányászok körében, eredeti foglalkozásukból maradt hagyomány a "pinafa készítés".** "Nem a megterhelés, sokkal inkább a munka minősége hat taszítóan. Lehetne cserélgetni a munkaköröket, de idővel az is monotonná válik. Mit csináljak a Garayval, mindent betanult, rettenetesen undorodik a monotóniától. Őneki az kell, hogy csinálhassa a mütyürkéit, fúrhasson-faraghasson egész nap."[25]

R. G. Neill írja[26] a következő századok "homo faber"-éről: "A munka megszüntetése — bármilyen formában, kezdve az izomtevékenység korlátozásától, az egyes szakmák gyakorlásához szükséges képességek színvonalának csökkenté-

*1980. március 16-án a szabvány — 10 mg/m^3 — negyvenszeresét mérték, ez azonban a szokásos szintet is jóval meghaladta — ennyit a technológia "ZÁRT"-ságáról.

**Aprófa, gyújtós.

séig — ugyanolyan veszélyeket jelentene az ember számára, mint az alapvető emberi jogok megtagadása. ... Az egyéni kezdeményezőképességet és alkotóképességet már most is elnyomják a munkahelyeken, mert veszélyeztetik a beprogramozott folyamatokat. Elképzelhető tehát olyan ipari vandalizmus, amely főként a munkafolyamatok szándékos rövidzárlataiban nyilvánul meg. A jövőben az egyik legfőbb foglalkozási betegség ugyanis kétségtelenül az unalom lesz, a frusztráció mellett. ... Elképzelhető, hogy a motivációt nélkülöző emberek pusztán pszichomotorosan fognak vegetálni, s az egész nagy dolgozó tömeget esetleg kollektívan fogják sújtani a mentális betegségek. Az egész élet monotóniája pedig csak azért lesz elviselhető, mert az üzem kapujánál ott várnak a dolgozókra az álomkufárok."

6.2. A leépülés

A vállalat Pszichológiai Laboratóriuma időnként vizsgálatot végez az üzemben. Ez megmutatta, hogy a vállalati szakember is kívülálló maradhat az üzemi viszonyok tanulmányozásakor, másrészt létezik aktív érdekérvényesítés minden olyan esetben, amit arra a munkások alkalmasnak ítélnek. Munkatükör felvételeik akarva-akaratlanul lehetőséget adtak erre: "Nézd, neki nem kell tudni, hogy én lentről is látom, amit kell, ha tudom, hogy most engem figyelnek, hát megmászom egyszer-kétszer azt a százegyven létrafokot, aztán úgyis elmennek. Lehet abból a tízperces melóból ötven percet is csinálni, ha akarom."[27]

A laboratórium másik vizsgálata, a dementia mérésére is alkalmas IQ teszttel, megállapította a fokozott leépülést.* A 48 fős populáció — polimeres és szálképzős munkások — 20%-ánál állapítottak meg 8-18%-os dementiát, ami a standard értéknél jóval magasabb.

Számításba kell vennünk a pszichológiai mérőeszközök bizonytalanságát is, de ha ezt összevetjük a súlyosbító tényezőkkel, az "eredmény" elgondolkodtató. A súlyosbító tényezők a következők:

— Alacsony átlagos életkor. A szakirodalom csak a 30. életévben engedi meg az első 1%-os leépülést. (Az itteni adatok már a természetes dementia százalékával korrigáltak.) A minta átlagos életkora 27,8 év, átlagos dementiája mégis 4,5%.[28] (A legveszélyeztetettebb 12 főnél ezek az adatok. 28 év átlagéletkor és 12,4% dementia.)

*Leépülés, szellemi hanyatlás. A tíz részteszből álló (MAWI) IQ vizsgálat korállandó (életkortól kevéssé függő) részpróbáinak pontösszegéből levonva a korváltozó részpróbák pontösszegét, majd osztva a korállandó pontösszeggel és szorozva 100-zal = a dementia %-a. (Forrás: Az intelligencia mérése, 149. o.)

— Az üzemben szabályos "kiképzést" folytattak egymás közt a munkások a teszt kérdéseire adandó helyes válaszokról. Mégis fokozódott a leépülés az utolsó mérés óta.

— A begyakorlottság — ceteris paribus — a dementia csökkenését kellene hogy eredményezze, ugyanis többször vizsgáltak azonos teszttel.

— Nem ismeretes, hogy mennyire maradandó a károsodás, visszafordítható-e a folyamat.

— A technológiai leírás nem ismeri el a szálképző fokozott vegyi szennyeződését. Eszerint mérgező vegyi anyag csak géphiba esetén kerülhet a légtérbe.

6.3. Következtetések

Az ember azon képességei, melyeket huzamos ideig nem használ — elsorvadnak. Az automaták működtetése — ebben a munkaszervezetben — igen kevés képességet mozgat meg. Ha ilyen szervezeti keretek közt terjed el az automatizáció, e negatív jelenségek tömeges elterjedésére kell számítanunk.

Kétségtelen, hogy a munka egy része — karbantartó, beállító munkakörök — bonyolultabbá válik. Másik része viszont — a hosszasan elemzett fonós és más gépkezelői munkakörök — primitivizálódik. Ha igaz, hogy egy tartalékunk van, az emberben rejlő képességek, akkor ennek a körülménynek a mai helyzetben kulcsjelentősége van.

Ez a társadalmi tartalék a vállalati szektorban használódik fel. A vállalati szervezet viszont csak saját érdekeinek megfelelően tudja megvalósítani ezt.

Annak ellenére, hogy a szándékos üzemzavar egyértelműen vállalati hatékonyságrontó tényező, mégsincs a vezetésben szándék a szervezeti reformra. Ilyen perspektívából naivitás lenne számon kérni a társadalmi veszteségeket.

7. Sörgyár: hogyan büntetjük a munkát?

Egy sörgyártó üzem vizsgálata a teljesítmények és bérek (ráfordítások és bevételek) viszonyának elemzését állította középpontjába.

A sörgyártás technológiai elveit, anyagait és berendezéseit nem kívánom részletesen ismertetni. Számunkra a technológiai és munkafolyamat megfigyelésének jelentősége a következőkben foglalható össze:

A technológiai folyamat elemei rendszeresen a munkafolyamat elemeivé válnak.

A technológiai folyamat ebben az értelemben a gépek, berendezések működésének egymáshoz kapcsolódó folyamatát jelenti, tartalmazva a megmunkált anyagok "átalakulásához" szükséges technológiai időt is (pl. erjedés).

Munkafolyamat alatt pedig az egyes munkaposztokon dolgozó emberek tevékenységének egymáshoz kapcsolódó folyamatát értjük.

Példával élve: a malátaszállító elevátorok csöveinek hibái miatt kipergő malátát rendszeresen kell kézzel összetakarítani. A technológiai folyamat hibája miatt rendszeres beavatkozás szükséges olyan pontokon is, ahol ilyen elvileg nem létezik. A tervekben, technológiai leírásokban rögzített elképzelések számtalan ponton csorbulnak ki. Ez teremti meg annak a szükségességét és lehetőségét, hogy a munkásnak akkor is be kell avatkoznia, amikor ez a technológiából nem következik. Más eset az, amikor előírt beavatkozást hajt végre (pl. porzsákcsere). A technológiai sebezhetősége miatt a termelés mennyiségi és minőségi paramétereire a munkásmagatartások jelentős befolyással vannak, de még a legautomatizáltabb technika mellett is.

A főzőházi molnár munkaposztja pl. a tervek technológiai leírások szerint kényelmes hely. Egy központi helyről, vezérlőpultról irányíthatja az egész részfolyamatot. A gyakorlat ezzel szemben az, hogy pl. a téli időszakban öt emeletet kell egész műszakban járnia, mert a földszinti anyagtárolók rendszeresen befagynak, ezeket kézzel kell jégteleníteni, hogy az anyagszállítás folyamatos lehessen.

Az üzem dolgozóinak közel fele szinte szünet nélkül dolgozott 1988-ban. A hivatalosan kimutatott és elszámolt munkaórák alapján még csak a dolgozók

1. táblázat

A kimutatott óraterhelés (túlórával együtt) és létszám megoszlása 1988-ban

1988 összesen			Felső osztályhatárokkal számolt munkanap/hó, óra, 12/8
óra	fő	%	
0—1000	31	14,4	10,4
1001—1500	25	11,6	15,6
1501—2000	61	28	21
2001—2200	39	18	23
2201—2500	45	21	26
2501—2780 +	15	7	29
	216	100+	

+Maximális kimutatott teljesítés 2773 óra/egy főnél. Ez 231 óra/hó, azaz 29 db 8 órás munkanap. MHSZ óra nélkül.

2. táblázat

Munkaórák forrás szerint, 1988

Forrás	Óra	%
Alapóra	321355	76,4
Túlóra	67206	16,0
MHSZ óra	32171	7,6
	420732	100,0

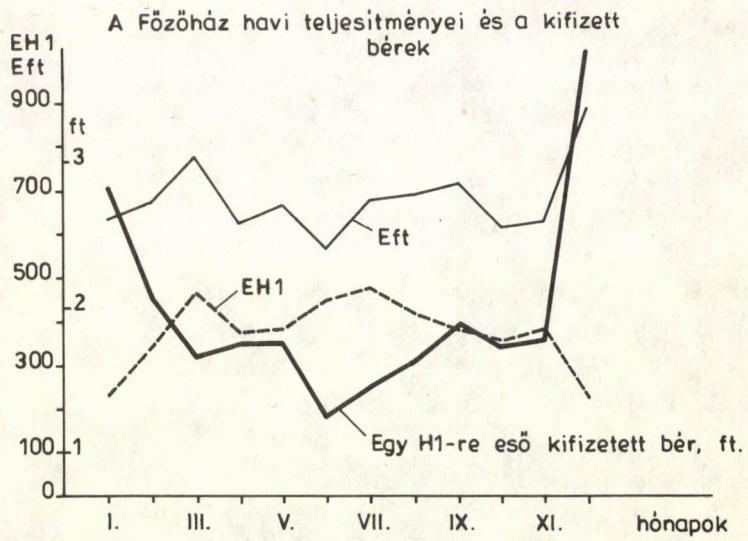
28%-a túlterhelt, de ha az MHSZ órákat is beszámítjuk, akkor 46%-uk. Az üzem teljes évi munkaidő-alapjának negyede túlmunkaidőből származik (1. és 2. táblázat).

7.1. A munkások érdekérvényesítési stratégiái

Mint az 1. grafikon is mutatja, a bér nem teljesítményösztönző. Ennek oka az időbérezési forma.

A munkások stratégiáit az vezérli, hogy az időbér következtében bérük növelésére csak nagyon korlátozott lehetőségeik vannak: a) a ledolgozott órák számának növelése; b) a kereset hatékonyságának növelése (az összkereset/óra hányados javítása).

Utóbbi azonban csak úgy képzelhető el, ha a "jobban fizető" órák arányát képesek emelni az összes ledolgozott órán belül. (Jobban fizető óra a túl-



1. grafikon

3. táblázat

Jövedelmek és óraterhelés a gyár üzemeiben 1988-ban

Üzemek	Évi átlagos óraterhelés óra/fő	Átlagos alapórabér Ft/fő	Bruttó összjövedelem egy órára Ft/fő	Bruttó összjövedelem Ft/fő/év
II. Főzőház	2184	31	56,8	126424
II. Erjesztő	1675	30,4	57,4	98695
II. Ászok + Szűrő	1939	33	47,7	110796
II. Törkölyszárító	2026	28,3	65,9	135403
IV. Főzőház	1625	29,1	55,1	96875
IV. Erjesztő	2042	30,5	54	115058
IV. Ászok	1530	30,6	50	88371
IV. Szűrő	1767	29	47,4	90307
V. Főzőház	1855	28,7	58,5	119793
Karbantartók	1653	45,8	56,4	105564
Összesen	1842+	31,5	54,8	118412

+1842 : 12 = 153,5 óra/hónap = 19 x 8 órás munkanap.

óra, a délutános vagy éjszakás műszakban teljesített óra és az MHSZ óra.) A ledolgozható óra korlátja a létszám. A munkásoknak jelentős érdekük fűződik létszámuk alacsonyan tartásához, mert így érhetik el a túlórázás magasabb arányát. Az interjúkból kiderült, hogy ezt az érdeket nagymértékben képesek realizálni. A 3. táblázatból látható, hogy a jövedelmek nagysága a munkahelyen töltött idővel arányos. Ez meghatározza a munkások érdekérvényesítési stratégiáit. Ellenkezik ezzel a vezetők ösztönzése, mely a túlórák csökkentésére irányult 1988-ban. Többszörös szorítás eredményeként a gyár 32 171 MHSZ órát használt fel 1988-ban, részben a túlórázás visszaszorítása érdekében. Ez a már kimutatott munkaterheket is növelte. A résztvevőkre vetatva 240 óra/év-vel, ami havi 30 órának, azaz 4 műszaknak felel meg.

Végül még egy adalék ahhoz — lásd a 4. táblázatot —, hogy a munkások érdeke a biológiailag lehetséges határig való túlórázás. Ebből látható, hogy a bérnek csak a fele a törzsbér. Fele különböző pótlékokból, jutalomból, prémiumból származik, amit a vezetők szerint a túlórázni képes és hajlandó dolgozók kapnak.

Befejezésül a címben tett kijelentést — miszerint itt a munka büntetése folyik — kellene kifejtenem.

A tétel két feltétel mellett valósul meg:

4. táblázat

Az "átlag dolgozó" jövedelmének megoszlása források szerint, 1988-ban

	1 évi 1842 órára	1/2 havi 154 órára	%
Törzsbér	64840	5403	55
Műszakpótlék	20258	1688	17
Túlórapótlék	8701	725	3,3
Prémium	6042	504	5,1
Jutalom	7263	605	6,1
Kieg. fiz. + egyéb	11309	942	9,5
Bruttó	118412	9867	100,0

+MHSZ

1. A termelés mennyisége konjunkturális, szezonális vagy egyéb okok miatt ingadozik. Ez a sörgyártás esetében természetes.

2. Időbéres bérforma érvényes.

Ekkor a termelés felfutását nem követi a dolgozók keresete. A jelenség bizonyára sokkal tágabb körben érvényes, hisz a mennyiségi ingadozás és az időbérezés együttese gyakori a hazai iparban.

Mint az 1. grafikonon látható, a termelés trendje "U" alakú. Ha az időbér következtében konstans (lineáris) bérrel számolunk, a mennyiségi egységre eső bér is "U" alakú görbe lesz. Mint e tény mutatja, a bértrend önmaga is "U" alakú, felerősítve e hatást. Az állami és vállalati bérszabályozás következtében a vállalat év közben "nem tudja, mennyi bére van". Év végén minden elképzelhető címen kifizetéseket eszközöl, "hogy elfogyjon a bér". Ebből következik, hogy a sörtermelés téli csökkenését erőteljesen emelkedő bérkifizetés kíséri.

Az egész évet együtt szemlélve, a munkás annál kevesebb bért kap egy mennyiségi egységre, minél többet termel. Keresetének növekedését joggal várja attól, ha minél kevesebbet termel, közvetlenül azért, mert így érhető el a túlórakeret kiutalása.

8. Összefoglaló

Reformot az üzemben is!

A társadalmi újratermelés alapja ma, mindenütt a tulajdonos--bérmunkás viszony. Az újratermelési folyamat zavarai e viszony kezdődő bomlásának termékei. Ahogy egykor a rabszolgaviszony, majd a jobbágyviszony kora is le-

járt, úgy most a bérmunkás viszony közeledik korszaka végéhez. Ez nem mond ellent annak, hogy különösen Kelet-Európában még sok tartalék rejlik benne, hisz egy nyugati bérrendszerrel még hosszú ideig eldöcögne a gazdaság. Éppen a Nyugat példája bizonyítja, hogy egy bármilyen jól fizetett bérmunkás munkájának színvonala sem közelíti meg a tulajdonos munkájának színvonalát. Hazai példákkal is bizonyítható, hogy az egyéni vagy csoporttulajdonban működtetett gazdasági szervezetek hatékonysága messze felülmúlja a bérmunkára alapozott szervezetekét.

Sürgetővé teszi az üzemi szintű reformfolyamat elindítását az a tény is, hogy a szocializmus hazai történetének minden reformkísérlete — 1953-tól 1985-ig — megtorpant a gyárkapuban. Az üzemi-vállalati szervezet és működési rend szilárdan tartja "sztálinista" formáját, még ha az utóbbi években mutatkozik is néhány hajszálrepedés. A nyolcvanas évek munkása lényegében ugyanaz a jogfosztott, legális eszközökkel — érdekei érvényesítésére vagy a termelés befolyásolására — nem rendelkező munkás, aki az ötvenes években volt. A vezetői mindenhatóság és mindentudás sztálinista ideája szilárdan tartja magát. Valós funkciója a jövedelemelosztás megideologizálása.

Az utóbbi negyven évben az állam—vállalat viszony jelentős átalakuláson ment keresztül, a vállalat autonómiája jelentősen bővült. A vállalat, ill. vezetői megnövekedett autonómiájukból semmit sem juttattak a munkásoknak. Napi aktualitás, hogy a gazdasági elit megkezdte a társadalmi vagyon szétosztását önmagának.

Az autonómia növelésének látványos eredménye, a teljesítmények (mennyiségi és minőségi) jelentős növekedése önmagában is döntő legitimáló erő.

A növekvő autonómia a vezetők felett is kontrollt jelent, mert a teljesítmény és jövedelem szorosabb kapcsolata miatt a dolgozók keményen kikényszerítik a munka jobb megszervezését, a munkafeltételek folyamatos meglétét. Erre a kontrollra halaszthatatlanul szükség van, mert a gazdasági elit az autonómia korlátozásával teljesítményletörést folytat, ezzel tartja sakkban az állami és politikai elitet. Az elitek egymás közti alkudozása és morzsák osztogatása már nem megoldás.

JEGYZETEK

[1] Makó Csaba: Az ipari munkaszervezet fejlődésének fontosabb szakaszai. Budapest, 1980. 19. o.

[2] Interjú Boli Balázs polimeres KISZ-titkárral.

[3] Csalog Judit: Elfekvő — iktató. Valóság, 1980/10.

[4]Interjú Komlósi Antal fonóssal.

[5]Interjú Bolyky Tamás főművezetővel.

[6]Interjú Kusztos Balázs fonóssal.

[7]Tar Sándor: Egy rendes nap (szociográfia). Mozgó Világ, 1980/1.

[8]Interjú Bolyky Tamás főművezetővel.

[9]Cseh Tamás—Bereményi Géza: Antoine és Désirée (hanglemez).

[10]Interjú Bolyky Tamás főművezetővel.

[11]Makó Csaba, i. m. 11. o.

[12]Makó Csaba, uo.

[13]Interjú Kusztos Balázs fonóssal.

[14]Interjú Nagy Lukács polimeressel.

[15]Interjú Varga László fonóssal.

[16]Interjú Nagy Lukács polimeressel.

[17]Interjú Kusztos Balázs fonóssal.

[18]Vita az étkezdében Pető Gáspár üzemvezető-helyettessel.

[19]Csalog Judit, i. m.

[20]Interjú Tobler Tibor fonóssal.

[21]Csalog Judit, i. m.

[22]Interjú Kriván Péter főművezetővel.

[23]Csalog Judit, i. m.

[24]Interjú Kamuthy Ferenccel, a vállalat egyik jogtanácsosával.

[25]Interjú Bolyky Tamás főművezetővel.

[26]R. G. Neill: Ember és gép — holnap. Valóság, 1980/10. (Külföldi folyóiratokból rovat: Impact Science et Société, 1980. 2. sz.)

[27]Interjú Tóth István III. polimeressel.

[28]A 48 fős minta legveszélyeztetettebb 20%-ának adatai:

Sorszám	Kora	Neme	Üzemben töltött idő év	IQ	Dementia
1.	33	férfi	6	126	11,2
2.	25	férfi	3	115	9,8
3.	22	férfi	3	138	11,73
4.	26	férfi	7	117	9,4
5.	21	férfi	4	128	6,7
6.	22	férfi	4	129	19,04
7.	32	férfi	8	96	18,04
8.	22	férfi	3	97	18,18
9.	25	férfi	3	97	9,0
10.	19	férfi	?	118	7,4
11.	21	férfi	2	132	9,7
12.	45	nő	3	114	12,4

A vállalatnál töltött idő néhányuknál több, mint az itt feltüntetett; más üzemekből jöttek ide. Az utolsónak feltüntetett 45 éves nőnak pl. 25 éves munkaviszonya van a vállalatnál.

IRODALOM

1. Berki Sándor: Munkások és automatizáció. MKKE, Szakdolgozat, 1982.
2. Berki Sándor: Autonóm csoportok egy sörgyárban. MTA Szociológiai Kutató Intézet, kézirat, 1989.
3. Nagy K.—Simonyi Á.: A folyamatipar megújulási kísérletei. Budapest, 1989. MKI, kézirat.

KOLOZSI BÉLA

DEVIÁCIÓ ÉS KULTÚRA

Szemléleti modellek

Az élmények és a viselkedés történései — ha mégoly rögtönzöttnek, egyedinek, az előző interakciók során ismeretlennek tűnnek is — valójában a környező, interperszonális világ kifejezett vagy rejtett impulzusainak, sugalmazásainak, mintáinak nyomát viselik. Ezeket a mintákat pedig a modellt életre hívó és "működtető" közösség életfeltételei, története, tradíciói és tapasztalatai formálják meg. A közösségbe ivódott tapasztalatok nem mindig tudatosak, nem mindig világosan áttekinthetőek e tapasztalatok hordozói számára, viselkedésformáló hatékonyságukon azonban ez a körülmény mit sem változtat. Egyszerinek, szabályoktól függetlennek tűnő, egyedi történések — így az úgynevezett "tüneti" viselkedésmódok, a kóros személyiségkialakulás változatai is — a szociokulturális meghatározó feltételek tényeinek nyomása alatt szerveződnek, majdhogynem minták és modellek sugalmazásainak engedelmeskedve.

Az emberek valamely adott csoportjában érvényesülő ilyen modellek viszonylagosan állandóak, e modellek halmaza sajátosan objektív, rendszerük — úgymond — "társadalmi tény" (Durkheim, 1956.).

Vajon valóban tények-e a kollektív tudat elemei? A szociológia egyik legszerteágazóbb, leghosszadalmasabb vitája bontakozott ki e kérdéskör körül, éppen az egyik deviáció-féleség, az öngyilkosság meghatározottságának Durkheim-féle szemlélete kapcsán. A szociológiatörténet "legújabb korában" is elítélte még Adorno Durkheimet e fogalomért, mondván, hogy önkéntelenül is a társadalmi viszonyok megkövült jellegét sugalmazta vele, és így a szociológiai gondolkodás történetének folyamán vélekedésével sajátos retrográd ideológiai funkciót töltött be.

Aligha lehetne cél e vitában való állásfoglalás, bár az érintett kérdés — a normatív és deviáns meghatározásának körülhatárolása — szempontjából nem lényegtelen a kollektív tudat vagy — Mauss (Mauss, 1966.) szavával él-

ve — a kollektív reprezentációk objektivitásának problémaköre. A kultúra, a viselkedés kulturális közvetítettségének tényszerűsége, elemeinek "számszerű" stabilitása, állandósága teszi egyáltalában lehetővé e sajátos emberi, társadalmi szféra tudományos vizsgálatát, így a deviáns viselkedés megformálásában való részvételének felderítését is.

Minden esetleges tényszerűsége dacára is a kultúra nagyon bonyolult, sokszorosan összetett struktúrát jelent, amelynek nemcsak konkrét leírása, de elvi jellemzése sem könnyű feladat. Egysége, összefonódottsága mellett — szinte végtelen számú dimenzióban — széttagolt is, hiszen az a legköznapibb emberi szerepekre vonatkozó modellektől kezdve a ritka helyzetekre érvényes viselkedési "utasításokig", "forgatókönyvekig" minták strukturált halmazát jelenti. Nem csupán a különböző szociális rétegek, de minden vonatkoztatási rendszer, sőt minden kiscsoport is bizonyos értelemben saját kultúrát kodifikál.

Minden egyedi személyiség egyszerre többféle kultúra keresztтüzében él. Mégis jogosult a kultúra egészlegességéről szólni. Annak minden belső koherenciája dacára gyakran inkonzisztensek a sugallatai, előírásai pedig — különösen az ún. énközeli, az érzelmeket, a személyköziséget involváló területeken — igen sokfélék. Sőt, a kultúra tényleges előírásrepertoárja, orientáló jellege éppen itt a leginkább többértelmű, nem igazán diszkurzív és tudatosított, néha szinte konfúz, egyedi szimbolikájú.

Azok a deviációszociológiai elméletek, amelyek a kultúra fontosságát hangsúlyozzák, ki szokták emelni azt a körülményt, hogy a kultúra nem kizárólag a normáknak megfelelő viselkedésre, hanem a deviációkra vonatkozóan is tartalmaz előírásokat, mintakínálatot. Ezen túl pedig, a kultúrán belüli inkonzisztenciák, ellentmondások egyenesen meghatározzák az ugyanazon kultúra által kínált célok és eszközök összeférhetetlenségeit, és ezek az összeférhetetlenségek magukban hordják az adott kultúra sajátos potenciálját éppen saját devianciafeléségeinek kitermelésére. Durkheim anómiafogalmát felújítva e gondolatkör körül alakította ki Merton (Merton, 1980.) közismert devianciaelméletét. Ez utóbbi megfogalmazásának némiképpen, didaktikusan leegyszerűsített változata szerint a kultúra olyan kívánatos célokat állít fel, amelyeket csak megengedhetetlen, ugyanezen kultúra által tiltott eszközökkel érhetünk el. (Kemény Zsigmond, klasszikus regényírónk szavai híven érzékeltetik e helyzet szorítását, egyszerre fojtogató és sodró erejét, "...aki nem bírja és vágyik rá, az tantaluszi kínra van kárhoztatva, mert elérhetetlenért eped".) (Kemény, 1975.)

A deviációszociológiában leginkább a fentebb körvonalazott kultúrakép terjedt ugyan el, a hagyományos szociológia elmélete azonban mégsem áll ki teljesen egységesen a kultúra előbbiekben illusztrált "parttalanságának" felfogása mellett, hanem a szociokulturális létezésre vonatkozóan több, egymásnak ellentmondó ontológiai teóriát is tartalmaz. Így e sokrétű hagyományból többféle pszichiátriai látásmód is képes a maga számára szociológiai inspirációkat, elméleti alapokat meríteni. Alfred Weber például nem sorolja az emberi viselkedés egész mintaarzenálját a kultúra fogalomköre alá, hanem a "szükséges és hasznos" világában eligazító objektivációk nála, a talán kissé akár "pejoratívnak" is szánt civilizáció fogalomköréhez tartoznak (Weber, A., 1972.). Így ír: "Csak akkor beszélhetünk kultúráról, ha bekövetkezik az az állapot, hogy az élet a pusztán szükséges és hasznos dolgokból ezek felett álló képződménnyé válik, ... a civilizáció viszont csak a tisztán biológiai lét szellemi és gondolati megragadására alkalmas, mélyebben azonban nem képes megragadni a szellemi világot, ... a kultúra és a kulturális cselekvés az, ami a személyiség és a világ szintézisét jelenti." Az idézett teoretikus szerint Descartes-ig a kollektív szellemiségre a kultúra hegemóniája volt jellemző, azóta a civilizációé. Alfred Weber úgy látja, hogy az újkor emberi közösségei egy többé-kevésbé pragmatikus szellemiségbe, gyakorlatias mentalitásba összegzik történelmi, emberi tapasztalataikat, törekvéseiket. Az ilyen "pragmatikus" irányultság számára perifférikus lesz az ember belső világa felé forduló attitűd, a szellemi és lelki javakhoz való autentikus közelítés, amely utóbbit e szerző a kultúrának nevezhető integráció jellemzőjének tartja.

A civilizáció uralma pszichés stabilitást, szilárdabb identifikációt biztosít a hasonló, "civilizáció-konform" mentalitással, hasonló intenciókkal élő személyiségeknek, külső és belső feszültséget teremt azonban azok számára, akik otthonosak lennének a kultúra hegemóniája mellett, de a talajvesztés, a dezintegrálódás felé sodródnak a civilizáció világában.

Ez utóbbi látásmód azt sugallja, hogy az a tény, hogy milyen személyiségalkatú emberek válnak a deviációra hajlamossá, "veszélyeztetetté", az attól függ, hogy milyen szellemben komponálja meg egy adott emberi közösség önmagát, önnön külső és belső világát.

Az így felfogott kultúra és a nyomában felnövő nagy szociokulturális szisztémák ember- és történelemformáló szerepét, szinte apoteózisát hirdette az Alfred Weberhez hasonlóan szintén értékfilozófiai indíttatású orosz—amerikai Szorokin (Szorokin, 1937.). Az értékfilozófiai iskola — gondolkodói arculatának megfelelően — visszautasítja a társadalmi tények ellenállhatat-

lan nyomásának, sodrának gondolatát. Látásmódja szerint akár a kollektív követelményekkel, széleskörűen támogatott értékpresszíókkal szemben is az egyén megőrizheti szuverenitását, létezésének autonómiáját, individuális arcélét, szabadságát. Sőt, a szóban forgó iskola úgy látja, hogy ez a kihívás és lehetséges kiállás egyenesen korunk antropológiai sajátossága: Alfred Weber szerint, "a természettel folytatott harc, amelyet a primitív embernek testi létezéséért kellett megvívnia, a személy szabadságáért folytatott küzdelem modern formájában jut el végső alakjáig".

A transzkulturális pszichiátria, vagyis a különféle kultúrákban felbukkanó mentális betegségek jellegzetességeinek összehasonlító elemzése kapcsán szembetűnő az a körülmény, hogy egyes "átélésféleségek", viselkedésmódok az egyik kultúrában megbecsültek lehetnek, míg a másikban deviánsnak minősülnek. A konkrét viselkedést annak konformitását vagy deviáns jellegét megítélendő, kulturális kontextusát figyelembe véve, úgyszólván "standardizálni" szükséges: egyfajta jelnek kell tekinteni, olyan jelnek, amely jelentését csak referens kultúrájának jelentésadó összefüggéseiben nyeri el. Ugyanakkor ennek ellenére mégis feltételezhető, hogy a különböző kultúrák deviánsai között van valamilyen szubsztanciális hasonlóság is, és a kultúrafüggés korunk tudományos gondolkodásában túlhangsúlyozott, s e túlzással egyfajta kultúrrelativizmus szemléleti túlburjánzását alakítja ki. A kultúra ugyanis nyilvánvalóan arra vonatkozóan is tartalmaz mintákat, hogy az adott közösségben milyen viselkedési "jeleket" kell használni ahhoz, hogy a kapcsolati partnerek a személyiség feszültségeiről, nehézségeiről, a normák sugalmazásaitól eltérő törekvéseiről értesüljenek. A példa kedvéért utalunk arra, hogy a mi kultúránkban egyebek között ilyen "jel" az öndestrukció.

Egyes kultúraelméletek — így Raymond Aron teóriája (Aron, 1966.), szembeszállva a kultúr-relativizmus tendenciájával — a kultúrák hierarchizálhatóságának álláspontjára helyezkedtek. Következtetései során Aron úgy érvel, hogy az egyes viselkedésmódok valóban nem közvetlenül egyetemes értékekhez viszonyulnak, hanem referens kultúrájukban nyerik el jelentésüket, viszont az egyes kultúrák a többi kultúrával való összehasonlításban, mintegy a többi kultúra szövegösszefüggésében kapják meg helyi értéküket és így egyfajta univerzális, történelmen átívelő értékstruktúrában ilyen vagy olyan hierarchikus pozícióra tesznek szert. Ez a szemlélet az etikai orientációjú kultúrákat hierarchikusan magasabb pozícióba helyezi, mint a hedonista értékeket követő kultúrákat.

Aron hozzáteszi, hogy a hedonista kultúráknak ma divatos "rehabilitációja" során a természeti népek kultúrája értékeinek emancipatorikus ihletett-

ségű elismerésén túl legtöbbször a — csak felszínesen megértett — saját kultúrával szembeni rejtett oppozíció is megmutatkozik. Kialakult egy olyan sajátos kulturális relativizmus, amely gyakran a saját kultúrával szembeni nonkonformizmus egyik megjelenési módjává vált.

A különféle elméleti modellek gyakran utalnak az egyes kultúrák — betegségként értékelt — deviációkra való hajlamosító hatására. Egyebek között sok érv hangzik el ezekben a szexualitásra vonatkozó kulturális mintáink és a neurózis összefüggéseiről. Máskor kultúránk hős-kultusza mint az öngyilkosságot látens módon jutalmazó minta kerül bemutatásra. A kultuszok, mítoszok, művészi és más szellemi termékek ugyanakkor természetesen nemcsak "kórnemző" faktorok, hanem ugyanazoknak a szociokulturális feszültségeknek termékei vagy kompenzációi is, amelyek más kulturális csatornákon át a deviáns jelenségek sűrűsödését is létrehozták. Nyíri Kristóf (Nyíri, 1977.) egy tanulmányában például arra utal, hogy a filozófia nagy teljesítményei és az öngyilkosságok sűrűsödése térben és időben gyakran összefüggenek. Más kérdés persze, hogy a feszültség emelkedésének öngyilkossági hullámhoz vezetéséhez az is szükséges, hogy a kultúrában az ilyen esetre öngyilkosságot "javalló" minta legyen jelen; hiszen más kultúrák esetleg szemlélődést, vallási elmélyülést, túlbuzgóságot, agresszivitást vagy más egyebet tartogatnak szituatív "javaslatként".

A kultúra tartalmaz olyan mintákat is, amelyek a bajba, problémahelyzetbe került ember számára szolgálnak "javallatként". Más szóval. a veszteségek utáni önrekonstrukció lehetőségeit is kulturális minták diktálják. A konfliktusok kezelésére, a megöregedésre, megrokkanásra, a halálra vonatkozó kulturális modellek és javaslatok korunkban és civilizációnkban elbizonytalanodtak. Közhelyszámba megy, hogy az előbbiek körül kultúránk legújabb kori "tabui" alakultak ki. A deviánsok magas száma minden bizonnyal összefügg ezzel a jellegzetes elbizonytalanodással is.

A kultúra fogalomkörének bevezetése a devianciák szociológiájába, lehetővé tette, hogy az elemi jelenségek elszigetelő, torzító leírása helyett egy érvényes, jelentésadó totalitásban, egy megfelelő kontextuális térben lehessen értelmezni és megvitatni a tapasztalati ismereteket. Ugyanakkor Roger Bastide (Bastide, 1965.) egyik alapvető munkájában — George Devreux-vel egyetértőleg — az elterjedt, amerikai típusú kulturalista elméleti tendenciák és kutatási hipotézisek rejtett buktatóira mutatott rá: a kulturális relativista elmélet rejtett posztulátuma szerint csak az egyén lehet beteg, elhajló, az adott társadalom mindig szükségszerűen normális, normatív. Rámutat ugyanakkor a szuperkonform viselkedés patológiás, "deviáns" karakterére,

annak a kutatási kiindulópontnak a tarthatatlanságára, amely szerint a deviáns minősítést a nonkonform, átlagtól eltérő viselkedés kritériumához kellene egyszerűen hozzárendelni. Georges Devreux (Devreux, 1970.) egy munkájában rendszerező jelleggel foglalja össze a kulturalizmussal szembeni fenntartásait. Álláspontja szerint ez az észak-amerikai gyökerű kulturalizmus a kultúrát mint az egyéntől lényegileg független, illetve fölötte álló realitást kezeli, és így egy pszichologizáló hamis szemlélet sajátos elméleti talaját teremti meg. Ezzel a szemléleti alapállással szemben véleménye szerint a valóság az, hogy minden ember alkotója is, és ugyanakkor terméke is saját kultúrájának, hiszen ezt a kulturális hagyományt ő maga is formálja, egyszersmind továbbfűzi és átadja másoknak. Devreux óv a társadalmi összefüggések elpszichologizálásától, de érvelése szerint mégis lehetséges a társadalmi folyamatok jelentős részének pszichodinamikai szempontú értelmezése is. Az egyes távoli kultúrák etnográfiai anyagaiban -- így a népmeséiben -- gyakran szinte szóról szóra felbukkannak olyan jelképek és gondolattartalmak, amelyek az európai kultúrkörben a mentális betegek kóros élményeinek éppen a legszokatlanabb, legbizarrabb részét képezik. Egy kutatási anyag bőséges kazuisztikájában tallózva részletesen összeveti például egy tériszonyban szenvedő európai férfibeteg önértelmezésének leírását egy kínai legendával, és e két "forrásanyag" tartalmilag úgyszólván megegyezik.

Más kutatások (Róheim, 1967.) nyomán is ismeretessé vált, hogy a különböző kultúrák etnográfiai anyagában gyakran ugyanazok a fantazmák és "praktikák" fedezhetőek fel, mint amelyek egyes mentális betegek kórleírásában is megtalálhatók. Sőt a néprajz leíró repertoárjában szereplő különféle mágiatípusok jól el is rendezhetőek a mélylélektan egyes alapvető, osztályozó kategóriái szerint -- így vannak orális, anális és fallikus mágiák stb.

Úgy tűnik, hogy a devianciák értelmezése kapcsán nagyon hasznos lehet az etnográfiában alkalmazott, sajátosan árnyalt jelentés-értelmezés meghonosítása, egy fontos, de nem túl nyilvánvaló jelenségszint megvilágításához. Amint ezt a fenomenológiai indíttatású, úgynevezett "etnometodológiai" iskola alkalmasint módszer gyanánt alkalmazza is.

A devianciákban közvetetten megnyilvánuló rejtett kulturális összefüggések meglátásához, megláttatásához gyakran elégtelen a pszichológia vagy a szociológia szemléletmódja, ezért is gyümölcsöző olyan egyéb ismeretterületek szemléletének, modellalkotási tradíciójának bevonása, mint amilyen az előbbi példánkban a néprajzé. A szimbólumok világát, a hermeneutikus össze-

függések felismerését kínálja a szépirodalom, az irodalomértelmezés is, amely sok lehetőséget rejteget még a devianciaelmélet számára.

Egy további érdekes elméleti modell, amely némileg a frankfurti társadalomelméleti gondolkodás tradíciói szerint tájékozódik a mentális betegségeket a hamis tudat egyéniesült formájának tartja és lényegüket mint "eldologiasodási" tünetegyüttest határozza meg (Gabel, 1962.). A lét-elemző terápiás iskolák nyomdokain haladó okfejtés szerint a személyesség, a szuverenitás és egészlegesség, a totális jelleg elvesztése, valamint a személy "mondenizációja", túlságos külvilági hatások alá kerülése, belső autonóm lényének "kicsorbulása" jelentik az összetett "eldologiasodás" főbb faktorait. A mondenizáció egyszerűsített értelmezéssel azt a létállapotot jelenti, amelyben az "én" mintegy föloldódik a "világban", saját belső tartalmai kiüresednek, elvesznek. Ez a koncepció az ún. lét-analízis fogalomtárának használata dacára is inkább szociologisztikus, mint lélektani; a társadalom és az egyének lényegi, dialektikus, minőségi egységét tételezi. A devianciák okát végül is a szociokulturális valóság, az aktuális emberi léthelyzet totalitásának széthullásában jelöli meg.

Ellenérzések a deviancia szemlélettel szemben

A deviancia jelenségvilágának elemzése során egyre mélyebb ellentmondásokba ütközünk; a felsejlő paradoxonok jobbító szándékú értékeink, a szolgálatukban álló fogalmaink viszonylagosságára döbbentenek rá, kérdésessé teszik ezeknek az értékeknek hitelességét és a szóban forgó fogalmak megalapozottságát. A deviancia jelenségkörére vonatkozó rendszeres, taglaló, leíró fejtegetések csak helyenként biztosítanak teret a fogalomra vonatkozó belső ellentmondásosság érzékeltetésének. A megelőzés gyakorlatát szolgáló célkitűzések ugyanakkor, bizonyos mértékig visszafogják az elemzések belső "ellenpontozásának", ellentmondásaik feltárásnak kritikai törekvéseit.

A hagyományos szemlélet bírálata az elmélet története során egészen az alapfogalom — a deviáció fogalmának — kétségbe vonásáig jutott el. E kritikák keretében a deviancia fogalmát gyakran éri az a szemrehányás, hogy problémátlannak tekinti a normát és ehhez mérve minősít; a konformis viselkedést ezzel önkéntelenül is pozitív értéktartalommal tölti meg, a deviánst pedig már a szóhasználat szintjén is stigmalizálja. A deviáció, amely eltérést, egykori szépirodalmi fordítások szerint "tévelygést" jelent, már önmagában is az útról való letérés képzettársításait mozgósítja, s ezzel a mindenkori "utat" önkéntelenül is normaként kezeli. A nálunk más értelmű — de

egyebütt, főleg francia nyelvterületen, a deviáció szinonimájaként is használt — marginalitás fogalma ezzel szemben talán nélkülöz ilyesféle szubsztanciális állásfoglalást, pusztán leszögezi bizonyos viselkedésmódok, attitűdrendszerek, megnyilvánulások és az ezeket hordozó csoportok az adott társadalmon belüli, úgymond széli helyzetét, anélkül, hogy nyíltan állást foglalna egy ilyen helyzet értéktartalmait illetően. Ez a kétféle fogalomhasználat különböző képzeteket kelt, és talán e kétféle fogalom létrejötte is különböző, a vizsgált jelenséget árnyalatnyi mértékben különféleképpen megítélő attitűdökből táplálkozhatott. Aligha ítélhető meg, hogy melyik fogalom is a szerencsésebb: mindkettőnek van előnye is és buktatója is. Érdemes megállapítani még, hogy a marginalitás fogalma a deviációk globális megjelölésére egy olyan kategóriával operál, amely egy korábbi időszakban a nem konformis és következményesen a pályasikerek területén hátrányt jelentő, gyakran éppen értelmiségi magatartást, társadalmi "sorsot" jelölt; használatának ebből a periódusából egy sajátos értéktöltetet hozott magával és ebből az értéktöltetből nyomokban valamit átadott a szélesebb, a devianciák körét érintő jelentésébe is.

Az előbbi fogalomhasználati bevezetést a marginalitáskategóriának a társadalomba kellően be nem illeszkedő személyek gyakorlatának, helyzetének elemzésében elfoglalt fontos helye indokolja. Egyes — még a hatvanas évek szellemiségében gyökerező — szociológiai modellek (Mauger, 1978.) ún. "kispolgári" és "népi" marginalitást különböztetnek meg. A marginalitás fogalom az utóbbi kontextusban még közel áll ahhoz a szűkebb értelmezéshez, amelyben a társadalommal szemben kritikus rétegek helyzetének jellemzésére használatos. Egyes szemléletes modellek megfogalmazásai szerint a domináns életmódmintákkal és elvárásokkal szembeni attitűdök, a többé-kevésbé "lázadó" élettervek és életformát diktáló "belső forgatókönyvek", két típusos margianlitásformává sűrűsödnek össze: az intellektuális marginalitás éa a népi marginalitás formáivá. A hetvenes és a korai nyolcvanas évek politikai-történeti helyzetében ezekbe a marginalitásformákba ment át és egyben differenciálódott Nyugat-Európa-szerte — de különösen a legnagyobb fokú, 68-as megrázkódtatásokat elszenvedett Franciaországban — a hatvanas évek ifjúsági "lázadása", de szélesebb értelemben a hatvanas évek progresszista éthoszának sok egyéb törekvése is. A fenti két marginalitásforma közös jegye: valamifajta ellenkultúra kodifikálása. E két marginalitási alakzat egyikének, a népi marginalitásformáknak meghatározó típusa a "gang". A másik — vagyis az intellektuális — a maga kibontakozása során egyszersmind uralkodóvá is vált a népi marginalitás felett, ez utóbbi viselkedéshez, mentalitáshoz "ideológiát"

szállított, az önértelmezés és a világkép megfogalmazása területén meghatározó szerepre tett szert.

Francia kutatók mindkét marginalitásforma konkrét viszonyait empirikusan is vizsgálták. A kutatások során szembeötlően megmutatkozott, hogy a marginális létforma milyen specifikumokkal rendelkezik egyrészt az anyagi-gazdasági, másrészt a családi, harmadrészt a politikai-ideológiai dimenziókban. Kiderült, hogy az intellektuális marginalitásra (az "olimposziakra", ahogy az ide tartozók hol önironikusan, hol némileg dagályos öntudattal önmagukat nevezték) minden hangoztatott társadalomkritikai kérlelhetetlensége dacára egyfajta óvatosság jellemző: a nonkonform viselkedés és mentalitásrendszer mellett, azért minden erőfeszítést megtesznek annak érdekében, hogy elkerüljék az elproletarizálódást.

Úgy jellemezhetjük az "olimposziak" domináns attitűdjeit és életmódmintáit, hogy annak középpontjában minden olyan termelő aktivitás visszautasítása áll, amely nincs összefüggésben a személyiség kibontakozásával. Jellegzetes a szembenállás és a kritikai visszautasítás minden "beszennyezett" fogyasztásformával és szokással szemben, s végül egy sajátos "elitista" szellemi arisztokratizmus felé hajló szubkultúra kialakításának törekvése egészíti ki a képet. A gazdasági, illetőleg munkatevékenységükben tipikus a részidős foglalkozás, a gazdasági autarkiára törekvés, amely gyakran egyfajta "neo-archaikus" gazdálkodással is párosul. Az ún. népi marginalitás meghatározása — némileg az előző forma befolyásának hatására — elsősorban az elgépiesedett napi tevékenységritmus visszautasításából áll. A vizsgálatok — nem meglepő módon, persze — szoros összefüggést találtak a munkavállalás típusa és a család intézményével kapcsolatos attitűdök és életmódminták között. Maguk a marginális alkultúrák is előtérbe állítják és megfogalmazzák ezt a szoros összefüggést. Az ökonómiai és a családi helyzet között ugyanakkor rendkívül szoros ez a kölcsönös függés. Az ilyen csoportokhoz tartozók (különösen az ún. népi marginálisok) sajátos, életmódmintáikkal és értéktételezéseikkel szemben kihívást jelentő helyzetbe jutnak a házasságkötés időszakában. Ezért (is) ideológiájuk fontos problémaszála a többé-kevésbé tradicionális család kritikája. E dilemma által szorongatott identitás problémák megoldására a kultúra aktuálisan három megoldást "intézményesített" a számukra. Egyik ilyen lehetőség a bűnözővé válás, a másik a társadalmi visszailleszkedés (főként éppen a házasság révén) és végül a bűnözésen kívüli "marginális megoldások". Ez utóbbiak között új kiutak formálódtak meg, úgy mint a rurális, neo-agrikulturális vagy neoarchaikus-kézműves marginális közösségekhez, együttesekhez való kapcsolódási formák.

A marginalitás-elmélet azt tartja, hogy a gang-jelenség és a hatvanas években kulmináló, politikai színezetű "lázadás" szociokulturális gyökerei voltaképpen közösek, illetőleg a devianciák terjedésének jelenségköre részben a politikai "lázadás" kudarcba fulladásának és belső identitásvesztésének következménye, a társadalom és a szélesebb értelemben vett kultúra dilemmái elfojtásának, immár távlattalanná és kiúttalanná vált válságának következménye.

Nyilvánvaló, hogy a fentebb ismertetett szemlélet egy, a hazaitól különböző történelmi közelmúlt élményanyagából meríti a problémakezelés módját, és ennyiben a Kelet-Európában releváns értelmezési modellek számára inkább csak közvetett, mint közvetlen érvényességgel és jelentőséggel rendelkezik. A politikai értelemben felfogott társadalmi jelenségek nívójától távolabb eső szinten azonban -- nevezzük így, a kultúra szintjén -- lejátszódó eseménysorok megértése szempontjából a modell tanulságai mindenütt megszívlelendők. A devianciák térhódítása kapcsán felmerülő kérdések egyik legalapvetőbb csoportja pontosan arra vonatkozik ugyanis, hogy a deviáns jelenségek mennyiben és konkrétan hogyan függenek a történetileg változó szociokulturális valóságtól. A -- leegyszerűsítve értelmezett -- "társadalmi viszonyok" tökéletes és kizárólagos "bűnösségét" szeretné sugallni egyfajta szélsőséges és termékenytelen álláspont, teljes "ártatlanságát" a másik -- még ha explicit formában a szélsőséges nézetek képviselői nem is fogalmazzák meg álláspontjukat. A kérdés azonban inkább az, hogy ez a felelősség -- a misztifikációt elkerülve -- miben, milyen mértékig és konkrétan milyen területeken vehető fel. A marginalitás, illetve a deviancia terjedését történeti perspektívában vizsgáló modell -- függetlenül attól, hogy végső megállapításait valaki mennyire ünnepli vagy kárhoztatja -- felhívja a figyelmet arra, hogy érdemes a politikai színezettel is rendelkező szocio-kulturális jelenségek (még ha ezek ma is indulatokat kavaró, a közelmúltban zajló történeti eseményeket idéznek is) a devianciákkal való összefüggéseit kutatni, mert társadalmi "makrocsoportok" identitása, perspektíva keresése összefüggésben lehet az első .pillantásra csak szűken politikainak látszó történeti megnyilvánulásokkal.

Más szóval. a marginalitásformákat értelmező elméleti modellek szerint a devianciák olyan társadalmi jelenségektől is függenek, amelyek legpregnánsabb módon politikai mozgalmakban nyilvánultak, illetve nyilvánulnak meg. Ez a kérdés elvezet egy olyan, a devianciák kérdéskörét illetően talán kissé oldalági témakör felé, mint amilyenek egyfelől a politikai-ideológiai jelen-

ségek, a történelmi események és másfelől a társadalom-pszichológiai faktorok összefüggései.

Fentebb arra a körülményre utaltunk, hogy a hatvanas évek diákmozgalmai nem csupán politikai értelemben felfogott társadalmi események voltak, hanem a kultúra mélyebb feszültségeinek tüneti megnyilvánulásai, a kultúra addig lappangó válságának olyan kibontakozási próbálkozásai, amelyek erősen politikai és ideologikus színezettel fogalmazták meg önmagukat. Az ilyen típusú jelenségre való társadalomlélektan szempontú reflexiók kiemelik, hogy egyes történeti koroknak sajátos érzelmi-indulati atmoszférájuk van, s kivételes időszakokban a társadalmak, a közösségek "nagy történelmi mámorokat" élnek át. E szemlélet jegyében az "ideológia" ugyan elsősorban egy gyakorlati irányultságú elmélet, de egyszersmind egy "fantazma" is. E racionális és irracionális funkciók el is válhatnak egymástól. Ennek példájaként, a kérdéskört előszeretettel elemző francia nyelvű szakirodalomban gyakaran emlékeztetnek Marx, Louis Bonaparte, Brumaire 18-ája egyik részletére. Marx ebben a nevezetes munkájában bemutatja, hogy egy konkrét történelmi helyzetben a francia parasztok úgy szavaztak, hogy reális érdekeiket félredobták, s a "pszichohistóriai" nyelvezetet használva úgy folytathatjuk, hogy egyfajta "kollektív ábrándtól, álomtól" elbűvölve a hatalomba segítették az objektív értelemben szociális ellenfelüknek számító Louis Bonapartét. Talán az előbbi példában említettel ellentétes előjelű nagy történelmi mámorok jellegzetes időszakainak tartja, a kérdéskör egyik kutatója, Pierre Ansart (Ansart, 1978.) — egyebek között — a reformációt, a francia forradalmat. Ezekre a kivételes históriai állapotokra mindig jellemző volt egy sajátos extatikus lelkesültség, a történelem távoli, korábban már múltba veszettnek hitt rétegeivel gondolati és élményi szinten megélt emocionális kapcsolat, az ideológia érzelmileg átfűtött, szinte eposzi szellemisége. Ezek után a periódusok után mintegy búskomorságba zuhan a világ, az emberek brutálisan veszik észre létük középszerűségét. Az extatikus, intenzíven reményteljes, aktivitásra, igazságtevésre, a múlt által sugallt és a jövőre irányuló küldetésre építő periódus kollektív fantazmái sajátos, mindennapiság feletti élményvilágot idéznek meg. Ideiglenességük úgyszólván szükségszerű. Ezekben a korokban szembeötlővé és tömegessé válik az a körülmény, hogy a politikai fantazmák és projekciók által magasabb értékhordozóvá idealizálja önmagát az ember. A politikai fantazma — az értékhordozó elem kicsiszolásával — részt vesz a személyiség szerveződésében is, a szociális nagycsoport értelmében vett közösségnek és történelemnek személyes jelentőséget és perspektívát kölcsönöz, sajátos részvételt biztosít a történelemben, felelős alannyá tesz. Az érték-

hordozó ideológiában az érzelmi "beruházásoknak" közösségi jellege lesz. A kivételes történelmi periódusokban az időbeliség elveszíti megszokott mértékeit, a társadalom néhány nap alatt éli át mindazt, amelynek átéléséhez "normális" körülmények között talán évszázadokra lett volna szüksége; felülkerekedik az örömelv a realitás elvén, ideiglenesen a "kollektív fantazma" szerint szerveződik a közösségi gyakorlat.

Úgy látszik, hogy a nagy vonalakban, hosszú távon a társadalmi érdekek által szabályozott közösségi mentalitások rövidebb távon, pszichológiai szabályszerűségeket követve is változnak. Az előbb leírt, históriai, ünnepi periódusok nemcsak társadalmi mozgásjelenségek voltak, hanem egyszersmind kollektív "pszichés", mentali(tás)s(beli) megnyilvánulások is. Ezeknek a korszakoknak sajátos ellenpólusaiként értelmezhetőek olyan, más, ezúttal retrográd, történelmi jelenségek és események, mint egyebek között az előbbiekben már jelzett és Marx, Louis Bonaparte Brumaire 18-ája című munkájában elemzett történelmi tény, nevezetesen a parasztok Bonaperte-t hatalomra segítő voksolása. Ez utóbbi korszakok, periódusok a kollektívákat regresszióba és visszahúzódó tétlenségbe vezetik, egyfajta meghaladott lelkületet idéznek fel. Ebben egy sajátos, hárításos lélektani feldolgozás nyomán a hatalom "biztonságos", már bejárt, archaikus történelmi formáját várják: a tekintélyt.

Az előbbi megfontolás-sor, pszichológiai-históriai szemlélet ráirányítja a figyelmet arra, hogy a közösségi mentalitások és érzelmi jellemzők (majd nyomukban bizonyos deviációféleségek) egy olyan hosszmetszeti történeti folyamatnak lehetnek sajátos részei, amelynek hosszmetszetisége egy adott történelmi pillanatban nem nyilvánvaló; sem az adott társadalom vagy közösség, sem a tudományos vizsgálat számára az közvetlenül nem egyértelmű. Úgy is fogalmazhatunk, hogy valamilyen közösségi érzelmi állapot jellegzetessége (különösen fogyatékossága) elrejtheti azt a körülményt, hogy az voltaképpen egy időben, történetileg előtte járt periódussal szembeni reaktív képződmény, illetőleg a két periódus két különböző érzelemtípusa voltaképpen egy egyazon, hosszabb történeti időszak közösségi érzelemvilágának, társadalmi tudatának két fázisa. Érdemes leszögezni, hogy egy deprimált közösségi érzelmi szinttel jellemezhető (és következményesen például magas öngyilkossági arányú) periódus okainak titkait firtató kutatás és szemléleti útkeresés számára hasznos lehet az a hipotézis, hogy a jelenség egy részének magyarázata esetleg valamely, erőteljesen érzelem-mozgósító előzetes történelmi időszakban keresendő. A nagyobb távú és nemzetközi példatárra is figyelemmel lévő történelmi kitekintés pedig megóvhat a kortárs jelenségek egyszeriségének

illúziójától, segít egy adott mentalitásbeli krízist a történeti dinamika összefüggésrendszerében értelmezni.

A deviációk aktuális társadalmi szerepét feszegeti a problémakör "politizációjának" kérdése. Ismeretes, hogy a devianciák mélyen fekvő társadalmi genezisének bemutatásával egyfajta társadalomkritika gyakorolható. Ebben az értelemben a devianciák társadalmi genezisének bemutatása politikai argumentummá válhat. Sokan kritizálják ezt a "használatbavételt", úgy érzik, hogy bizonyos ideológiai szükségleteket fognak ennek következtében kiszolgálni a devianciára vonatkozó elméletek, némelyek tetszetős és hatásos klisékkel fogják helyettesíteni ennek az összetett jelenségkörnek a sokszor igen nehéz elemzését; egyfajta ismeretkezelési, ismeretelméleti túlegyszerűsítés veszélye fenyeget. Valóban, a széles értelemben felfogott pszichiátriai gyakorlat, a deviánsokon segíteni kívánó tevékenység talajt veszthet politikai kiaknázása során, és óvakodni kell attól, hogy az a politika, az ideológia, a társadalomkritika "szolgálóleányának" szerepébe degradálódjon.

A jelenségkör ilyetén politikai kihasználása többnyire haladásorientált értékrend talajon jön létre. Ugyanakkor a devianciaelméletek "ideológiai" kihasználása konzervatív irányultságú is lehet.

A korszerű és igényes devianciaelméletek kritikusan szembefordulnak ez utóbbiak gyakran hangoztatott tézisével, amely szerint a népesség többsége tekinthető deviánsnak, ilyen vagy olyan devianciaformához tartozónak. Több kutató ezzel kapcsolatban azt az álláspontját hangoztatja, hogy a "deviáns többség" fogalma ideologikus konstrukció csupán, hiszen a forgalomban lévő fogyasztás- és produkció-értékhez képest tűnik deviánsnak a népesség szóban forgó többsége. Az erre vonatkozó, konzervatív elméletek voltaképpen figyelmen kívül hagyják a normák viszonylagosságát, vagyis a fennálló társadalmi viszonyokat és értékrendet örökérvényűnek vélő, hamis ideológiák.

Mindezek egyik tanulsága, hogy a devianciák megítélésénél nem tekinthető problémátlannak a mindenkori, normatívát kijelölő kritériumok sora, hanem ezek maguk is tudományos kritika tárgyai lehetnek.

Az említett viszonylagosság egyik komponense maga a deviációt minősítő tudományos, illetőleg professzionális "üzem". Korunk társadalmának, kultúránknak egyfajta képletes hatalmi centrumában, ugyanis azok a szociokulturális csoportok állnak, amelyek a társadalom "szimbolizációs kapacitása" felett diszponálnak, márpedig a pszichológia és határtudományainak művelői bizonyos értelemben szintén ezek közé tartoznak, sőt ez utóbbiak éppen igen előkelő helyet foglalnak el azok között a társadalmi körök és rétegek között, amelyek a legárnyaltabban és egyben a legdiszkurzívebben és legrefle-

xívebben tudnak bánni ezzel a szimbolizációs repertoárral, rejtett, de sajátosan hatékony interperszonális és társadalmi hatalmat biztosítva maguknak. Másfelől pedig éppen a szimbolizációs kapacitás felett való hatékony rendelkezés területén jelentős szerepet nélkülöző, marginalizált csoportokból kerülnek ki az inadaptáltak, a deviánsok.

Sajátosan "rímel" az előbbi megfontolás Bernstein közismert kutatásainak megállapításaival, amely szerint a társadalmi esélyvesztéseknek jól követhető és kitapinthető nyelvészeti, nyelvhasználati aspektusa is van. Ez utóbbi elemzései szerint a hátrányos helyzetű társadalmi rétegek más nyelvi logikát követnek, mint a "befutottak", a jelenségek fogalmi, diszkurzív strukturálását úgynevezett parciális kódokat alkalmazva hajtják végre, míg a mindenkori szociokulturális elithez tartozó, illetve annak közelében levő rétegek kognitív tevékenységeik közben úgynevezett elaborált kódokkal operálnak. Mindezek a körülmények voltaképpen a domináns szimbolizációs modellekhez, eszköztárhoz való viszonyt érintik. Amint a szociális struktúrában hátrányos helyzetben levő rétegek számára saját kód-típusuk, úgy a kultúra el nem fogadott mentalitású rétegei számráa saját és sajátos szimbolizációs logikájuk — az őket érő szociokulturális szankciók révén — "marginalizálódásuk" kiteljesítőivé válnak. Az a kérdés, hogy a lehetőségek közül mely kód-használat, illetőleg szimbolizációs típus válik uralkodóvá (és ezáltal melyik réteg diszponálhat leginkább a szimbolizációs kapacitás felett) a mindenkori társadalmi, uralmi, produkciós, fogyasztási, kulturális stb. viszonyoknak is függvénye.

Fentiek talán két tanulsággal szolgálhatnak a deviációkra vonatkozó szemléletalakítás lehetséges szempontjai számára. Az egyik tanulság az, hogy az előbb vázolt körülmények is valószínűsítik, hogy az adott — földrajzilag és történetileg konkrét — helyen és időben a főbb deviáns csoportok kulturális rekrutálódásának kérdése jelentős mértékben a történeti társadalmi faktoroktól függ, hiszen az adott viszonyok által félreállított szimbolizációs logikával és stílussal élő és operáló alkultúrák "hátrányos helyzetbe" kerülnek, a marginalizálódás és a deviánssá válás "tartalékseregét" jelentik. A másik tanulság lényege pedig az, hogy ahhoz, hogy a devianciákról a jelenleginél érdemibb tudásunk legyen, fel kell kutatni az ilyen típusú kategóriák, mint a "szimbolizációs kapacitás feletti diszponálás lehetősége" kutatási operacionalizálásának útjait. Ha ugyanis ez valóban releváns hipotézis, akkor az ilyesféle látens faktorok feltárása helyett a kutatók hiába vizsgálják meg a deviancia jelenségköre magyarázatának indítékával azokat a jól látható, ma-

nifeszt valóságszinteket, amelyek már könnyen operacionalizálhatóak, ámde jelentőségük, megvilágító erejük ezeknek kisebb.

Ellenpszichiátriai tendenciák

A devianciák nem észlelhetőek sohasem tisztán, "önmagukban" — ez így nyilvánvalóan képtelen absztrakció is lenne —, hanem mindig csak a velük kapcsolatos társadalmi eljárásmódok által is befolyásoltan. Ezért aligha ítélhető meg könnyen, hogy a deviációk jelenségtanának melyik része, megjelenésformáinak melyik alkotóeleme származik elsődlegesen az adott deviációból, és melyik tekinthető másodlagosnak, vagyis más szóval az adott deviáns viselkedésre "alkalmazott" társadalmi reagálásmód következményének. Persze igaz — amint már az előbb jeleztük —, hogy ez a felosztás némileg önkényes absztrakció eredménye, hiszen már a beilleszkedési zavar elsődleges kialakulását is jellegzetes társadalmi reakcióminták formálják meg. Sőt, kulturális faktorok hívják életre az emberi viselkedéstípusok és mentalitásmódok olyan sokféleségét, amely ezeket normatív-konformis, illetve deviáns pólusok irányába szétbonthatóvá teszi. Mégis mind elméletben, mind gyakorlatban az "elsődleges" devianciától meg kell különböztetnünk a visszahatásképpen keletkező szociális kezelésmódoknak azt a csoportját, amely többé-kevésbé tudatos, intézményes, és amelynek alkalmazásával szemben ezért létezhet alternatíva, vagyis a tudatos, intézményesített kezelésmódoknak egy másfajta lehetősége. A pszichiátria modern kritikája, egyes deviációformák társadalmi kezelésmódjának kritikája — a mérsékelt szociálpszichiátriai meggondolásokkal fűszerezett, lényegében hagyományos orientációjú elmeorvoslástól kezdve egészen a radikális ellen-pszichiátriáig — ezért elsősorban annak kimutatására törekedett, hogy a mentális zavarok tünettanában észlelhető jelenségek nem kis része egyáltalán nem magából a mentális zavarból származik, hanem a mentális zavarban szenvedőkkel szembeni szociális eljárásmódokból.

A társadalmi kezelésmód következményei — egyfajta "műtermékként" — magának a devianciának tulajdonságaiként tűnhetnek fel. A jelenleg érvényes — vagy mondhatjuk úgy is: századunkban érvényes — pszichiátriai gondolkodásmód megszületése idején szintén élt az előtte járt pszichiátriai szemlélet kritikája során a tárgyalt érvvel. A cezúrát személyében és tevékenységében szimbolikusan is élesen megjelenítő, a francia forradalom által megihlhetett Pinel például drámai erejű, nyilvános vitában, köztéren, konzervatív gondolkodású ellenfelének, Couthon-nak ekképpen vágta szemébe álláspontját, egy népszónokhoz illő mondatban: "Polgártársak! A legmélyebb meggyőződésem,

hogy azok az elidegenültek (értsd: mentális betegek) csak azért kezelhetetlenek és gyógyíthatatlanok, mert a levegőtől és napfénytől elzártan élnek!"

A francia forradalom szellemiségétől áthatott Pinel adott esetben tévedhetett a mentális zavarok igen könnyen kiiktatható voltát illetően, a korunkból nézve talán naiv optimizmusnak tetsző attitűdje feletti esetleges irónia azonban nem veszélyeztetheti a korszerű szemlélet szükségszerű és nagyon jelentős feladatát, nevezetesen annak felderítését, hogy az aktuálisan forgalomban levő társadalmi reagálásmódok hol, mennyiben és milyen módon felelősek a mentális zavarok — és szélesebb értelemben a deviációk — konkrét megformálódásáért.

A pszichiátria szemléleti korszerűsödése történetileg korántsem egyenletes fejlődés formájában ment végbe, hanem gyakran a fentiekben illusztrált drámai csomópontok "kvantumjaiba" sűrítetten, forradalmi periódusokban felgyorsulva és új irányokat véve.

A pszichiátria történetének elemzése, periodizációja kapcsán három ilyen pszichiátriai forradalmat említhetünk meg. Az első — éppen Pinel kezdeményezése — a pszichiátriai intézmények belső rendjének megreformálása, humanizálása volt. A második — főként szemléleti-szellemi megújulást hozó — kezdete a mélylélektan megjelenésével indul és később ez a második forradalom tulajdonképpen két, többé-kevésbé párhuzamos szálon futott végig: az amerikai típusú szociálpszichológiai szemléletből következő, tendenciák szálán, illetve az európai szimbolikus-strukturalista szálakon, a lingvisztikai, illetőleg gestalt-koncepciókra is építve. Végezetül a harmadik pszichiátriai forradalom a terápiás-közösség típusú irányvétellel indult.

Már ez utóbbiban, vagyis a terápiás közösség koncepciójában is alapvető a páciens felelős lényként való kezelése, a tradicionális pszichiátria korábban humanisztikus vívmánynak tekintett tendenciájának, a páciens felelőssége zárójelbe tételének elutasítása. Ennek a tendenciának kiteljesedéseként jelennek meg azok a radikálisan kritikai irányzatok, amelyek szerint a devianciák kezelése lényegében abból állhat, hogy alkalmat teremt a páciens számára, hogy a gyógyulás ún. "szabad intézményeiben" megtalálja problémáira a saját, szabad megoldását, kibontakozását, a legsajátosabban személyes pszichológiai értelemben tekintett önmagára találását. Más szóval: az adott kultúrában kisebbségszámba menő pszichológiai attribútumai, mentalitása, személyiségszerkezete miatt ne kelljen elszenvednie a szociális kirekesztés és intézményi elnyomás "büntetőmechanizmusát", hanem sajátos szerepet találjon a kultúra által tolerált mentalitásféleségek sokárnyalatú színképében.

Ez utóbbi problematika implikációi, következményei nem jelentéktelenek a deviációk aktuális helyzetének, mértékének elemzése során. Mérlegelendő az a körülmény, hogy mekkora szerepet játszik a devianciák terjedelmében és milyenségében kultúránk mintaszegénysége a szokatlan, nem kellő mértékig sematizálódott személyiség- és mentalitásváltozatok iránt. Mindez úgy is megfogalmazható, hogy kultúránk sajátos integrációs elégtelenségben szenved bizonyos pszichológiai profilokkal szemben, nem tartogat számukra önkiteljesítő és egyszersmind normatív kereteken belül maradó szerepeket.

A részleges integrációhiány jelenségét egyébként aligha a modern kritikai pszichiátria fedezte fel, hiszen — egyebek között — csupán a magyar szépirodalomban tallózva is szembeötlő, hogy a kérdéskör úgyszólván majd minden dilemmáját felvetette már a húszas években Németh László Emberi színjáték című regényében, és kitűnően ecsetelte annak Bevezetőjében a társadalom integratív erejének elégtelenségeit, mint a devianciák egyik meghatározó faktorát. Korunk valóságával az antik — főként görög — szellemiség polifóniáját állította szemben, amely — még mitológiájában is — a legkülönfélébb mentalitások és attitűdök önkiteljesítési lehetőségeit mutatta fel (Németh, 1973.).

A paradoxonokkal terhelt kérdések nyomán az antipszichiátria elnevezésű szemléleti pozíció és mozgalom sajátos jelentőségre tudott szert tenni a deviáció-szociológiai vitákban, ugyanis az elméleti dilemmákat éppen ez vetette fel különös élességgel.

Egy "mérlegkészítő" munkájában F. Ellenberger (Ellenberger, 1973.) a kritikai pszichiátria radikális formájával, az ellen-pszichiátriával szemben egyébként fenntartásos attitűddel fejti ki, hogy az antipszichiátria a tradicionális pszichiátria olyan kritikája, amely egy sajátos társadalomtudományi és általános szellemi vonulatba tagolódik bele. Az érintett társadalomtudományi vonulat nem annyira tematikusan írható körül, mint inkább egy, a legkülönfélébb tudományágakban jelentkező, élesen kritikus attitűddel jellemezhető. Ez az "általános szellemi vonulat", amelynek többé-kevésbé integratív része az ellenpszichiátria, dominánsan az esztétikai jelenségek világába tartozik. Az ellen-színház, az antiregény stb. társadalmi szellemi gyökerei nagyjából azonosak az antipszichiátriáéval. Ez utóbbi által kiváltott megbotránkozás sem volt persze kisebb, mint amelyeket az avantgardista művészeti tendenciák váltottak ki, legalábbis fellépésük kezdetén, szereplésük első menetében. Miután azonban társadalmi és szellemi, gondolati gyökereik elég mélyek és stabilak voltak, azok a problémák pedig, amelyek életre hívták ezeket, eléggé idültek, és a velük való szembesülés szükségszerű volt, a ve-

lük szembeni ellenérzés nem tudta az általuk felvetett problémákat nem létezővé tenni, magukat a kérdéseket elhallgattatni. A kérdésfeltevés később elfogadottá, lassan megszokottá és a szellemi, tudományos életben integrálttá vált. Feltehetőleg ez lesz a sorsa a deviáns viselkedésmódok megítélésének kritikai, némileg "antipszichiátriai" ihletettségű kérdésfeltevéseinek is. Természetesen le kell szögezni, hogy nem létezik egy egységes "kritikai mentálhigiénés szemlélet", hanem csak különféle, mégpedig néha egymással is erőteljesen szembesülő, ellenpólusokat képező pszichiátria-kritikák. Itt most már többedszer le kell szögezni, hogy e problematika következményei túlterjednek az elmeorvoslás területén, és a devianciák széles értelemben felfogott jelenségkörére vonatkoznak, mondhatjuk úgy is, hogy az ellenpszichiátria egyszersmind a devianciák orvosi jellegű, medicinális paradigmájának kritikája. A terápiás közösség koncepciójából kinövő ellenpszichiátria a legismertebb változata ennek a kritikának, de távolról sem az egyetlen. Meg kell jegyezni, hogy a ma már hagyományos számba menő pszichiátriát nemcsak a fennálló rend védelmezőinek és pilléreinek, a hatalommal való kollaboráció letéteményeseinek vádjával illették egyesek — mint ezt az ellenpszichiátria nálunk legismertebb vonulata teszi —, hanem ugyanakkor mások, mint az engedékeny erkölcsi alapelvek bevezetőit, a társadalom elzüllesztésével, anarchikus tendenciák életrehívásával is vádolták. A pszichiátria — vagy általában a deviánsok kezelésének paradoxonjai — így egyszerre többféle, ellentétes, éles kritikát válthatnak ki. Így például a tradicionális pszichiátriai intézmények kritikája is kétirányú. A leggyakoribb bírálat — és egyben ez a leginkább ismert szélesebb körökben is — maga a pszichiátriai intézményi struktúra ellen irányul. Nemzetközi méretekben e körben a legrespektáltabb Erwing Goffmann munkája, az Asylums (Goffmann, 1968.). A hasonló attitűdökkel rendelkező munkák az intézményszociológiai elemzést, az intézmények totalitárius struktúráját, ezeknek az ún. "szociális hibrideknek a despotikus rendszerét" állítja előtérbe. Hozzáteszi — Goffmann —, hogy az intézménybe való belépés eltörli a személyes és szociális identitás egyediségét, sőt mások — például Franco Basaglia — még élesebben fogalmaznak, hiszen utóbbi véleménye szerint, a pszichiátriai intézménystruktúrában helyet foglaló, a páciens szerepét fölvevő egyén mentális kóros jelenségei egyenesen normális válasznak tekinthetőek, amelyekkel az egy abnormális szituációra reagál... (Basaglia, 1976.).

A hagyományos pszichiátria kritikájának az előbbivel diagonálisan szemben álló, másik irányvétele a három alábbi amerikai szerző összefoglalásában tekinthető át legkönnyebben: B. Braginsky, D. Braginsky és K. Ring (a Mosaique

idézett tematikus számában). Koncepciójuk sok tekintetben kapcsolódik Thomas Szasz, magyarországi származású, amerikai kutató elméleteihez, de ez utóbbinál szélsőségesebb megfogalmazásra hajlanak (Szasz, 1960, 1965.).

Ez a pszichiátria-kritika — ha úgy tetszik, akkor a deviánsok ellátásának kritikája — a mentális zavarokat misztifikációnak tartja és ennek a misztifikációnak nem annyira áldozatainak látja a (megfogalmazásuk szerint: úgynevezett) betegeket, hanem inkább egyfajta haszonélvezőinek, akik — idézve a fenti szerzők megfogalmazásmódját — "... úgy rendezkednek be a pszichiátriai intézményekben, mint a gazdag betegek a fürdőhelyeken ... az orvosokat és a személyzetet finoman manipulálva". (In: Mosaique idézett tematikus száma.) Az idézett megfogalmazások provokatív élessége nem homályosíthatja el azt a körülményt, hogy e helyütt nem vállalható ezeknek a kérdéseknek az érdemi, kimerítő és "perdöntő" elemzése, hanem legfeljebb egy illusztratív, futólagos tallózás közben szempontok gyűjthetőek, olyan szempontok, amelyek a deviációk meghatározottságait kutató vizsgálódásoknál néha közvetlenül, többnyire azonban csak közvetve hasznosíthatónak látszanak. Márpedig úgy tűnik, hogy minden provokativitása, szélsőségessége dacára is, az érintett kérdésekről különféle nézeteket valló kutatók egyaránt találhatnak figyelmet felhívó elemeket, érdemi kutatási szempontokat akár az előbbi három szerző gondolatmenetében is. Nevezetesen a deviánsok társadalmi kezelésmódjai közben fellépő ún. "játszmák", interperszonális "game"-k jelenségköre alaposabb feltárásának szempontjait. Ezeknek a játszmáknak a megértése és felismerése nélkül a deviációkról, szociális dinamikájukról, látens folyamataikról aligha lehet érdemi tudományos ismeretet nyerni. Itt ismét vissza kell térnünk egy pillanatra a deviáció-elmélet egyik axiomatikus alaptételére, nevezetesen arra az alaptételre, amely szerint természetesen nemcsak egyfajta másodlagos, kezelésmódbeli, reaktív értelemben játszanak szerepet ezek a "gémek" a deviációk végső "formába öntésénél", hanem már "primer" konstituálódásuk is — hol többé-kevésbé tudatos, hol majdnem teljesen a tudatosságon kívül eső módon — a személyközi "játszmák" szabályszerűségeit követve megy végbe. Mint Eric Berne a devianciák game-aspektusának szisztematikus leírója a közelmúltban magyar nyelven is kiadott és népszerűvé vált munkájában utal rá, a devianciák minden ágában igen jelentős szereppel rendelkezik a viselkedési dinamika játszmaaspektusa. A deviánsok reszocializálásának bevett intézményi mintái az egyik legtermékenyebb szemléleti pozíció, az ún. tranzakció-elemzés szemében nagyon határozottan "játszmákként" zajlanak le, azok rendkívül sok manipulatív, hiteltelen elemet mobilizálnak és mint ilyenek érdemben nem korrigálják a személyiségzavart, sők in-

kább elmélyítik, az intézményi reflexiók szférái felől is megtámogatják azt, hiszen -- mint fentebb már jeleztük -- a személyiségzavarok lényegük szerint -- egy sajátos aspektusban -- maguk sem egyebek, mint a személyt "fogvatartó" nem tudatosult circulus-vitiosus-szerű érzelmi-indulati "játszmák". (Ld. még e kérdéskörben: Plon, 1972.)

E gondolkodásmód következtetése szerint a deviáns viselkedésmódok érdemi kezelhetőségéhez, korunkban -- az elidegenült és represszív intézményesség és intézményesült kultúra korában -- egy, az utóbbivan szemben álló, ehhez képest mentalitásában heterogén, a pszichiátriai intézmények struktúráiban magának "rést törő" terápiás kultúra külön kimunkálására van szükség. Ezt a törekvést vélte megvalósítani kezdeti időszakában az antipszichiátria egyik alapfigurájaként ismertté vált David Cooper, aki még a hagyományos pszichiátria eljárásainak jogosultságát kétségbe vonó mozgalom kezdeti időszakában, Londonban egy vezetése alatt álló tradicionális pszichiátriai osztályt -- terápiás közösségi fázison keresztül -- "ellen-pszichiátriai szabad intézménnyé" alakított. Ennek a folyamatnak az etapjait, tanulságait, dilemmáit végül paradoxonjait elemző munkájában Cooper (Cooper, 1976.) Claude Lévi-Strauss Szomorú trópusok c. tanulmányából kölcsönzött kifejezéssel operálva kifejti, hogy a deviánsok társadalmi "kiközösítése" úgy értelmezhető, mint az ún. antropoémikus kultúrák devianciát szankcionáló eljárásmódja.

A fogalom pontosabb értelmezésében segítséget nyújthat a francia etnológus kategóriáinak rövid rekapitulációja. Lévi-Strauss kultúr-tipológiája antropofágikus és antropoémikus kultúrákat különböztet meg. Az előbbiek "felfalják" az embereket, az utóbbiak mintegy "visszaöklendezik", kivetik magukból. Lévi-Strauss szerint az európai kultúra az Újkor küszöbe táján egy sajátos kultúra-váltáson, illetve kultúratipológiai változáson ment keresztül: az egyéneket gyermekként kezelő, szinte elnyelő antropophagikus kultúra kirekesztővé, antropoémikussá vált. A deviánsokat tehát nem nyíltan bünteti -- vagyis nem állítja a reintegrálódás vagy pusztulás dilemmája elé --, hanem látens, rejtett szálakon eltávolítja őket magától, szinte észrevétlenül, de biztosan kirekesztve e csoportokat a társadalomból.

A kultúra reakciómódjainak -- többnyire tudattalanul ható -- a deviáns ember sorsát érintő szerepére még sokféle összefüggés utal. Így a deviáns mentális állapotok társadalomba gyökerezettségéből kiindulva a néprajz és az elmeorvoslás határterületét jelentő etnopsychiátriai kutatási modellek kezdeményezői például úgy vélik, hogy az egyik legsúlyosabb pszichiátriai betegségforma, a schizofrenia gyenge gyógyeredményei abból erednek, hogy a kultúra titokban védi és preferálja az együttélésnek azokat a vonásait és

minőségeit, amelyekből a betegnek voltaképpen ki kellene szabadulnia (Devreux, 1970.). Más szóval, a kutatás egyik vizsgálandó feladatának tartják, hogy azt tisztázza: a társadalom bizonyos szektorai mennyiben érdekeltek azoknak a szociális jelenségeknek a fennállásában, amelyek a devianciákat mint szükségszerű melléktermékük segítik kialakulni. Az ilyen összefüggések okán létezhetnek egyes népcsoportokra jellegzetes mentális betegségek; ezek tulajdonképpen az adott kultúra tipikus és szükségszerű jelenségei. Ilyen volt — egyebek között — a XIX. századi európai kultúrákban az akkor nagyon elterjedt, mára majdhogynem eltűnt, klasszikus tüneti képű hisztéria.

Egyébként — az elméleti modellek gyökereivel kapcsolatban érdemes még utalni arra, hogy — Cooper társadalomelmélete és deviancia-felfogása Sartre antropológiájára épül, ezért számára az elfogadható, mondhatni normatív közösség ideáltípusa az, amelyben "az együttműködő szabadságok multiplicitása jelenti a közösségek alapjait". Egyébként az antipszichiátriának ez az ága végig a sartre-i társadalmi és etikai törekvésektől ihletetten fejlődött. Cooper Sartre-ral való 1955-ös pekingi találkozása után — marxista törekvéseivel igyekezvén összehangolni — jelentősen a francia filozófus szellemi és személyes befolyása alá került, és az ő intencióit igyekezett a "pszichiátria mezőin" valóra váltani. Maga Cooper úgy fogalmazott Sartre halála alkalmával a Liberationban megjelent, mérlegelő nekrológjában, hogy az egész antipszichiátria tulajdonképpen Sartre gondolatrendszeréből származik (Cooper, 1980.). Ez természetesen erős túlzás még Cooper koncepcióira nézve is, nem beszélve az "egész antipszichiátriáról"! Jóllehet a sartre-i gondolkodás bizonyos misztifikációs tendenciáktól nem mentes, az a törekvése, amely szerint keresni kell a minősítő közösségek olyan kritériumait, amelyek alkalmasak az esetleges, aktuálisan működő, de korlátolt közösségek könnyen deviánsnak minősítő intoleráns attitűdjével szemben, a nem feltétlen naprakészen konform értékrenddel bíró egyén szuverenitásának védelmére, fontos, figyelemre méltó és "átmentendő" szempont a devianciák értelmezésére. Hiszen aligha lehet a deviáció alapvető kritériuma az, hogy az éppen aktuális konszenzus egyfajta viselkedést esetleg az aznapi viselkedési átlaghoz képest annak tart-e avagy sem?!

A hagyományossal szemben radikálisan kritikus elmeorvoslás, illetőleg terápiás szemlélet sok érdemi szempontra hívta fel a figyelmet, egyszersmind azonban érveivel ellenérveket is provokált. Az ellenérvek megfogalmazói között meglehetősen nagy színvonalbeli eltérések voltak. A militáris, harcos, a hagyományos szemlélet érdekeit védő, ledorongoló megnyilvánulások mellett igényes, tanulságokkal szolgáló elméleti összegzések is születtek.

Ilyen, az antipszichiátria gondolkodásmódja feletti kiritka igényes összegzésének jegyében íródott, és annak argumentumait összegzi Henri Ey (Ey, 1972.) "Az antipszichiátria" című dolgozata.

Álláspontja szerint az antipszichiátria a racionálissal szemben az irracionális gondolkodásmódot részesíti előnyben, s a pszichiátriának mint a személyiségzavarok korrekciójának természetes problematikáját összekeveri az ember — úgymond természetfeletti — spirituális valóságával, és miközben vad támadással a korszerűség nevében igyekezett legyűrni a XIX. századnak néha az ésszerűségben kissé szűkkeblűen hívő értelmezéseit, váratlanul a középkori értelmezések talaján találta magát.

Ez az Henri Ey-i gondolkodásmód egyszersmind óv a pszichiátriában és a devianciák elméletében divatos "kulturalista tendenciáktól" mint a természeten-kívüliség (netán természetfelettiség) bújtatott mítoszától. Úgy látja, hogy az ellen-pszichiátria a tudományt egyfajta politika és ideológia "szolgálóleányává" teszi. Ugyanakkor a devianciák tudományos kezelése gyöngeségeinek, hibáinak jelét látja az antipszichiátriai szemlélet fellépésében és úgy véli, hogy érdemi, adekvát elmélet csak az antipszichiátria kérdésfeltevéseit megemészteni képes, és a kritikusan reflektáló viselkedéstudománytól várható.

A deviációkat, a kóros mentális folyamatokat értelmezni kívánó viták körképéhez még sok elem tartozik. Az előbb ismertetettek értékszemléletével szemben álló egyik vonulat, a deviációkról való gondolkodásmódot ugyancsak szűkkeblűséggel vádoló egyik sajátos, elterjedőben lévő, kultúrhistorizáló látásmód például azt hangsúlyozza, hogy a hagyományos pszichiátria a kultúra domináns mentalitását követve, a fekete-fehérben gondolkodó, a Jó és a Rossz hordozóit szétválaszthatónak vélő, tovább élő, manicheus gondolkodásmód sémájának megfelelően, szemléletében minden különösebb erőfeszítés nélkül a középkori boszorkány fogalmába behelyettesítette az őrült, az elmebeteg fogalmát, az inkvizíció helyébe a pszichiátriát, a pap helyébe az orvost, a máglya helyébe a zárt osztályt, miközben a devianciák valóságának értelmezési struktúrája, a látásmód logikája nem sokat változott. Ez az analógia az antipszichiátria vulgárisabb vonulata, kritikai kedvének egyik legfrekventáltabb, gyakran lapos elmefuttatásokra is alkalmat adó csemegéje. A társadalmi reakciómódok különféle "archetípusainak" koronként változó arcú, de mégis bizonyos értelemben egymással analóg jegyeket viselő, visszatérő felbukkanását illetően a konkrét elemzések során könnyen tévedhetünk, könnyen kerülhetünk a felszínes hasonlatok csábításának bűvkörébe.

Általánosságban azonban mégis igazoltnak látszik, hogy a kortársi kultúra deviáns megnyilvánulásai a tradicionálisan kimunkált értékelési és fogalomalkotási sémák által strukturálva nyernek értelmezést, s ez a mechanizmus kedvez a korábbi időkkel analogikus reakciómódok megjelenésének. Ezeknek a séma-tradícióknak ismerete a konkrét kutatás számára ezért bizonyosan igen fontos. Michael Foucault "az őrültség történetét" elemző munkájának köszönhetően történeti kibontakozásban ismertek a deviancia alapkategóriái kialakulási folyamatai (Foucault, 1972.). A felsorakoztatott szemléleti sokféleség talán érzékeltetni képes, hogy egy adott társadalom normatívnak vagy deviánsnak minősülő viselkedésmódjai sokféle értelemben csak viszonylagosan tartoznak az előbbi vagy utóbbi csoportba. Az érdekviszonyok mellett a különféle értékrendszerek küzdelme, a kulturális sokféleség mind elsődleges megformálásuk, mind társadalmi percepciójuk és szimbolikus minősítésük szintjén részt vesz a deviánsnak tartott viselkedésmódok körülhatárolásában, jövendő sorsuk alakulásában.

IRODALOM

Ansart, Pierre, 1978: La psychanalyse comme instrument d'analyse des situations idéologiques. Univ. de Paris, Department de Sociologie. Paris VII.

Aron, Raymond, 1946: Théorie de la développement et philosophie évolutionis. In: Trois essais sur l'age industriel. Plon, Paris (magyarul, részlet: Francia szociológia, Bp., 1971. KJK., szerk.: Ferge Zsuzsa).

Basaglia, Franco, 1976: La majorité déviante.

Bastide, Roger, 1965: Sociologie des maldies mentales. Flamarion, Paris.

Cooper, David, 1976: Psychiatrie et antipsychiatrie. Paris, Edition du Seuil.

Cooper, David, 1980. IV. 17.: Antipsychiatrie né du travail de Sartre. In: Libération, Paris.

Devreux, George, 1970: Essai d'ethnopsychiatrie générale. Paris, Callimard.

Durkheim, Emile, 1956: Les régles de la méthode sociologique. Press Univ. de France. Paris (magyarul, részlet: in: Francia szociológia, ld. fent).

F. Ellenberger, Henri, 1973: Psychiatrie ou antipsychiatrie. Enquéts sur les courants de la psychiatrie institutionelle actuelle en Europe. In: Mosaique, 5-année, no. 17. Bruxelles. Antipszichiátria -- tematikus szám.

Ey, Henri, 1972: L'Antipsychiatrie. In: Evolution Psychiatrique XXXVII. 1. pp. 49--61.

Foucault, Michel, 1972: Historie de la folie á l'áge classique. Galimard, Paris, 583 pp.

Gabel, Joseph, 1962, 1977: La fausse conscience. Essai sur la réification. Ed. Minuit, Paris.

Goffman, Erving, 1974: Asylums. Harmondsworth—Middlesex, Penguin Books, 366 pp.

Goffman, Erving, 1974: Stigma. Aronson, New York.

Kemény Zsigmond, 1975: A rajongók. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.

Mauger, Guy, 1979: Emergence de nouvelles pratiques sociales dans la jeunesse marginale. Rapport de recherche, Paris.

Mauss, Marcel-Hubert, 1966: Sociologie et anthropologie. PUF. Paris (magyarul, részlet: Szociológiatörténeti Szöveggyűjtemény IV. kötet, Tankönyvkiadó, Bp., 1972, szerk.: Huszár—Somlai).
Merton, Robert K., 1957: Social Theory and Social Structure. New York, The Free Press Off Glencoe Inc. (magyarul: Társadalomszemlélet és társadalmi struktúra, Budapest, Gondolat Kiadó, 1980.).
Németh László, 1973: Emberi színjáték. Budapest, Magvető és Szépirodalmi Kiadó.
Nyíri Kristóf: Filozófia és öngyilkosságstatisztika Ausztria-Magyarországon. In: Világosság 1977/10.
Plon, M. Pretecheille, E., 1972: La théorie des jeux et le jeu de l'ideologie. In: La Pensée, 166., Paris.
Róheim, Géza, 1969: Magie et schizophrenie. Edition Antropos, Paris.
Sorokin, Pitrim, 1937: Social and Cultural Dynamics. New York.
Szasz, Thomas, 1965: The Etics of Psychoanalysis. Basic Books INC. Publishers, New York—London, 225 pp.
Szasz, Thomas, 1960: The Myth of Mental Illness (magyarul: Az elmebetegség mítosza. In: Deviáns viselkedés szociológiája, szerk.: Cseh-Szombathy etc., Budapest, Gondolat, 1974.).
Weber, Alfred, 1927: Ideen zur Staat- und Kultursoziologie. Karlsruhe (magyarul, részlet: A polgári szociológia története c. szöveggyűjtemény I. kötetében, adatait ld. fentebb).

A. GERGELY ANDRÁS

STRUKTÚRA ÉS LOKALITÁS

Talán néprajzosok és helytörténetkutatók a megmondhatói, hogy a lokális változások históriáját nem lehet "időtlen modellekkel" és látványos szerkezet-elemzésekkel leírni. pontosabban "le"írni lehet, de az ábrázolás érvényessége fordított arányban áll a valósággal: a lokalitások valódi életfolyamatai nem tipizálhatók szűkkeblűen. S ha mégis születnek tipológiák, az nem másért van, mint a magyarázat igényéért. Bár a valóságtól távoli, az élő társadalomtól független — mondhatnók: szcientista — érdektelenség politikai szempontból nagyon izgalmas jelenség, ám a hatalomgyakorlási vagy uralombiztosítási funkcióján túl minimális a tudományos hozadéka. Nem véletlen, hogy a demokratikus berendezkedésű társadalmak vagy hatalmi rendszerek mindig adtak arra: bármily széttagolt térségükről is pontos és aktuális képük legyen. A "császár szemei és fülei" Mezopotámiában, az agóra az antik városállamban vagy az álruhás Mátyás király legendáriuma kis honunkban éppen azt jelzik, hogy a birodalmi nagyságú uralkodásban is komoly jelentősége van a helyi viszonyok és változások ismeretének, kezelésének. Uralkodni csak érvényes, naprakész ismeretekkel lehet, ehhez pedig tudni kell a helyi történésekről.

Az érvényes tudás nyilvánvalóan nem mindenfajta hatalomgyakorlás szükséges tartozéka. De a legújabb kori történeti és antropológiai iskolák egyik legfőbb újítása is abban állt, hogy a folyamatként felfogott, de konkrét helyi-ségében vizsgált elemekből következtettek társadalmi jelenségekre, s a maga ezoterikus bujaságában és rejtett vagy valóságos jelentés-árnyalataiban ragadták meg tárgyukat. A társadalomtörténet-írás és a szociológiai gondolkodás éppen századunkban feszítette egymásnak a teoretikus és a leíró módszerek arzenálját, a szociológiai gondolkodás maga is kettévált: makroelméletek és mikrojelenség-vizsgálatok ágazataira.

Nem kerülte el ez a (szükségszerű) meghasonlás a helyi társadalmakkal kapcsolatos hazai nézetirányokat sem. Ma már nagyjából köztudott, hogy a két világháború közötti szociológiai vizsgálódások nem folytatódhattak a konszo-

lidáció éveitől lényegében a hatvanas évek közepéig. Valamiféle "értékmentes" szociologizálás indult ekkor, részint demográfiai, életmódelemző, mobilitást vizsgáló kutatókkal, részint pedig a fennálló uralmi ideológiát kiszolgáló struktúravizsgálatokkal. Lényegében a nyolcvanas évek elején fogalmazta meg néhány gondolkodó, hogy esetleg nem egyfajta struktúra van, hanem a társadalomszerkezet és a gazdasági-munkaerőpiaci rétegződés talán leíró-történeti alapon is alkot valamiféle újabb struktúrát, a mentalitások megint másikat és így tovább...

A nyolcvanas évek elejéig a magyar szociológia empirikus irányzatai és intézményei igen tetemes kutatási anyagot gyűjtöttek össze. Ezek azonban maguktól nem álltak össze érvényes képletekké. Esettanulmányok és elemzések százai, módszertani elvek és tapasztalatok tucatjai álltak rendelkezésre, hogy merész vállalkozók új kérdések lehetőségét lássák meg bennük. Sürgette az érvényesebb és újabb válaszokat az is, hogy az ötvenes és hetvenes évek között egyre jobban elmosódott társadalmi struktúráról már alig lehetett valamit tudni, közben pedig egyre "korszerűsítették a közigazgatást", átalakították a településhálózat fejlesztési elveit, sikeresen "mobilizálták" (vagyis száműzték) a magyar agrárlakosság kétharmadát arról a településről, ahol élt, továbbá kétlakivá tették a magyar ipari munkásság mintegy felét is — hogy egyéb jelenségeket e helyütt ne is soroljunk. Ez a megváltozott társadalmi valóság egyre lehetetlenebbé tette, hogy bármily rugalmas struktúrákba, de mégiscsak szerkesztett képletekbe passzírozzák bele a társadalmi valóságot. Politikai és társadalomkutatási nézőpontból egyaránt izgalmas lett hát a helyi társadalmak valóságának vizsgálata.

A helyi társadalmak vizsgálata ilyen "kutatástörténeti" és politikai előzményekkel nem is hozhatott mást, mint meglepetést és kételyeket. A meglepetés lényege a "másság" fölfedezése volt, a kételyeké pedig szélesebb elméleti bázist érintett. Fény derült arra, mennyivel másabb a politikai közösség, mint a társadalmi. Rá kellett jönni, hogy a helyi lakosságot és körülményeit speciális esetként kell kezelni, nem lehet a makrotársadalom "minimalizált" képleteként felfogni. Nyíltan megfogalmazódott már, hogy nemcsak gazdasági egyenlőtlenségek vannak a társadalom térbeli rétegződésében, hanem hozott hátrányok, örökölt nyomorúságok, strukturális tehetetlenségek is.[1] Tájtörténeti és néprajzi vizsgálódások ugyancsak egyre pontosabban mutatták, hogy kistáji, regionális és etnikai tagoltság is létezik. A közigazgatási változások a járások megszüntetésével járultak hozzá ahhoz, hogy a szociográfiákban, dokumentumfilmekben, rádióriportokban megfogalmazott kiszolgáltatottsági-függési viszonyok még átláthatatlanabbá váltak, érdekerők feszültek

egymásnak a társadalmi térben. Mindezek nyomán fölértékelődött a helyi társadalmak szerepe, problematikussá lett ismeretlenségük, s következőleg támogatott kutatási céllá kellett váljon a helyi dimenziók megismerése is.

Anélkül, hogy a hazai kutatástörténetet itt elemezném (a részletekre a következő fejezetben még kitérek), érdemesnek tartom alább egy pillantást vetni a helyi társadalom fogalmának történeti meghatározottságára, illetve arra, miképpen alakult a lokális közösségek és a makrotársadalmak viszonya az egyetemes történetben, s hogyan "számoltak" a helyi társadalmakkal a legkülönfélébb hatalomelméletek.

Fogalmi háló és történeti előképek

A társadalomtudományok történetében meglehetősen újkeletű a helyi társadalmak fogalma. Nem mintha a neolit kori falutelepülés ugyanabba a besorolásba került volna, mint egy modern megapolisz — vagyis hogy emberi letelepedést, születést és halált, munkát és családot jelentett volna. Hanem egyszerűen azért, mert a helyi társadalmak önmagukat nem kellett definiálják, nem kellett reprezentálják, hiszen ténylegesen funkcionáltak, s önmaguk számára nem helyi társadalomként léteztek, hanem saját közösségként, a "mi"-tudat hivatkozási alapjaként. Ez azonban rendszerint csak akkor vált fontossá, ha más "mi"-tudatokkal, más területi-társadalmi csoportokkal kerültek összetűzésbe, konfliktusba. Az etnikus identitás vagy a csoportszimbólumok rendje mind az etnológia számos eredményéből, mind a szociálpszichológia tapasztalataiból jól ismert, részletezésükre itt nem kell vállalkoznom.

Elegendő annyit megjegyezni, hogy az identitástudat elemi létfeltétele volt a történeti korokban élő embernek. Hovatartozását többnyire nem volt módja megválasztani, továbbá a "más világok", más közösségek életmintáival nemigen tudta a magáét összevetni, vagyis identifikációja természetes területi elv alapján működött. A társadalmi térszerkezet belátása, a rokonsági vagy szomszédsági kapcsolatok hagyományos őrzése és fejlesztése evidens kötelesség kellett legyen mindenki számára, éljen akár városban vagy sátorban, hegyek tetején vagy széles folyóvölgyekben. "Helyi közösségről" (local community) nem az abban élő, hanem a róla elvont képet alkotó fogalmazott véleményt. "Vidékiségről" vagy "vidéki életről" (country life, rural life) csak városban volt értelme beszélni. Az is kétségtelen, hogy a falusi közösségek és csoportstruktúrák (grupy interesów, village community, la société de base, little community) távol- és fölülnézetből "alsóbbrendűnek" (société inférieur) minősültek, "jószág"-ként voltak nyilvántartva évszázadokon át.

A helyi közösségek szociológiai alapon álló besorolása kétségtelenül azt jelentette, hogy őket másfajta szerveződésű és másfajta minőségű társadalomnak tartották (société d'espéce), megkülönböztették a helyi társadalmi közeget (local milieu) a nem helyitől, vagyis a központitól. A társadalomtörténet szinte valamennyi scientáriuma tele van példákkal arra nézve, hogy a falusi-tanyai-kisvárosi társadalmi tér a leggyakrabban mint "közvetítő közeg" jelenik meg a közgondolkodásban: az egyén és a "nagy társadalom" közötti kapcsolatrendszer közbülső (mezo) színterén kap helyet a helyi társadalom. A politikai hatalom itt biztosít státust és részvételi lehetőséget a kisközösségeknek, illetve a szubjektumoknak. Minél közelebb jövünk korunkhoz,[2] a helyi társadalom (local society) annál több funkciója, jogosítványa, szerepköre jön szóba. Persze meglehetősen eltérő táji-történeti érdekszférákról van itt szó. Gondoljunk egy 18. századi svájci és egy 20. századi kirgiz parasztra, egy 19. századi kalocsai vagy soproni polgárra, vagy a parasztvármegye és a nemesi vármegye viszonyára. Mindenesetre a helyi önkormányzatiság, a politikai test egészéhez viszonyított önszabályozó szabadság, az önálló cél- és értékrendszer a mérőeszköze a lokalitásnak vagy két évezrede, s az még ma is. A "helyit" a nem helyitől minden archaikus közösség meg szokta különböztetni (topológiai és rokonsági értelemben), és nyilvánvalóan a totális állammá szerveződő társadalmi struktúrák esetében volt értelme először "szociológiai" vagy politikai értelemben "helyi társadalomról" beszélni. Mielőtt itt vázlatos hatalomtörténeti áttekintésbe kezdenék, engedtessék meg néhány illusztratív példát hoznom arra, miként jelenik meg az alárendelt állampolgári lét és a lokalitás a különböző korok tudatában.

Egy 1800 évvel ezelőtt kelt álomfejtő könyvben áll a következő szöveg: "Államügyekről, közügyekről csak uralkodók, magas rangúak és hatalmas személyek jogosultak értelmezhető módon álmodni — egyszerű magánemberek közügyekre vonatkozó álmai érvénytelenek... (legfeljebb akkor vehetők figyelembe, ha tömegesen jelennek meg...) Csak a démos egésze mérvadó társa az egyes hatalmasságoknak."[3]

Spinoza felfogása szerint a szabadság fokának megítélésénél nem a parancsok kiadója és végrehajtója számít, hanem az, vajon kinek hoz hasznot a cselekvés? Ha a parancsoló hasznát szolgálja, akkor rabszolgaságról van szó, ha önként hajtják végre, az szabad és természetjogi alapon álló közösségi rendre, demokráciára vall.

Az Észak-Amerikába menekült, oda bevándorolt puritánok önkormányzata nemcsak a királytól kapott adománylevelek miatt volt erős, hanem azért is, mert a gyarmatok egymás között különféle szerveződésekbe léptek, a közösségek

szerződéseket kötöttek, s így a még kialakulatlan államiság előtt szerezték meg lokális hatalmukat.

A társadalomtörténészek számos példán mutatják be, hogy az államok, országok, sőt megyék határterületein (frontier) lévő helyi közösségek, illetve települések kevésbé kontrolláltak a központi hatalmaktól, így egymás közti kapcsolataik mesterséges és természetes határokon átnyúlva a helyi érdekszférák megteremtődéséhez vezetnek.

A természetes határok például az ókorban, a platóni államideálban a mesterségek közti munkamegosztásban gyökereztek. Arisztotelész 143 görög polisz alkotmányát elemezte, s igazából egyiket sem tartotta optimális közösségi formát segítőnek. A patrisztika, illetve a kánonjog már azt is elvetette, hogy a polisz mint a törvényalkotás és a kormányzás színtere működik, a döntési önkényt preferálta és az etikát a "lex divina", az isteni törvényalkotás alapján próbálta a hagyományérték szerinti legfőbb törvénynek beállítani. Az államforma, illetőleg a tulajdon és a szabadság racionális elemzése az újkor érdeme volt, egyúttal az egyházi és állami hatalom korlátozása is. Egészen az újkorig sikerült tehát az "általános érdek" közjogi fogalmát, az "isteni jog" teológiai képződményét és a "mindenki joga" magánjogi fogalmát úgy összekeverni, hogy semmiképp sem jelenhetett meg a "lokalitás joga" mint eltérő jogállás kifejeződése — habár a római jog már tartalmazta a ius gentium, a kisebbségek, népcsoportok, területi közösségek saját jogának tiszteletben tartását.

Természetesen igen keveset mondunk, ha arra a szociológiai következtetésre jutunk, hogy a társadalmak alá- és fölérendeltségi viszonyai csaknem minden emberi létformát behatárolnak. A társadalom egyedeinek térbeli elhelyezkedése természetes folyamat, a történelem idő-dimenziója ezt csupán színezi vagy átrendezi, de lényegileg nem változtatja meg. A lokalitás a társadalmi csoportok egységének legkézenfekvőbb ténye, s a polgársághoz vagy parasztsághoz tartozás, az állam területi épsége és folyamatossága, az egyén hierarchikus emelkedése a társadalmi ranglétrán — mindezek csupán esetleges következmények. A helyhezkötöttség tartóssága nemcsak feudális jogokat jelent, nemcsak a görög államfogalom részét képezi, de a nomadizmus számos változatának is alapeleme, s csupán a posztindusztriális társadalom egyik rossz hatásmechanizmusaként szokták leírni megváltozását.[4]

Hozzá kell itt tenni, hogy a társadalmi, illetve területi közösségek viszonya sohasem egyenlő a föléjük rendelt (vagy oda törleszkedett) uralkodó hatalomhoz való viszonyukkal: olyan tagozódás, belső hierarchia alakul ki a területi csoportok között, amely attól sem lesz gyöngébb, ha belső félté-

kenység, széthúzás vagy az alárendeltek szerveződése kezdődik. Minden területi struktúrában, ahol központ van, a területi egységek rászorulnak a központi irányításra, egyúttal utálják is azt, és uralmi pányváit levetni törekszenek. Csupán egyetlen példa erre: az angol gyarmatbirodalom minden pontján rettegés kezdődött, mikor szélsebesen híre ment, hogy a híres angol flotta kifutott a Temze torkolatához. Minden alávetett közösség tudta, hogy ebből semmi jó nem következik. Nem titok viszont, hogy épp e gyarmatbirodalom széthullásához mennyiben járultak hozzá a gyarmati települések.

A lokalitás elvét, illetve a területiség szemléletmódját sem kerülte el a 18. századi racionalizmus és liberalizmus, illetőleg a romantikus demokrácia-kép öröksége. A 18—19. századi nép-felfogás, a népi szellem mítosza áthatotta a folklórkutatást és a történeti szemléletmódot is. A vidék, a régi és távoli hagyomány jelképei az "alul maradt" világot jelentették, mellette pedig kialakult a "nemzeti" fogalma, amely a politikai hatalomhoz kapcsolt struktúrát jelentette Nyugaton (nem úgy szláv nyelvekben, ahol a nemzeti és a népi rendszerint szinonimák maradtak — mint Cocchiara utal rá).[5]

A politikai nemzetfogalom kialakulásának és a foklór átpolitizálódásának hatására a 19. századi államfelfogásban már (ismét) megjelentek az uralomtörténet korábbi korszakainak toleráns jegyei. Az ősi jog egyik legkitűnőbb kutatója, H. S. Maine elemzi összehasonlító módon az angol polgári parlamentarizmus és törvényhozás "elmaradottságát" a római 12 táblás törvények és a római jog "helyi társadalmak" iránti toleranciája szempontjából. Kimutatja, hogy a birodalom bevándorolt népei, távoli lakóközösségei és leigázott polgárai csakis úgy kezelhetők politikai szempontból, ha a rájuk vonatkozó jogi szabályozás tekintetbe veszi a helyi sajátosságokat, tiszteletben tartja az archaikus közösségek szokásjogait. Az államformák és a társadalmi csoportok autonómiája, mi több: szuverenitása, még a reformeri célzatosságú hegeli jogfilozófiában sincs kellőképp "szociologikusan" kifejtve, sőt e platóni államszisztémára visszanyúló rendszer igazából nem építi logikájába az interlokális azonosságok és a lokális különbségek társadalmi tényeit sem (ami persze nem hegel "hibája", hanem pontos tükröződése az újkorban is fogyatékos társadalomképnek).[6]

Nem csupán a mediterrán kultúrák jogi és igazgatási tradíciói utalnak a centralizált hatalom és a területi "érdekcsoportok" eltérő besorolására. Platón a Törvények-ben azt mondja, hogy a polisz tanácsának gondoskodnia kell a piac, a raktárak és a cserekereskedelem ügyeiről, mégpedig úgy, hogy ne vihessenek ki semmit, amire magának a városnak szüksége lehet. A városnak és környezetének megkülönböztetése, a falusi életnek mint a várositól elté-

rőnek pontos elhatárolása szinte minden ókori forrásmunkában megtalálható, nemkülönben az ázsiai vagy a primitív archaikus civilizációk szokásrendjében és kodifikált jogrendjében.[7]

Elegendő itt emlékeztetni arra, hogy mind a patriarchális társadalmakban, mind az újkori államokban a közösség mikroegységét a családban látták, a család pedig települési-társadalmi környezetével együtt jelentett "lakóhelyi egységet". A társadalomtörténet, a néprajzhistória vagy a korai szociológia rendszerint megkülönbözteti még a közösséget és a társadalmat, időnként a "társaságot" is mint közbülső szerveződésformát. A görög városállam polgára számára a "vidék" a nem helyi (nem saját polisz-beli), nem polgárjogú és nem családi-vérségi kötelékkel lakóhelyéhez láncolt egyedek lelőhelyét jelentette, éppúgy mint a kínai mandarinok középosztályi felfogása szerint a falusi vagy "tanyai" lakosok hatalmas tömegeinek egységei. Föl sem merült, hogy a tradicionális közösségek többsége bármilyen módon "reprezentálhatná" saját érdekeit, akaratát vagy óhajait. A helyi jogszokások toleráns kezelése ugyan épp a lokalitások társadalmi valóságának elfogadását jelentette, ám az állampolitikai rendezőelvek igazából sosem voltak eléggé türelmesek a helyi érdekek irányában.

A társadalmi csoportok élete a maga "személyfeletti magáértvalóságában" (Tönnies kifejezése) a társadalmasodás és a politikai rendszerek történetében más és más jelentőségű volt. Azonban mindenütt arra törekedett a központi hatalom, hogy jogi és katonai fennhatósága nevében a neki alárendelt csoportok helyi szabadságviszonyait kellőképpen korlátozza. A társadalom funkcionális tagozódásába beépített, uralomgyakorlási módszerekkel garantált érdekkifejezési mechanizmusok az egyetemes történet folyamatában rendkívül sokféle változatban megjelentek — ezeket csak fölsorolni is monográfiát igényelne. Annyit azonban összefoglalásképpen el lehet mondani, hogy igazgatási, bürokratikus és kormányzati szervezetekre hárult a "vidékek" kezelésének föladata, amint csökkent a központi hatalmak széttagoltsága. Az olvasó bizonyára emlékszik az itáliai városközpontú tartományi önkormányzatok reneszánsz kori megújulására, a német fejedelemségek autonómia-küzdelmeire vagy a svájci kantonok legitimációs harcaira és más történeti példákra. Ezekben épp az a tanulság, hogy az államformák és kormányozási mechanizmusok története pontosan jelzi a jogelvek és a valóságos társadalmi törekvések összeegyeztethetetlenségét. Az állam ott kezdődik, ahol az alávetés — hangsúlyozta Oppenheimer —, s a 19. századi politikai rendszerelméletek már visszhangozzák (vagy élénken vitatják) a rousseau-i volonté gènèral fontosságát, valamint azt, hogy bár az állam fegyelmező és lenyűgöző intézmény,

mégis alapvetően függ alkotóelemeitől, az alattvalók és polgárok helyi életterének, boldogulásának miként jétől.[8]

Makrotársadalom és lokalitás

Minden korszak minden társadalma és minden társadalom belső rendje elsődleges meghatározóként, a hovatartozás jegyeként tekintette a lokalitást. Lett légyen bármily hierarchikus, éppenséggel arisztokratikus vagy demokratikus egy társadalmi struktúra, abban mind a jogi kezelés, mind a személyes létet "körülhatároló" tényezők legfontosabbika a lakhely volt. A lakóhely szinte a személlyel "azonos" volt, hiszen uralmi alárendeltségben, gazdasági szerepkörben, fogyasztói vagy családfenntartói minőségben szinte csakis otthonában, a lakóhely társadalmában kaphatott funkciót minden ember. A közösség mint eszköz és egyúttal cél is, családot, rokonsági köteléket, tulajdont, társadalmi szerepeket, kötelességeket jelentett. A lokalitás — vagy a 19. századi jogi értelemben: a községi illetőség — különböző jogi helyzetet reprezentáló volt, gondoljunk itt a szabad királyi mezővárosokra, a székely faluközösségre vagy a jobbágyfalvakra. Egyben településtípust is szimbolizált ez a magánjogi státus — csupán emlékeztetni is elég itt a népviseletek jelentésrendszerére, a diétán megjelenő képviseleti csoportok öltözetére, az etnokulturális hagyományok fontosságára és fölismert tartalmaira.

A lokalitás tehát a makrotársadalomhoz, az államegészhez, a városállamhoz vagy birodalomhoz tartozás viszony-fogalma is. A jogi, igazgatási és gazdasági egységek egymáshoz viszonyított rendszere alkotta forma szerint az állam "testét" és a funkciók jelentősége szerint lehetett az államnak "feje", "lába" vagy "lelke" is. Talán szabad itt utalni egyes vármegyék kiemelkedő helyzetére a magyar történelemben, néhány département fontosságára a francia királyságok históriájában, vagy a bányavárosok, immunitásokkal védett önkormányzati közösségek, államgazdasági vagy államvédelmi funkciót betöltő települések (sóvárak, végvárak) jelentőségére. Azonban minden helyi társadalom, legyen az alföldi kun szék vagy székely falu, hegyközség vagy népcsoport, alapvetően hátrányos helyzetű a történelemben. A lokalitás mint illetőség megszerzése rendszerint nem volt különösebb formaságokhoz kötve, de a letelepülés kérdésében a földesúr, az egyházi hatóság, a király vagy a helyi tanács döntött. A lokalitás ezért kötelékek által behálózott, azonosságjegyek ellenére is helyi sajátosságokat tartalmazó rendszert jelentett, függetlenül az adott helyen érvényes községi hagyományoktól, nemzetiségi vagy nagycsaládi szokásrendtől, gazdasági vagy politikai községfunkcióktól. A település

társadalma minden esetben a makrotársadalom (az állam, a törzs, a királyság) szerves, mégpedig alárendelt része volt, ennek a ténynek életmódszervező, szabadságkorlátozó, közösségalakító, szuverenitáscsökkentő hatása kétségtelen korlátja volt minden személyi (alanyi) jognak.[9]

Hozzá kell még tenni, hogy minden organikus közösség, minden etnikai vagy lokális csoport vérségi vagy térségi szemlélet alapján definiálja önmagát. Ebben gyökerezik hagyománytisztelete, ebben éli át identitástudatát, s helyi dimenziók szerint ebben alakítja ki morális, munkamegosztási, interperszonális és egyéb törvényeit. A "milieu local", az elsődleges közösség és az életmódközösség azonban csupán szervezeti forma a makrotársadalom számára. A helyi társadalom csupán akkor szorul rá, hogy megkülönböztesse magát, ha érzékeli, hogy őt megkülönböztetik. Ez valamiféle természetes kulturális relativizmus következménye, s befolyásolja a lokális szféra viszonyát a fennálló társadalmi, politikai, uralmi viszonyokhoz. A helyi társadalmak önképe ezért nemegyszer mint a fennállóval szembeszálló, opponáló öntudat jelenik meg. Ilyen ellentétviszonyt azonban semmiféle hierarchikus társadalmi modell nem tud toleránsan elviselni, ezért alkalmi érdekfolyamatok szabályozásával minduntalan korlátozni törekszik a helyi társadalmakat. Az archaikus faluközösségtől a "posztmodern" társadalomig minden korszakban és minden világtájon kimutatható a jogi, igazgatási, politikai vagy gazdasági korlátozás, érdekbefolyásolás, amely a központi(bb) hatalomtól a helyi(bb) hatalmak és közösségek felé irányul. Ezek históriájának megrajzolása részint erőmet meghaladó feladat, részint számos klasszikus igazgatástörténeti munkában meglelhetők a részletkérdések — itt csupán néhány társadalomtudományi irányzat felfogásmódjára térhetek ki.

A helyi társadalmak "helyi értéke" mindenkor az igazgatási-államszervezeti besorolási státustól, illetve a lakópolgárok önmeghatározási, reprezentálódási hajlandóságától és lehetőségeitől függött. A kínai, előázsiai, indiai vagy egyiptomi települések java része nemcsak lakóhely, erődítmény, piaci központ, kereskedelmi és pénzforgalmi centrum, bírósági és igazgatási szervezeti egység volt. A város, a falu — egyszóval a jogi értelemben vett "község" — egyúttal egy szimbolikus közösség lakóhelye is kellett hogy legyen. Evvel együtt gazdasági és politikai szerepköre lehetett kisebb vagy nagyobb, nemegyszer a helybeliek "állampolgári minőségétől" függően. Éppen ezért helyiek és idegenek megkülönböztetése létérdek volt, s épp ilyen fontos az is, milyen rangú településről van szó. A kínai, ázsiai és orosz kézműves falvak, a törzsi telephelyek vagy nomád településközpontok messze nem voltak azonosak a faluval vagy várossal, ahol templom, piac és katonaság

mellett védelmi közösség, funkcionális tagoltság, területbirtoklás, termelői munkamegosztás, fogyasztói kereslet és iparos foglalkozások jelentették a "többletet" az irányító apparátusok és uralkodók környezetében. A falusi vagy városi terület magában véve még nem helyi társadalom, ehhez jogi, gazdasági, politikai és igazgatási funkcióegyüttes is kell. Autonóm szervezet tehát a települési egység, politikai fogalom, nem csupán uralmi, s független attól is, van-e temploma, vára vagy bírája. A községi illetőség lakosi különjog volt már az ókorban, a város vagy a falu pedig szervezeti egység, jogilag kodifikált sajátosságokkal, hivatalnokgárdával, intézményesített csoportérdekekkel, javadalmakkal. A középkori nyugati város (nemegyszer a mai magyar falunál kisebb, tagolatlanabb település) az ókor mintájára a szolgaságból a szabadságba emelkedők telephelye, egyházi és rendi érdekek politikai centruma lett, "testvéri közösségek", céhes iparok, birtokos polgárok jogilag is intézményesített communitas-a. S míg az ókorban csak akkor jött létre a község fogalma az állammal szemben, amikor a város (mint lokális képződmény, önálló entitás) beolvadt a birodalomba -- amely azután egyre jobban megfosztotta önállóságától --, a középkori városok helyi társadalma már kezdettől fogva számos (egymás számára kölcsönösen) idegen ember gyűjtőhelye lett, viszont első pillanattól kezdve "commune" volt. Az antik poliszban az egyén csak mint nemzetségének tagja lehetett polgár, s minden gyarmati hódítás úgy zajlott le, hogy rituálisan, mesterséges tagoltság biztosításával telepítették le a más törzsbelieket vagy hadifoglyokat. A középkor jogi értelemben testületnek számító communitas-ai azonban kiváltságok és kötelezettségek őrzését és védelmét kapták örökségül, legitim hatalmat tehát, viszont velük szemben ott állt a polgárok másodlagos szervezetének "jogbitorló" tömege (a "campagna communis") politikai szervezete, amely nem tartozott a város szervesnek és legitimnek tekintett egységéhez. Ugyanilyen tagoltság, "községi" és községen kívüli hierarchia jellemzi a falutelepüléseket szerte Európában a középkor évszázadaiban. (A részletek iránt érdeklődő olvasót Max Weber kitűnő alapmunkája világosíthatja fel.)[10]

A civil társadalom históriája persze nem azonos a helyi társadalmakéval. A politikatudomány vagy a filozófiatörténet klasszikusainak elemzése közelebb vihet a társadalom egyes alrendszereinek funkcionális, jogi, szociológiai felfogástörténetéhez.[11]

A társadalomnéprajz a legtermészetesebb módon nem igyekszik a lokalitás jelentőségének hangsúlyozására törekedni, hiszen a szűkebb értelemben vett etnikai, etnokulturális vagy táji csoportok kutatása a vállalt feladata. Inkább tehát a települési közösségek belső összefüggésrendjét, "mi"-tudatát,

egységeinek egymáshoz viszonyított szuverén rendjét vizsgálja. Merész vállalkozás lenne itt a helyi társadalmak kapcsán sok szót vesztegetni a néprajzi vizsgálatokra, hiszen ma már a legeldugottabb etnikai csoportnak is jelentős nagyságú szakirodalma van. Amit talán érdemes lenne mégiscsak kiemelni, az a lokális közösségek magatartásvizsgálatának antropológiai elemzése. A néprajztudomány mint tudomány is úgy keletkezett, hogy az össztársadalommal valamilyen szempontból szemben álló csoportokat kezdett vizsgálni számos kutató, méghozzá a saját kulturális nyelvén keresztül. Az antropológiai és néprajzi iskolák már a múlt században is kettéváltak aszerint, hogy távolságtartó tudományossággal nyilatkoztak a helyi néprajzi tényekről vagy odamentek és megtapasztalták azt. Időközben az archaikus társadalmi képződmények, sajnos, számos "érintetlenségüket" elveszítették, ezért a megújulni hajlamos néprajzi kutatás új nézőpontokat és új terepeket vont be vizsgálati körébe. A néprajz, illetve az antropológia szociologikusabb iskoláinak egyik fő kutatatási ága lett a korábban nem vizsgált városi néprajz, illetve a folklorizmus. Ez utóbbi a paraszti kultúra, a tradicionális folklór elemeit, motívumait keresi olyan társadalmi környezetben, ahol azokat csupán fölhasználják, illetve azokat a csoportkultúrákat elemzi, amelyek az urbanizálódás folyamatában is megőrizték, tovább vitték megszokott kommunikációs rendszerüket, eszközeiket, rítusaikat, s amúgy is képtelenek a tömeg- vagy elitkultúra befogadására. Ez a fajta kulturális identitástudat a "hétköznapok gyarmatosításának" ellenállva, rendszerint a fennálló hatalom oppozícióját jelenti, egyúttal ráirányítja a figyelmet a társadalom ténylegesen kultúra nélkül élő tömegeire.[12]

Minden lokális társadalmi világ olyan kulturális terület, amelynek határvonalait nem valamiféle területi megfontolás, nem formális hovatartozás, hanem hatékony kommunikáció és identitástudat hagyománya jelöli ki. A hagyomány a lokalitások legfőbb éltető eleme, egyén és társadalom viszonyának meghatározó minősége, közvetítő eszköze. A szociálpszichológia föltérképezte identitástudat az egyén társadalmi reprodukciójának, szocializációjának és a társadalmi totalitás részrendszereinek valamelyikéhez kapcsolt magatartásoknak, szerepeknek átélt programja. A "mi" és az "ők" közötti különbségtétel, vagyis a faluközösség, a nemzetség, a család, a saját törzs és az idegenek, kívülállók közötti különbségtétel olyan folytonos minőségmeghatározó késztetés, amely az egyén önismereti energiáit, feszültségeit és nehézségeit a társadalom növekvő tagoltságával állítja szembe. Készen kapott, rögzített alakjai ezért nem is működnek mindenkor, vagyis az egymást követő nemzedékek nem adhatják át egymásnak az öröklött identitásmintákat. A hagyományos, mun-

kamegosztáshoz vagy területi hovatartozáshoz kötött identitások újratermelődését a társadalmi mobilitás, az átrétegződés, a hagyományos értékelvek és életmódminták bomlása is akadályozza, illetve értelmetlenné teszi. Éppen az átalakuló életvilág az oka annak, hogy a tradicionális "odatartozási-csatlakozási" szükséglet elbizonytalanodott, célját téveszti vagy az "én" önmeghatározásának lehetetlen formájává válik. Az identitás mint motivációs rendszer egyre kisebb hatásfokkal, egyre több erőfeszítéssel és önjutalmazási kényszerességgel működhet csupán például abban a munkamegosztási és településfejlesztési rendszerben, amelyben megszűnnek (relatíve autonóm) települések, összevonásra kerülnek életformaközösségek, eltöröltetnek községnevek és más besorolást kapnak évezrede működő helyi társadalmak.[13]

A szociálpszichológia lokalitás-képe több ponton találkozik a településtudományok történetében kellő gyakorisággal hangoztatott autonómia-elv jelentőségével. Az államszervezeti és igazgatási fennhatóságok alá bepasszírozott lakóhelyi-területi egységek olyan módon veszítik el reprezentált (vagy egyáltalán: a megjeleníthető) érdekeiket, hogy egyre kevesebb esélyük van a hierarchikus alárendeltség ellen horizontális szerveződést keresni. Meglehetősen tanulságos, hogy bár a magyar közigazgatási-jogi rendszer lassan két évtizede (messzebbre tekintve jó évszázada) autonómiát ígér az egyes településeknek, az önállóságot még mindig csak "fejlesztik", azt létrejönni nem hagyták. Holott ókori szerzők tollából származó tanulság immár, hogy a sokfunkcionális állam béna óriás csupán a maga megnövelt bürokráciájával és hatalmi érdekrendszerével, ha nem bízik rész-egységeinek cselekvőkészségében, ha nem hagy önállóságot az államtest "végtagjainak". Nem beszélve arról a történeti háládatlanságról, hogy amint a helyi társadalmak funkcionális egységéből megteremtődik a központi igazgatási funkciójú állam, azonmód létrehozói, életre segítői, a helyi közösségek ellen fordul. S ez így megy évezredek óta, a kölcsönös huzavona archaikus példáitól a modern állammonstrumok kormányzásképtelenségéig.[14]

A helyi társadalmak igazgatáspolitikai, jogi, néprajzi, szociológia- vagy társadalomtörténeti felfogásmódja sokat változott az időben, s mindmáig eltérő a legkülönbözőbb térségekben. Az intézményrendszerekben rögzült, erőcsoportok alkalmi befolyásától sem független, nemzetközi gazdasági és történeti trendek által meghatározott lokális világ a Föld minden tájján eszköze csupán az eredményes ideológiáknak és céloknak, végrehajtója a központokból jövő utasításoknak, és természetes tere a helyi érdekek megfogalmazódásának.

Néhány tudományág története persze korántsem tudja bemutatni a helyi társadalmak magánvaló értékeit, működésmechanizmusait és típusait. Ezekre külön

dolgozatot kell szánni, előzetesen elismerve azonban azt, hogy a lokalitások jelentősége a történelemben beláthatatlanul nagyobb, mint azt eddig értékelni vagy elismerni tudták és akarták volna.

JEGYZETEK

[1]A társadalmi struktúra, a rétegződés, az érdekek és a különféle modellezési kísérletekhez lásd Gombár Cs. (1982): Társadalmunk szerkezete, a történelem és a megértés nehézségei. In: Rétegződés-modell vizsgálat I. Társadalomtudományi Intézet, 61—81. p.; Papp Zs. (1982): Struktúra és identitás; a társadalmi integráció típusairól. Uo. 83—92. p.; valamint Papp Zs. Érdek és érdekérvényesítés. Uo. 155—174. p.; valamint Bőhm A. (1983): Társadalomszerkezet, település, helyi társadalom. In: Bőhm A.—Pál L. (szerk.): Helyi társadalom III. Strukturális viszonyok a helyi társadalomban. Társadalomtudományi Intézet, 27—55. p.

[2]Vági G. (1982): Versengés a fejlesztési forrásokért. KJK. 226 p.

[3]Hahn I. (1985): Álomfejtés és társadalmi valóság. Akadémiai székfoglaló. Akadémiai K. 13—14. p.

[4]Simmel, G. (1973): A szociológia problémája. In: Válogatott társadalomelméleti tanulmányok. Gondolat K. 194—195. p. és uo.: Fölé- és alárendeltség. 248—252. p.

[5]Cocchiara, G. (1962): Az európai folklór története. Gondolat K.

[6]Maine, H. S. (1988): Az ősi jog. Gondolat K. 312 p.; Hegel, G. W. F. (1971): A jogfilozófia alapvonalai. Akadémiai K. 147—339. p.; Somogyi Z. (1981): Az állampolgár szabadsága Platóntól Hegelig. Kossuth K. 240 p.; Weber, M. (1970): Állam — Politika — Tudomány. Tanulmányok. KJK. 157—406. p.

[7]Condorcet, M. J. A. N. (1986): Az emberi szellem fejlődésének vázlatos története. Gondolat K.; Mumford, L. (1985): A város a történelemben. Gondolat K. 611 p.; Locke, J. (1986): Értekezés a polgári kormányzat igazi eredetéről, hatásköréről és céljáról. Gondolat K. 246 p.; Tönnies, F. (1983): Közösség és társadalom. Gondolat K. 15—113., 285—335. p.; Paczolay P.—Szabó M. (1984): A politikaelmélet rövid története. Kossuth K.; Polányi K. (1976): Az archaikus társadalom és a gazdasági szemlélet. Gondolat K.; Balázs É. (1976): Gazdaság és társadalom a régi Kínában. Európa K.; Weber, M., i. m.

[8]Tönnies, i. m.; Simmel, i. m.; Weis I. (1939): Államformák — kormányformák. Magyar Szemle Társaság, 78 p.; Weber, i. m.; Gurevics, A. J. (1974): A középkori ember világképe. Gondolat K.; Rousseau, J. J. (1972): A társadalmi szerződés. Kriterion, Téka.

[9]Somogyi Z., i. m.; Platón (1968): Az állam. Gondolat K.; Locke, i. m.; Tárkány Szücs E. (1981): Magyar jogi népszokások. Gondolat K.; Kósa L.—Filep A. (1975): A magyar nép táji-történeti tagolódása. Akadémiai K.; Weber, i. m.

[10]Weber, i. m.

[11]Locke, i. m.; Tönnies, i. m.; Szabó M. (1980): "Soecietas civilis" és "Bürgerliche Gesellschaft". A polgári társadalom és a politikai állam problémái a politikai gondolkodás történetében. = Magyar Filozófiai Szemle, XXIV. évf. 4. sz. 447—472. p.; Ágh A. (1989): Az önszabályozó társadalom. Kossuth K. 374 p.; Csizmadia A. (szerk.): Jogtörténeti tanulmányok, KJK. 1980.

[12]Niedermüller P. (1981): Folklorizmus és társadalomkritika. In: Verebélyi K. (szerk.): A folklorizmus fogalma és jelenségei. Előadások II. Folklór — Társadalom — Művészet, 9. Népművelési Intézet, 61—67. p.; Fejős Z. (1981): A kultúraőrzés és folklorizmus. Uo. 13—25. p.; Zelnik J. (1981): "Folklorizmus" az ünnep és a midennap között. Uo. 117—128. p.; Niedermüller P. (1981): A mindennapok folklórja avagy a folklór mindennapjai. In: Niedermüller P. (szerk.): Folklór — Társadalom — Művészet, 7. Válogatott tanulmányok. Népművelési Intézet, 192—219. p.; Hofer T. (szerk.) (1984): Történeti antropológia. Tudományos előadások. MTA Néprajzi Kutató Csoport, 366 p.

[13]Shibutani, T. (1973): Vonatkoztatási csoportok és a társadalmi ellenőrzés. In: Szociálpszichológia. Gondolat K., 310—128. p.; Losonczi Á. (1977): Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben. Gondolat K., 796 p.; Pataki F. (1987): Identitás, személyiség, társadalom. Az identitáselmélet vitatott kérdései. Akadémiai székfoglaló. Akadémiai K., 96 p.; Bőhm A. (1983), i. m.; Csepeli Gy. (1987): Csoporttudat — nemzettudat. Magvető K. Elvek és utak.; Herskovits, M. J. (1975): Kulturális antropológia. 16. fejezet. In: Maróti A. (szerk.): Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szöveggyűjtemény. ELTE BTK, Tankönyvkiadó. 203—219. p.; Verebélyi I. (1987): A tanácsi önkormányzat. KJK. 432 p.; Merton, R. K. (1980): Társadalomelmélet és társadalmi struktúra. Gondolat K. 811 p.

[14]Bibó I. (1980): Az államhatalmak elválasztása egykor és most. Akadémiai székfoglaló, 1947. = Vigilia, 8. sz., valamint B. I. Válogatott munkái, 1986.; Lőrincz L. (szerk.) (1988): A magyar közigazgatás-tudomány klasszikusai 1874—1947. KJK. 466 p.; Csizmadia A. (1976): A magyar közigazgatás fejlődése a XVIII. századtól a tanácsrendszer létrejöttéig. Akadémiai K. 549 p.; Hencz A. (1973): Területrendezési törekvések Magyarországon. KJK; Helyi hatalom és önkormányzat. Vitaülés, ea. Gombár Cs., Szoboszlai Gy., Schmidt P. stb. In: Ideológia és demokrácia. A Magyar Politikatudományi Társaság Évkönyve, 1984. 189—211. p.; Nagy E. (1986): Társadalomfejlődés és közigazgatási reformok. = Világosság, 8—9. sz.; Weber, M. (1987): Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai. I. kötet. KJK. 329 p.; Varga Cs. (1987): Politikum és logikum a jogban. A jog társadalomelmélete felé. Magvető K. Elvek és utak. 502 p.

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

СОДЕРЖАНИЕ
1990/1–2.

Теория

АНДРАШ КАРАЧОНЬ: Теория общества Никласа Лухманна и автопоиезис 1

Венгерская действительность

МАРТА ДЬЕНЕИ: «Союз» рабочих и крестьян и политика по отношению к населенным пунктам 29
ЛАЙОШ ХЕГЕДЮШ: Участие студентов в так называемом втором хозяйстве 63

Социография — исследование случаев

КАТАЛИН НАДЬ—АГНЕШ ШИМОНИ—ШАНДОР БЕРКИ: Замкнутые технологии — непрерывные производства — автоматизация 89

Окно в мир

БЕЛА КОЛОЖИ: Девиация и культура 117

Мастерская

АНДРАШ А. ГЕРГЕЙ: Структура и локальность 141

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Zöld Ferenc
Budapest, 1991. Nyomdai táskaszám: 20044
Felelős szerkesztő: Angelusz Róbert
Műszaki szerkesztő: Sándor István
Megjelent: 13,65 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0133—3461

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

SOCIOLOGY
1990/1–2.

Theory

KARÁCSONY, ANDRÁS: Niklas Luhmann's Social Theory and Autopoiesis 1

Hungarian reality

GYENEI, MÁRTA: Worker-Peasant "Alliance" and Settlement Policy 29
HEGEDÜS, LAJOS: University Students' Participation in the Second Economy 63

Sociography — case studies

NAGY, KATALIN—SIMONYI, ÁGNES—BERKI, SÁNDOR: Closed Technologies — the Industry of Processes — Automation 89

Review

KOLOZSI, BÉLA: Deviance and Culture 117

Workshop

A. GERGELY, ANDRÁS: Structure and Locality 141

Ára: 156 Ft
Előfizetés egy évre: 312 Ft

KÖZLÉSI FELTÉTELEK

Folyóiratunk a szociológiai kutatásokat ismertető, s általában a szociológia és határterületeinek tudományos kérdéseivel foglalkozó kéziratokat fogad el közlésre.

A kéziratok terjedelme általában nem haladhatja meg az 1—1,5 ívet (16—24-es, kettes sorközzel gépelt oldal, soronként 50 „n" betűjellel).

A kéziratot a szerkesztőség 3 példányban kéri. A közlemény címe után fel kell tüntetni a szerző nevét, valamint munkahelyét.

A tanulmányként közlésre szánt kéziratokhoz, idegen nyelvű fordításra, 25 soros összefoglalást kell a kézirathoz mellékelni, külön oldalon, címmel ellátva, 3 példányban.

A szerző vállalja, hogy a tördelt levonatokat 3 nap alatt kijavítva visszaküldi a szerkesztőségbe.

Szerzőinknek, kérésükre — tiszteletdíjuk terhére — 100 db különlenyomatot készítünk. (A kérést a korrektúránál kell jelezni.)

A szerkesztőség kéziratot nem őriz meg és nem küld vissza.

1828
AKADÉMIAI KIADÓ

316.877

SZOCIOLÓGIA

Az MTA szociológiai bizottságának folyóirata

1990

3–4

SZOCIOLÓGIA

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA SZOCIOLÓGIAI BIZOTTSÁGÁNAK FOLYÓIRATA

A szerkesztőbizottság tagjai:

ANGELUSZ RÓBERT szerkesztő, BÉRES CSABA, BERTALAN LÁSZLÓ szerkesztő, CSEH-SZOMBATHY LÁSZLÓ, a szerkesztőbizottság elnöke, HANÁK KATALIN, LENGYEL GYÖRGY, PAPP ZSOLT főszerkesztő, SZENTPÉTERI ISTVÁN, SZIRMAI VIKTÓRIA, TAHIN TAMÁS, TARDOS RÓBERT szerkesztő

Szerkesztőségi titkár:
HELESZTA ÉVA

A szerkesztőség címe:
1014 Budapest I., Úri u. 49.
Telefon: 175-9011/642

TARTALOMJEGYZÉK
1990/3–4.

Elmélet és modellek

TOMKA MIKLÓS: A vallás mint változó rendszer 155

SZÁNTÓ JÁNOS: A vallásosság dimenziói egy szekularizált társadalomban 185

Esettanulmányok — Szociográfiák

KAMARÁS ISTVÁN: Milyen alap a bázisközösség? 203

DETRICHNÉ TÖRÖK ZSUZSA: Kultúra és szakralitás a moldvai csángóknál 223

KÖNCZEI GYÖRGY: Két paradigmaértékű kezdeményezés 237

Szociológiai beszámolók — Programok

ANDRÁS IMRE: A Magyar Egyházszociológiai Intézet 245

MOLNÁR ADRIENN: Az 1945 és 1989 tavasza közötti magyar vallásszociológia válogatott bibliográfiája 251

Terjeszti a Magyar Posta

Előfizethető bármely hírlapkézbesítő postahivatalnál, a Posta hírlapüzleteiben és a Hírlapelőfizetési és Lapellátási Irodánál (HELIR) 1900 Budapest XIII., Lehel u. 10/A., közvetlenül vagy postautalványon, valamint átutalással a Postabank Rt. 219-98636, 021-02799 pénzforgalmi jelzőszámra. Példányonként megvásárolható az Akadémiai Kiadó *Stúdium* (Budapest, V., Váci u. 22.) és a *Magisztert* (Budapest, V., Városház u. 1. sz. alatti) könyvesboltjaiban.

Előfizetési díj egy évre: 312,– Ft

Egy szám ára: 78,– Ft

Külföldön terjeszti
a KULTÚRA Külkereskedelmi Vállalat,
(H-1389 Budapest, Pf. 149.)

TOMKA MIKLÓS

A VALLÁS MINT VÁLTOZÓ RENDSZER

A modernizációs és szekularizációs elméletek egyik központi tétele, hogy a társadalom differenciálódása specializálódott szegmensek, alrendszerek kialakulásával és önállósulásával jár. Általános felfogás szerint ez a tendencia a vallás területén is érvényesül, miközben egyrészt a társadalmi valóság egyes területei kicsúsznak a vallás ellenőrzése alól, másrészt a vallási rendszer autonómiája fokozódik. Ennek a felfogásnak metodológiai következménye, hogy a vallásról (ezután) mindig mint elemek és funkciók szerves együtteséről, mint rendszerről kell beszélni!

A vallási rendszer egybefogja a kultúrát és annak életmód formájában való megjelenítését, a kultúra által meghatározott közösséget és a kultúrát rögzítő-őrző intézményt és szervezetet. A vallási rendszer társadalmilag alakul ki, kerül megőrzésre és adódik tovább. A rendszer létének alapvető kritériumai: identitása (a "külvilágtól", más rendszerektől való különbözősége és önértelmezése), egysége (relatív belső homogenitása vagy integráltsága), reprodukciós képessége (a kultúra és a közösség generációkon át való fenntartásának képessége) és megújulási kapacitása (az a készség, hogy önazonosságát a környezet változásai közepette is megőrizze). A vallási rendszert bármikor vizsgálat tárgyává lehet tenni, de az eredmény alighanem akkor a legizgalmasabb, amikor a külvilág megváltozik. Ilyenkor az a kérdés, hogy a vallási rendszer miképpen alakul át a változó környezet hatására? Amikor Magyarországon új társadalmi viszonyok között a vallási rendszer is új változások előtt áll, érdemes átgondolni, áttekinteni, hogy az utóbbi 50 évben a vallási rendszer milyen ideáltípusait lehet felfedezni, illetve, hogy a társadalmi, gazdasági, politikai változásokra a vallási rendszer hogyan reagált.

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

1. Triumfalizmus

A világháború végéig érvényesülő vallás rendszer lényege a vallási és világi dolgok kevéssé differenciált egysége, az egyház és az állam összefonódottsága, ám ugyanakkor a vallás részleges elidegenedése.[1] A vallás hegemóniája és az egyház hatása nem belső erejéből, a társadalmi problémákra való válaszadás képességéből, még kevésbé a tudatos általános társadalmi támogatásból fakadt, hanem a konkurencia hiányából. A triumfalizmus a társadalom szervezeti és kulturális életében való jelentős egyházi részvételt, a vallás széles körű, de reflektáltan életmódformáló szerepét és erős egyházi intézményrendszert jelent. A vallási kultúra és szervezet számos olyan feladatot vállal, amely fejlettebb viszonyok között a civil társadalom illetékességébe tartozik. A triumfalizmus vallási rendszerének sajátossága, hogy ez a rendszer funkcionálisan fontos a társadalom számára, hiszen számos olyan feladatot lát el, aminek nincsen (elegendő) egyéb hordozója. Ugyanakkor azonban ez a rendszer meg is nyomorítja a társadalmat, megakadályozván, hogy az érdekérvényesülés és a feladatok ellátásának autonóm mechanizmusai kifejlődjenek.

A tirumfalista vallási rendszer lényegében egyközpontú társadalomszervezetben állhat fenn, ahol a vallás és intézményrendszere az egyetlen hatalmi és kulturális centrum részese, haszonélvezője s persze fenntartója is; ám ahol a kulturális központ és a periféria, a hatalmasok és a hatalom nélküliek, a vallás intézményes képviselői és az "egyszerű hívek" között jelentős távolság van.

Ebben a vallási rendszerben a vallás mindenekelőtt mint a mindennapi kultúra letéteményese és kerete jelenik meg. Emellett, a második helyen a rendszer fontos eleme a vallási-egyházi szervezet, annak minden szakrális és profán intézményével együtt. A vallási közösségnek vagy a vallásos embereк csoportjának ebben a szerkezetben kicsi önsúlya van.

A triumfalizmus korában a vallási rendszer a társadalmi normativitás (azaz az értéktételezés és az erkölcs) egyik intézményes bázisa. Alapvető magatartásmeghatározó szerepe van. Az emberi kapcsolatok rendjét is szabályozza. A vallás tehát széles körben elfogadott kulturális mérce, amely össztársadalmi jellege miatt nagymértékben növeli a gondolkodás és viselkedés kiszámíthatóságát és leegyszerűsíti a társadalmi kommunikációt.

Ebben az időszakban a kultúra vallási befolyásoltsága magától értetődőként kezelt tény. A vallás mint kultúra külső adottság, közeg, ami csak részben tudatosul és csak részben válik személyessé az egyéni hit és val-

lásgyakorlat révén. Ameddig ellenben nincsen konkurens világkép — s a falusi társadalomról ez ebben az időben némi fenntartással még elmondható —, addig ez a homogén kultúra nem igényli a személyes döntést (hiszen nincs is mi között dönteni) és elköteleződést, csupán a kultúra mint társadalmi rendező elv használatát s ily módon hallgatólagos elfogadását.

Ebben a korban a vallási keretű és alapozású kultúra a kultúraközvetítés minden módját és eszközét igénybe veheti. Ezt a kultúrát képviselik az olyan szimbolikus formák, mint például a nyelv, vagy az időtagolás. A nyelvben: az Istenre utaló köszönési formáktól az Istent, mint az abszolútumot hangsúlyozó káromkodásokig. Az időtagolásban: ami a Krisztus előtti/utáni történelmi idő elhatárolásán túl az egyházi év menetében, az ünnepek, a búcsúk, a zarándoklatok rendjében, a védőszentekhez igazodó névnapokban, a hétköznap-vasárnap megkülönböztetésben mutatkozik. Ezt a kultúrát közvetítik a művészetek és a liturgia tárgyiasult formái. Templom falvanként sokszor több is van. Vallási tárgyú képek, szobrok, kegytárgyak az utakon és az otthonokban is vannak. A magas kultúra képzőművészeti alkotásainak tekintélyes része vallási vonatkozású. S ez a vallási vonatkozás nem ritkán egybefolyik a dicsőség, a nagyság, a tökéletesség sugallásával, s egyfajta neobarokk nemzeti gőggel - mint az esztergomi vagy az egri bazilika esetében. Ezt egészíti ki a liturgia, amely a magas kultúrához nem jutók számára erősíti, részben nem verbális eszközökkel, a kultúra vallási lehorgonyzását. A liturgikus-vallási demonstrációk közül külön figyelmet érdemelnek a nagy tömeghatású, pompázatos kongresszusok, emlékévek, búcsúk, ünnepek, az 1930-as Szent Imre év, az 1938-as Eucharisztikus Világkongresszus, az augusztus 20-i, teljes állami díszben megtartott Szent István napi ünnepély a Szent-Jobb körmenettel stb.

A vallási kultúra közvetítésének legkifejezettebb s leghivatalosabb formái persze a vallási tanítás, valamint a vallási cselekmények. A vallási tanítás a világlátás átadásának s egy életmód megtanításának rendkívül komplex és átfogó eszköze — a közoktatás kialakítását évszázadokkal megelőzve, előképzettséget nem igényelve, a társadalmi különbségeket áthidalva. A tanításon és a vallási cselekményekben való részvétel révén pedig az a közvetítés személyessé válik, és a befogadó személyt is aktivizálja. Ez a kultúraközvetítés nem egyszerűen átadás, hanem egyúttal kultúrateremtés is. Enyyiben a vallási kultúra nem tud teljesen elidegenedni, bár a hivatalos formák megmerevedése és az élő kultúrától való függetlenedése (pl. a latin nyelv használata) mind a személyes jelleget, mind az aktív részvételt jócskán megnehezítheti. A triumfalizmus korát mindenesetre az jellemzi, hogy a

megrögzött hagyományos formákkal és az egyház által ellenőrzött "hivatalos" vallási kultúrával szemben kevés az olyan új, helyi, személyes kezdeményezés, ami e kultúra egészét dinamizálni tudná.

A vallási és a profán kultúra egysége azzal jár, hogy funkciói nem tudhatók be pusztán a vallás hatásának, de nem is különíthetők el attól. A kulturális rendszer az értékek, célok kijelölésével motiválja a cselekvést: a rendszer belső egysége révén a legkritikusabb kérdésekben — köztük olyan határhelyzetekben, mint a halál — is személyes egyensúlyt és biztonságot nyújt; értékhierarchiája segítségével pedig hozzájárul az élet ellentmondásainak feloldásához. Ebben a rendszerben a vallás magától értetődő, ám éppen ezért kevéssé explicit módon a személyes pszichikai stabilitás fontos tényezője és a társadalmi viselkedés, a társadalmi kapcsolatok és a kommunikáció mérvadó rendezője. Végül a vallási kultúra az uralkodó társadalmi-hatalmi rend egyik fő legitimálója és támasza.

A vallási és a profán kultúra egységének a társadalmi szervezet sajátos konstrukciója felel meg. A vallás a társadalmi intézményrendszer legkülönbözőbb pontjain jelen van. A vallási és profán intézményrendszer elkülönülése csak részleges. Vallási intézmények ellátnak profán feladatokat. Megfordítva a profán társadalomszervezet és intézményrendszer biztosítja a vallási kultúra és közösség formális kereteit. Az állam minden iskolától megköveteli, hogy tanulóit "vallásos, erkölcsi és nemzeti szellemben", illetve hogy "vallásos alapon erkölcsös polgárrá" nevelje.[2] A hitoktatás kötelező tantárgy. A pedagógusok — még 1945 után, az iskolák államosítását megelőző vitákban is — természetesnek és szükségesnek tartották, hogy "az oktatásügynek a vallásos világnézet alapján kell állnia".[3] A törvény az iskolák feladatává teszi az istentiszteletről való elmaradás büntetését.[4] A katonaságot egyszerűen kirendelik istentiszteletre.

Az egyházra a vallás ápolása és továbbadása terén viszonylag kevesebb teher hárul, ám ezzel szemben nagyszámú nem vallási szerepet vállal. Az 1945 előtti vallási szervezet jellemzője az egyház jelenléte az oktatásügyben és az egészségügyben, az egyházak óriási földtulajdona és a politikai intézményrendszerben való részvétele. A különféle egyházi fenntartású intézmény, valamint az egyházszervezet fenntartási költségeit nagyrészt az egyházi — alapítványi, intézményi, rendi, plébániai, püspökségi stb. — földbirtokok fedezték. Az egyházak vagyona és intézményei megalapozták "politikai-államigazgatási képviseletüket".[5]

Az állam és az egyház elvileg különváló, a gyakorlatban mind kulturális és ideológiai tartalmában, mind intézményrendszerében kevéssé differenciá-

lódott valóságok. Az állam, sőt általánosabban a társadalom az egyház profán tevékenységének részben haszonélvezője (hiszen az egyházi intézmények nélkül az ország elmaradottsága még szélsőségesebb lett volna), részben foglya (amennyiben ez a munkamegosztás akadálya a határozottabb fejlődésnek). Megfordítva az egyházak sok hasznot húznak kivételezett helyzetükből, ám sokirányú nem vallási elköteleződésük nagyon lecsökkenti mozgásterüket, emiatt rugalmatlanná válnak, az egyházakon belül kialakuló feszültségek levezetése egyre nehezebb. Ennek következménye, hogy az egyházak hajlanak előnyös helyzetük lebecsülésére és a többi felekezetnek hánytorgatják fel azok előnyös és önmaguk állítólag hátrányos helyzetét (hivatkozva például egyrészt a katolikus egyház nagyobb földbirtokára, másrészt a két protestáns egyháznak juttatott nagyobb állami támogatásra).

A vallás szorosabb értelemben vett társadalmi szervezete, azaz az egyház, három szerveződési elv szerint tagolódik. A területi elv egyesíti az ország egészének — "területfedő" — vallási ellátását, amelyben a gyülekezet vagy plébánia és az egyházkerület vagy püspökség az ellátott, a hierarchikusan szerveződő papság az ellátó. (A negyvenes évek elején az egyházmegyei szolgálatban álló katolikus papok létszáma 3600 fő). A funkcionális elv konkrét feladatok ellátását biztosítja specializált intézmények és szakosodott embercsoportok révén. (Ez utóbbiak között a legfontosabbak a szerzetesrendek, amelyek taglétszáma - 1950. évi feloszlatásukkor - 2582 férfi és 8956 nő volt.[6]) A társadalmi elv két dolgot biztosít: a területi és funkcionális tagoltság fölötti integrációt és a vallásos közösségnek vagy társaságnak az előbbiekkel (s ezen belül a klérussal) szembeni kisebb-nagyobb önállóságát. Konkrét megvalósulásában ez vallásos indíttatású, többé-kevésbé öntevékeny egyesületek, társaságok, szervezetek stb. sokaságát jelenti — a negyvenes évek elejére összesen mintegy másfél-kétmillió taggal (ami azonban csökkentendő azzal, hogy egy személy több helyen is lehetett tag). E szervezetek egy része pusztán hitbuzgalmi jellegű, más része kulturális ösztönzésként is jelentős (mint a Soli Deo Gloria és az Emericana) vagy éppen valódi gazdasági és társadalompolitikai tényező (mint a KALOT).

A triumfalisztikus kor egyházszervezete - különösképpen a katolikus egyházban — eredendően piramis alakú. "Felül" a felső klérus, "középszinten" az egyszerű papság és "alul" a hívek. A döntések "fent" születnek. Az információáramlás felülről lefelé vezet. A hitbuzgalmi egyesületek beilleszkednek ebbe a struktúrába, a társadalmi-gazdasági kérdésekben önálló közösségek és mozgalmak csak igen nehezen. Az életerős keresztény parasztmozgalmak megjelenése a rendszer egészét megkérdőjelezte.

A vallási egyesületek létszámának növekedése a személyesen elkötelezett vallásos emberek szaporodását mutatja. Ettől eltekintve azonban az olyan töretlen vallási kultúrában, ahol a vallásgyakorlat — a rendszeres templombajárástól a böjti szokásokig, vagy a templom és a feszület előtti keresztvetésig — általános szokás, alig eldönthető, hogy ennek követése pusztán a társadalmi nyomás vagy valamilyen személyesebb indíték következménye. Emiatt eldönthetetlen például, hogy a személyes hit vagy elkötelezettség szempontjából mit is jelent, hogy a harmincas évek végén vasárnaponta a 6 éves és idősebb katolikusok 43 százaléka vett részt a misén.[7] A vallási kultúra egyeduralma ellenére a személyes vallásosság elkophat, s a harmincas évekre sok helyütt — főleg református vidékeken[8] — el is kopott, a vallási szokások követése ritkává, felszínessé, teljesen személytelenné vált.

2. Konfrontáció

Az 1945 utáni politika egy tökéletesen új típusú társadalom megteremtésére törekedett. E törekvés része volt a társadalmi-gazdasági rendszer átalakítása. Ugyanennek a következménye lett mind a kulturális változás, mind a társadalmi struktúra átalakulása — a korábbi vezető osztály deklasszálása, azaz adminisztratív úton előidézett lefelé vivő mobilitása és a korábbi alsó- és középrétegek felfelé mutató mobilitása —, valamint a társadalom intézményi szerkezetének az átalakítása. A politikai cél az elutasított társadalmi rendszernek egy optimálisként elképzelt másikkal való minél gyorsabb helyettesítése volt. Formáját tekintve nem helyes "változási folyamatról" beszélni, hanem nagy társadalmi költséggel járó, hatalmi eszközökkel és hirtelen végrehajtott váltásról.

A váltás politikai meghatározottsága és a társadalomszervezet és az intézményrendszer terén való érvényesülése a vallási rendszer súlypontját is eltolta. A politikai harcok, majd a társadalom központi irányítású átrendezése idején a vallási rendszerből a szervezeti és intézményi dimenzió látszott a legfontosabbnak: az egyház volt az az intézmény, ami másképpen "működött" és reagált, mint a váltás egyéb elemei. Emellett a vallás mint kultúra második helyre szorult. A vallás közösségi természetét pedig sem a voluntarista ideológia nem vette tudomásul, sem magán a vallási rendszeren belül nem került rá nagyobb hangsúly.

Az állam és az egyház egységének felmondása a legfontosabb irányváltások közé tartozik. Az állam és az egyház elválasztásának politikai jelszava a

polgári fejlődés eredményeire, a szekularizáció kezdeteire hivatkozott. A szakrális és a profán differenciálását a társadalmi haladás kikerülhetetlen lépcsőfokának mondták. Ezzel szemben a politikai fejlődés gyakorlata, a pártok megszűnése, a mozgalmak és egyesületek felszámolása, az államosítások stb. nem a differenciálódás, hanem a politikai centralizáció, valamint egy egységes ideológia és kultúra érvényesítése felé vezettek.

Ennek a folyamatnak a keretei között került sor a nem vallási feladatkörű egyházi intézmények — az iskolák és egyéb oktatási intézmények, a kórházak és más egészségügyi intézmények, a könyv- és lapkiadók és a gazdasági vállalatok — államosítására, miután az egyházi nagybirtok zömét már megelőzően felosztották vagy államosították. Ezzel egyidejűleg ezekben az egyéb állami intézményekben (mint a kórházakban, a katonaságnál, a szociális otthonokban, árvaházakban, javítóintézetekben, börtönökben stb.) minden szervezett vallási tevékenységnek meg kellett szűnnie (kivétel ez alól az iskolai hitoktatás). Az egyház elvesztette mind az államszervezetben addig betöltött partneri szerepét, mind politikai és gazdasági hatalmának zömét.

Az állam és az egyházak élesen szembe kerültek egymással, aminek folytatásaként az állam egyre teljesebb szervezeti-intézményi és személyi ellenőrzést valósított meg.[9] Az egyházak ezzel szemben belső intézményes lehetőségeik és önállóságuk megőrzésére törekedtek — mérsékelt sikerrel. Az egyházak tevékenységének súlypontja mindenesetre átkerült a szorosabban vett hitbuzgalmi kérdésekre és a vallási "belügyekre". A részleges profilváltás a szervezeti megcsonkulás feltételei között történt. Az egyház nam csupán profán célú intézményeitől vált meg. A szerzetesrendeket hosszas harc, majd a szerzetesek ezreinek jogalap nélküli, ám annál nyilvánvalóbban fenyegető célú internálása után[10] feloszlatták. A világi keresztények mozgalmai és a hitbuzgalmi egyesületek állami tilalom alá estek. A világi papság és a plébániák, esperesi kerületek és egyházmegyék hálózata kizárólag szakrális és liturgikus szolgáltatásokra specializálódott. A szó szoros értelmében vett istentiszteleten és igehirdetésen kívül eső tevékenységek s egy tagoltabb közösségi-társadalmi szervezet tiltva voltak. Az állam megerősítette az egyház centralista és klerikális hajlamait. Különösen feltűnő változást jelentett ez a protestáns egyházakban. Ám az átalakulás a katolikus egyházat is megviselte, amennyiben a korábbi bonyolultabb, "három dimenziós" (=egyházmegyei szervezet, szerzetesrendek, vallási mozgalmak és egyesületek) és azáltal a társadalmi szükségleteknek jobban megfelelni tudó formából egysíkúvá, egydimenzióssá degradálta.

Ez az igen egyszerű szerkezeti egyházszervezet a korábbinál kisebb számú személyi állományt igényelt, ami biztosítva volt. Utánpótlás is bőven akadt. (1950 táján a teológiát tanulók száma 2000 fő körül volt,[11] azaz négy-ötször annyi, mint amennyi az egyszerű utánpótláshoz kellett volna.) Ráadásul — a katolikus egyházban — ott volt még tartaléknak a betiltott szerzetesrendek tagjainak tömege.

Az uralkodó politika egyház- és vallásellenessége ismeretében azonban ezt a szerkezeti formát sem lehetett az egyház végleg biztosított életterének tartani. Sokan úgy vélték, hogy az életbenmaradás garanciáját a kifejezetten megengedett kereteken túl kell keresni. A betiltott szerzetesrendek tagjai a tilalom ellenére egymással való kapcsolattartásra törekedtek. Magán ima- és tanulmányi csoportok, kis közösségek, tanfolyamok keletkeztek akár egy főiskolai szintű önképzőkörig. Egészében véve azonban ezek elszórt kísérletek voltak, nem alakult ki "földalatti egyház", legfeljebb annak a csírája. Ily módon a hivatalosan engedélyezett egyházszervezet mellett egy inkább informális, mint formális "párhuzamos struktúra" létezett, a hivatalos egyházéval azonos (!) identitással és célkitűzésekkel. Talán még bizonyos munkamegosztás is kialakult. Amit az egyháznak szabad volt tennie, annak az engedélyezett keretben kellett történnie. Ami tilos volt (mint az ifjúsággal való foglalkozás, a vallási továbbképzés, a társadalmi kérdésekkel való foglalkozás és midennemű karitatív tevékenység), ahhoz más csatornákat kellett találni. Az ilyen, az állam által nem tervezett megoldásokat a központosított politika igen gyanakvóan figyelte, nem ritkán államellenes összeesküvésnek minősítve s elítélve. Az "igazságszolgáltatás" ennek a "majdnem-földalatti-egyháznak" mártírokat adott, s ezzel is erősítette azt.

Figyelemre méltó ilyen körülmények között az egyház integratív, egységteremtő ereje. Egyrészt sikerült egységben tartani a hivatalos egyházat és a vele formális kapcsolatban nem álló spontán csoportok sokaságát. Másrészt a hivatalos politikát aktívan támogató papi csoport léte csak átmenetileg vezetett belső megosztottsághoz.[12] A konfrontációs időszak egyháza egységes volt, és az ún. békepapi mozgalom ellenére az is maradt.

Az egyház önértékelése és feladatmeghatározása persze nem maradt független az általános kerettől. Küldetését az egyház elméletileg univerzálisan értelmezte. A konfrontáció gyakorlata azonban megosztott. A kereszténység megőrzését és továbbvitelét a kereszténykre korlátozták, míg a vallásellenes áramlat képviselőinek kizárás és harc jutott. Az egyháznak nem sikerült elköteleződését mindenkire vonatkoztatva megőriznie. Az egyház politikai és kulturális szerepe, valamint az emberi jogok (pl. a csehszlovákiai

magyarság és a hazai németség jogai) és erkölcsi értékek (mint pl. a meg nem születettek és a család) melletti sokszoros kiállása tekintélyt biztosítottak neki. Szociostrukturális egyoldalúsága mégis számos későbbi veszteség forrásává lett.

A vallásosság továbbadásának és a kereszténység megújításának funkcióját ez az egyházi szervezet nem tudta teljes mértékben ellátni. (Noha ezt a hiányt szintén csak sokkal később lehetett felismerni.) A rohamosan megindúló iparosodás és városiasodás és az oktatási forradalom, valamint az ezekkel járó erős mobilitás szétzúzta azt a vallási színezetű kultúrát és a szomszédsági és rokonsági viszonyoknak azt a rendszerét, ami korábban a vallásosság továbbadását lényegében biztosította. A megcsonkított egyházszervezet ezt a kiesést a heti egy órányi hittannal és egy órás istentiszteletteel nem tudta pótolni. (Ráadásul az 1947-48-as iskolaév óta, amikor ez a tárgy még kötelező volt, a hitoktatásban részt vevők aránya az általános iskolások 80 százalékára (1949), majd 1955-ig 35 százalékára csökkent.[13] Ebben a vallási rendszerben nem megoldott a vallásos nevelés és a gyermekek és fiatalok vallási képzése.

Ezt az időszakot az evangelizáció (azaz a vallásos hitnek és kultúrának a nem vallásos emberek felé való közvetítése) két formája jellemzi. Mindkettő független az egyház szervezett és rendszeres tevékenységétől. A faluról való elvándorlással számos vallásos volt paraszt került a városokba és a munkásság soraiba. Emiatt a vallásos emberek aránya a munkások között magasabbra emelkedett, mint a szellemi foglakozásúak körében.[14] A megszüntetett szerzetesrendek idegen környezetbe került tagjai tudatosabb, bár korántsem nyilvános evangelizációs tevékenységet folytathattak. Persze a vallásosság mindkét említett közvetítésmódja átmeneti volt. A faluról való gyors elvándorlás legkésőbb a 60-as évek első felében befejeződött. A profán foglalkozást folytató szerzetesek száma pedig utánpótlás híján öregedés, egyesek emigrációja és az egyházmegyei szolgálatba való átvétel miatt csökkent. Ezzel az evangelizációs tevékenység is szűnni kezdett, hiszen az egyháznak a templom épületén (s a pontosan meghatározott iskolai hitoktatáson) kívül semmilyen tevékenység nem volt megengedve és azért is, mert az egyház ezt a szabályozást elfogadta.

A vallási szervezet ezen típusa megújulási potenciállal nem rendelkezik. Minden energiáját leköti az államhatalommal való konfrontáció. Azt az — e kor elején hozott — (katolikus) egyházi döntést, hogy a teológiai doktorok hagyják el az országot, minden bizonnyal az ezekért a személyekért való aggódás diktálta. A szerzetesrendek 9 főiskolájának az állam általi feloszla-

tását és a mindaddig az egyházak szellemi szintjét és fejlődését biztosító teológiai fakultások, akadémiák, főiskolák és szemináriumok számának a korábbi egyharmadára csökkentését viszont csak úgy értelmezhetjük, hogy az egyházak nem tudtak ellenállni a hatalomnak. A tudományos utánpótlás biztosításának tökéletes elhanyagolása évtizedes romboló következményeket készített elő. Ez egyre inkább lehetetlenné tette az önálló reflexiót és állásfoglalást. A megújulási potenciál hiánya pedig idővel magát a vallási rendszert is veszélyeztette.

Az egyházak kulturális jelentősége és befolyása értelemszerűen szintén csökkent. A politika önkényes volta azonban új funkciót biztosított: az ellenzékét. Az egyházak az elégedetlenek — egyes időszakokban a népesség többségének — gyűjtőmedencéje lettek. A jogfosztottak mellett való kiállás az egyházak számára nem volt újdonság — mégis micsoda különbség a korábbi időkhöz viszonyítva! Az ideológiailag megalapozott politikai cselekvéssel szemben most az egyházak követelték a demokratikus játékszabályok betartását, a többségi akarat figyelembe vételét (például a földosztás, az államosítások, a kisebbségvédelem, a törvényesség kérdésében).

Az állam a politikai harcot az egyházak lefejezésével tudta eldönteni. "A prominens főpapok ellen folytatott politikai perek egyben a személyi kultusz, a szektás-dogmatikus politika egyházpolitikai téren való jelentkezését is mutatták" — állapítja meg ma a történetírás.[15] Az egyházak vezetése kicserélődött. Mindszentyt életfogytiglani börtönre ítélték. Amikor 1950-ben az esztergomi érseki helynök meghalt, az utódul választott Gigler Károlyt néhány nap után letartóztatták. A helyére választott Meszlényi püspöknek ugyanez lett a sorsa. 1951-ben a katolikus püspöki kar vezetőjét, Grősz József érseket ítélték 15 év szabadságvesztésre. "A vádak konstrukciós jellege nyilvánvaló" volt.[16] A kulturális dimenzióban ez kemény szembenállást, az értékek és ideálok kétpólusú (azaz állami-egyházi, marxista-vallási hivatkozású, hatalmon levő-hagyományos stb.) elrendeződését állandósította. A megelőző kort jellemző vallási-egyházi triumfalizmust sarokba szorított és "harcra kényszerített"alapállás váltotta fel. Ez az egyháznak és a vallásnak határozott profilt biztosított. Az állam—egyház-viszony átalakulásának egyenes következménye a társadalmi-politikai funkciók megváltozása. A hivatalosan célul tűzött központosított, talán totálisan egységesített rendszer stabilitását ez a konfrontáció is csökkentette. A radikálisan profánnak tervezett állami és társadalmi rend és a vallás között hosszú időre előre beprogramozott feszültség a dinamika, a változtatás irányába való nyomás egy elemét is tartalmazta. A vallás és az egyház bizonyos mér-

tékig tagadta a társadalmi-politikai rendszer legitimitását, ezzel megkérdőjelezve azt, hatóképességét csökkentve. Ily módon a vallás és az egyház egy, a hivatalostól eltérő kultúra forrása, hordozója és intézménye lett, egyúttal a kulturális-ideológiai differenciáltságot is kifejezve. A differenciáltság azonban ez esetben nem sokféleséget, hanem szembenállást, tehát a társadalmi egység hiányát jelenti. A vallás integratív funckiója a társadalomnak csak egyik, éspedig ellenzéki részében érvényesült.

Az intézményi harc és a politikai kultúra terén érvényesülő ellentétek hátterében a kultúra sajátosan megoszlott. A hivatalos kultúraközvetítés — amit az iskolán túl főleg a kisbíró és a néprádió jelentett — kevéssé befolyásolta a falusi hagyományt: ott változatlanul a vallás adta a kultúra alapját. Városi környezetben s állami munkaadónál határozottabban érvényesült a hivatalos ideológiai elvárás. Volt, aki ennek megfelelt, volt, aki saját felfogását eltitkolta. A vallás mindenesetre vita tárgya lett. Megkezdődött az addig magától értetődőnek tekintett vallási kultúra személyes vagy közösségi feldolgozása, mérlegelése. A vita tudatosodáshoz és intellektualizálódáshoz vezetett.

A politikai rendszer megváltozása megváltoztatta a vallás helyét a társadalmi sturktúrában. A háború végéig a vallás a népesség egészében jelen volt (a parasztságban némileg erősebben meggyökerezve, mint a munkásságban). Ebben a háború utáni évtizedben a hatalomhoz való viszony a vallásosság szempontjából is meghatározó tényezővé vált. A társadalom hatalom nélküli többsége szoros kapcsolatot tartott fenn a vallással. A hatalom birtokosai pedig, s mindazok, akik a hatalomban való részvételre törekedtek, távol tartották magukat tőle. Ennek a helyzetnek a "meghosszabbítása" érvényesült a társadalmi elvárásokban. A nem hivatalos társadalmi kontroll a vallásosság mellett, a hivatalos pedig a vallásosság elleni tényezőként hatott.

A társadalom szocio-politikai és világnézeti polarizációjának egybeesése aztán meghatározta mind a vallás image-ét, mind a hozzá való viszonyt. A vallást egyfelől üldözöttnek, ám ellenállóképesnek, másfelől tradicionális és a múlthoz kötődő erőnek tekintették.

A politikai és az ideológiai konfrontáció tartalma nem volt mindenki számára ugyanaz. Igazi jelentősége azok számára volt, akiket a hatalom s annak változása érintett, vagy még pontosabban, akiknek személyes élethelyzetét a politikai váltás megváltoztatta. A személyesen érintettek számára azonban (azok számára, akik helyzetük javulását remélhették vagy annak romlásától félhettek, akik tehát a mindenható állam jóakaratától különösen függtek) a

vallásosság és az egyházhoz tartozás döntés és megméretés tárgya lett. A vallás kérdése a személyes életvitelben, különösképpen a társadalom fiatalabb, mobilabb és képzettebb részében felértékelődött.

A vallás és a mellette való döntés egyéni felértékelődése — a makro-társadalom területén bekövetkezett profiltisztázódáshoz hasonlóan — a vallásosság személyes szerepének tisztázásával és határozott körvonalazódásával járt. A konfrontációs korban a társadalom nagy többsége változatlanul a vallást tekintette világnézete alapjának. Az átfogó igényű, holista marxizmustól eredő kihívás ezt a tényt nem gyengítette, de tudatosításra ösztönzött, azaz oka volt a vallásosság intellektualizálódásának. A társadalom a vallást változatlanul az erkölcs mércéjének tekintette, noha a hivatalos kultúraközvetítés az erkölcs másfajta megalapozására törekedett. Ebben a szakaszban a vallás a közösséget és a nyilvánosságot érintő számos területen magatartásszabályozó. Az összetartozás és a közösségiség értékes forrásának tapasztalták — legalábbis a társadalom magát vallásosnak tartó részében.

Ebben a korban a vallásgyakorlat a korábbinál is általánosabbá vált.[17] Ugyanakkor a fejlődés ismeretében valószínűsíthető, hogy tudatosabb és személyesebb is lett, bár talán nem csupán vallási indítékok alapján. Az előző időszak és vallási rendszer jellegzetessége az általános és magától értetődő, de különösebb hangsúlyt nem kapó s így alkalmanként lagymatag vallásgyakorlat. Egy országos adat szerint 1940-ben a katolikusok 43 százaléka vett részt a vasárnapi istentiszteleten.[18] A protestánsok körében a templomba menők aránya ennél jelentősen alacsonyabb kellett hogy legyen. Egy 1947. évi állami adat szerint egy adott vasárnapon az ország felnőtt népességének 52 százaléka volt templomban.[19] Egy 1948.évi katolikus számlálás szerint a nem akadályozott (azaz beteg, külföldön vagy szolgálatban levő) 6 éves és idősebb katolikusok 88 százaléka hallgatott vasárnap misét.[20] A vallásgyakorlat egyszerre adott módot a másként gondolkodás és a közösségiség megélésére — egy olyan időpontban, amikor annak egyéb nyilvános lehetőségei egyre szűkültek.

A konfrontációs kor vallási rendszere provizórium volt. A dogmatizmus éveiben a pártban és az államvezetésben érvényesülő totális igény és személyi kultusz olyan feszültséget teremtett, ami nem tarthatott és nem volt elviselhető a végtelenségig. Az egyháznak és a társadalom vallásos felének stratégiája az "áttelelés", a politikai változás kivárása volt. Az emberi jogok és a közjó — absztrakt célok érdekében történő — nyilvánvaló súlyos megsértése az egyház számára mindennemű együttműködés morális akadályát ké-

pezte. Ráadásul az ilyen kooperáció menthetetlenül kollaborációnak tűnt volna. Azonban a visszahúzódást és elhatárolást sem lehetett a végletekig gyakorolni. Ez a vallási rendszer valamiképpen az elviselhetetlenre adott reakció volt: létjogosultságát vesztette, amint a társadalmi-gazdasági viszonyok elfogadhatóbbá váltak, amint azok megszokottá váltak, azaz amint a társadalom többsége a politikai rendbe beletörődött, vagy azt talán a jövőteremtés alapjául elfogadta. A konfrontációs korszakbeli vallási rendszer, illetve az egyház megújulási potenciáljának hiánya azonban megakadályozta az "azután"-ra való felkészülést. Ennek a nehézkességnek utóhatásai a következő időszakban válnak érzehetővé, amikor ez a mozdulatlanság a társadalmi-politikai tényezők és várakozások újabb változásával kerül szembe.

3. Elszigetelődés

A következő időszak és a vallási rendszer következő típusa az 1956 utáni eszméléssel kezdődött s egy évtizeden át tartott. Magyarországon olyan szocializmus kezdett épülni, amelybe a népesség növekvő többsége beletörődött. A megelőző konfrontációs politikát az államvezetés elutasította, s ehelyett minden társadalmi erővel megértésre törekedett. Ezek közé tartoztak az egyházak, illetve a vallásos emberek csoportjai is. A politikusok véleménye megoszlott ugyan arról, hogy a vallásosság számszerűen vagy tartalmilag mennyire erős, de a helyzetet úgy ítélték, hogy "a szocializmus építésének korszakában az egyházak még hosszú ideig fennmaradnak".[21] A nemzeti egység politikája az egyház vonatkozásában mind az állam, mind az egyház számára egy olyan modus vivendi keresésébe — s e kornak vége felé a katolikus egyházzal annak szerződéses rögzítésébe — torkollott, amelynek lényege az egymás elleni harc ideje után az állam és az egyház együttélésének pragmatikus kialakítása volt. Az egyház intézményi jelenlétét érintő korlátozásokat ellenben ez a törekvés nem csökkentette.

Ebben a periódusban még a konfrontáció sebeit fájlalva s a korábbi bizonytalanságot érezve, nem együttműködés, hanem az együttélés módozatainak kialakítása volt a reálisan célul tűzhető első feladat. Az állam és az egyház elkülönülésében a harcot az elszigetelődés váltotta fel. Az egyházak sündisznóállásban mérlegelték lehetőségeiket. A társadalom és a kultúra világnézetileg láthatóan megoszlott: egy vallásos és egy nem vallásos félre. Ez a kettősség az egyéni életnek súlyos tehertételévé vált.

A vallási rendszer meghatározó dimenziója változatlanul az intézményi-szervezeti szféra maradt, éspedig mind a hivatalos egyházpolitika kezdeményezései, mind az egyházak belső szerkezeti átformálódása következetében. Az átformálódás lényege a valláson belüli közösségi elem megerősödése. A vallás mint kultúra ez időben csak megosztottan és ellentmondásosan mutatkozott.

A társadalom szerveződésének alapelve ebben a szakaszban az, hogy az "evilági", "földi" dolgok az állam illetékességébe tartoznak és — legalábbis vallási gondolkodás szerint: — az "égiek" vagy "lelkiek" jelentik az egyház ügyét. Ez a tétel, amit az állam és az egyház egyaránt képviselt[22] kimondatlanul azt is tartalmazta, hogy a vallásnak, amely eszerint a túlvilággal foglalkozik, nem sok köze van a konkrét emberi-társadalmi cselekvéshez. Ez a tétel a szervezeti és kulturális kettéosztottság elvi alapja lehetett, az egyházakon belül viszont konfliktusforrást képezett. A társadalom intézményi-szervezeti rendjében mindenesetre a határok pontos kijelölése és az egyház profán szerepének megszüntetése a cél. (Ennek jegyében fogant például az a gyakorlat, hogy egyházi iskolát végzett diák jogi, közgazdasági, tanári szakokra felvételt nem nyert és a továbbtanulásra egyébként is csak másoknál nehezebb feltételek között nyert lehetőséget.[23]

Az egyházak az illetékességek elhatárolását alkalmas kiindulópontnak és a korábbi gyakorlattal szemben előrelépésnek tekintették. Úgy látták, hogy ez a megoldás lehetővé teszi saját szervezeti regenerációjukat (a katolikusoknál mindenekelőtt a püspöki székek betöltését) és a hitbuzgalmi életet. Ennek biztosítása érdekében az egyházvezetés, vagy "a hivatalos egyház" tudatosan kerülte az önálló társadalmi szerepvállalást, és elítélt minden olyan tevékenységet vagy közösségi tömörülést, amit a szocialista állam illetéktelennek, ellenzékinek vagy éppen ellenségesnek tekintett. A túlvilágra és a vallásgyakorlatra koncentráló területkijelölés hátránya volt, hogy nem törődött a vallásosság mindennapi megvalósíthatóságának és továbbadásának számos kérdésével, így a vallásos gyermeknevelléssel, a vallási közösség ápolásával, a lelkiség fejlesztésével, a keresztény továbbképzéssel stb. Továbbra is voltak olyan keresztények, papok és világiak, akik ezeket a feladatokat felvállalták, de ezután intézményes támogatás nélkül, sőt esetleg a megfeddést is kockáztatva.

Kétféle cselekvési stratégia állt egymással szemben. A vallási szervezet kétvágányúvá vált. Az egyházon belüli kétféle gyakorlat között szakadék keletkezett. A két irányzatnak különböző volt a viszonya a profán hatalomhoz: a kettő kétféleképpen értelmezte az egyház feladatait és különböző

mértékben volt képes arra, hogy a keresztények vallási igényeinek és törekvéseinek megfeleljen. A hivatalos egyház egyre inkább tisztázni tudta az államhoz való viszonyát; beépült az állami irányítási-felügyeleti rendszerbe. A "parallel-egyháznak" nem volt szervezete és arra törekedett, hogy minél kevesebb feltűnést keltsen. Az állam egységes szervezete mégis idegen testnek, a gépbe került homokszemcsének tekintette, és felszámolására törekedett. A "parallel-egyház" számára ebben a szakaszban is folytatódott a konfrontációs idő (azaz az üldöztetés, a rendőri zaklatások, a perek, a börtönbüntetések sora).

A hivatalos egyház célkitűzése a vallás megőrzése és védelme volt - a számára kijelölt mezőnyben, azaz nem a társadalom egészében, hanem az egyház tagjai körében és nem az élet egészére, hanem a magánéletre kiterjedve. A "parallel-egyház" nem tudott és nem akart ilyen korlátokba belenyugodni, hanem a keresztény élet és tanúságtétel teljességére törekedett.

A hivatalos egyház tényleges tevékenysége szakrális cselekedetekben és absztrakt és történeti szinten tartott, nem a jelenre vonatkoztatott igehirdetésben merült ki. A "parallel-egyház" a tudatos döntést a vallásosság conditio sine qua non-jának tartotta, és ezért tudatosításra, a vallási kultúra elősegítésére, műveltségre törekedett (a hivatalos egyház által lehetővé tett liturgikus-szakramentális életben való részvétellel egy időben).

A hivatalos egyház tevékenységének "célcsoportját" a már vallásosak, a részvételre hajlandó keresztények, azaz az egyházhoz kötődő emberek képezték. Ellátásukra a hivatalos egyház a plébániáknak az ország egész területét lefedő hálózatát tartja fenn. A "parallel-egyház" ebben az időben elkötelezetten vallásos emberekből állt, akik elvben mindenkivel szemben éreztek küldetést, de azt a gyakorlatban leginkább a tanuló és értelmiségi körben tudták érvényesíteni.

A vallásosságot továbbörökítő funkciónak a hivatalos egyház jóformán egyáltalán nem tudott megfelelni. Ettől az időtől kezdődően a gyermekek egy részét már nem keresztelték meg. (A hagyománybomlásnak ez a jele az ötvenes évek végén még éppen csak kimutatható, de a hatvanas években azután rohamosan terjed.) A megkeresztelteknek pedig csak 2/3 része lett (a katolikusok közül) elsőáldozó, 1/3-a bérmálkozott vagy konfirmált. A vasárnapi istentiszteletre a fiatalok és a fiatal felnőttek legfeljebb 5 százaléka járt. (Miközben az idősebbek között ez az arány még 20 százalék körül alakult.) A "parallel-egyház" a kereszténység továbbadását saját tervezésű oktatással, a közösségek ápolásával, nem engedélyezett lelkigyakorlatokkal és a

vallásnak a mindennapi élethez kötésével igyekezett biztosítani. Munkája a vallási szocializáció és nevelés terén látható sikerekkel járt.

A hivatalos egyház hatókörében ebben az időszakban semminemű megújulás nincs. A katolikus egyházban a II. vatikáni zsinat előkészületei gyakorlatilag nem értek el a magyar egyházig. Néhány püspöknek a zsinaton való részvétele sok évig semmilyen következménnyel nem járt. A protestáns egyházakban a később szolgálat teológiája néven ismert megközelítésmód még csak a gyakorlat szintjén érlelődik. Ebben az időben a "parallel-egyházban" is túl korai lenne megújulásról beszélni. Mégis, az ott megfigyelhető elköteleződés a saját környezetben való felelősségvállalás, valamint a vallási kérdésekben növekvő érettség és önállóság olyan alapok voltak, amelyeket a későbbi megújulás előfeltételeinek, talán előfutárainak is lehet tekinteni.

A vallási rendszer ezen típusának egyik legfontosabb jellemzője az egyház egységteremtő, integráló funkciójának a hiánya. A hivatalos egyház és a "parallel-egyház" nagy részben ugyanazokból a személyekből állt. A kétféle egyházforma mégis önéletet élt - a másik figyelembevétele nélkül; vagy pedig az elkerülhetetlen érintkezések összeütközésekhez, konfliktusokhoz, a "másik" gondolkodás- és cselekvésmódjának elítéléséhez vezettek. Ezen túl egyik sem tudta az egyházon kívüli vallásos embereket, egy gyorsan növekvő csoportot elérni. Az egyházhoz kötődőket és az egyházon kívüli vallásosokat semminemű irányelv vagy kommunikáció nem kötötte össze.

Eddig az időpontig a hivatalos egyház mind erkölcsi-világnézeti, mind politikai kérdésekben minden vallásos ember minden oldalról elismert képviselője volt. Más képviselő időközben sem akadt. Az államnak tehát és bárki másnak, aki a társadalom vallási felével bármilyen ügyben tárgyalni akart, továbbra is meg kellett elégednie a hivatalos egyházzal, illetve annak képviselőivel, mégpedig azon jobb meggyőződése ellenére, hogy azok a vallásos emberek tekintélyes részének nem hivatott képviselői. A szokás vagy a szervezeti logika talán még azt a hajlamot is megalapozta, hogy a hivatalos egyházat és a hozzá igazodó magatartást tekintsék szalonképesnek vagy normálisnak és minden attól eltérő formát, a "parallel-egyháztól" az egyházon kívüli vallásosságig deviánsnak minősítsenek. Ez a lehetőség s e lehetőség megvalósításának esetenkénti jelei persze ugyancsak ambivalensen érintették a hivatalos egyház társadalmi megítélését és befolyását.

Ennek az időszaknak a sajátossága, hogy a vallás és az egyház számára kulturális életteret is biztosított, ez az élettér azonban zárt egység, belkultúra volt. Az élet egészét átfogó alternatíva, vagy éppen "kontraszttársadalom" ebben a térben nem tudott kifejlődni, hiszen számos hagyományos

intézmény hiányzott, újak kialakulása pedig akadályoztatva volt. A fejlődés útja nem egy ellenkultúra, hanem inkább a "gonosz világot" elutasító szekta-lét felé volt nyitva. Az elutasító magatartás ráadásul még csak nyilvánossá sem vált, hiszen az egyházak elfogadták azt az önkorlátozást, hogy semmi közük a profán élet kérdéseihez, a nem templombajárók társadalmi nyilvánosságához, a társadalmi problémákhoz. Ez a visszavonulás jelentősen hozzájárult a politikai rend stabilizálásához. A vallási intézmény viszont kívül maradt a társadalmi-politikai változáson. Nem volt képes a társadalmi fejlődés befolyásolására. A kultúra sokrétűségét sem növelte, hiszen saját mássága rejtve maradt.

A társadalmi és kulturális elkülönülés sajátos következménye a "másik" fél szem elől tévesztése. Ennek nyomán a vallásos közegben (vagy legalábbis annak falusi és idősebb részében) megmaradt az a magabiztosság, amely a vallást bizonyításra nem szoruló, magától értetődő dolognak tekintette. A társadalom nem vallásos felében pedig éppen ellenkezőleg a vallásosság tűnt képtelenségnek, tökéletesen komolytalannak és a nem vallásos gondolkodást és magatartást érezték magától értetődőnek. Noha kétféle kultúra létezett egymás mellett, kommunikáció hiányában mindkettő be tudott zárkózni. Mindkettő intézményesítette a "másik" lebecsülését, jelentőségének tagadását. Egyfelől a vallásos csoportok kvázi-marginális helyzetük miatt kevéssé foglalkoztatták a közvéleményt, a hivatalos kultúra pedig elmaradott, kiöregedő-kihaló, azaz elhanyagolható jelenségnek minősítette a vallásosságot. (A közép- és felső rétegekben élő vallásosság viszont zömében titokban maradt.) Másfelől a vallásos emberek a nem-vallásosságot inkább hivatalos szerepnek, semmint belső, személyes állásfoglalásnak tekintették -- azaz ugyancsak, valamiképpen átmeneti vagy feltételes dolognak. A vallásos gettó és a profán nyilvánosság közötti sorompó vagy szűrő kitűnően működött.

A vallásos és a saját érdekeinek nyomatékot adni nem tudó társadalmi csoportok szoros kapcsolata a vallásosság eltitkolhatósága és tényleges elrejtése, végül a vallás és a mindennapi élet különválasztása, valamint a vallási intézménynek a részben magavállalta absztinenciája minden nyilvános és társadalmilag lényeges kérdéssel szemben oda vezetett, hogy a vallási jelenség szinte tökéletesen eltűnt a látható magyar kultúrából és társadalomból. A vallást egyre kevésbé tekintették a világnézet és az erkölcs bázisának. Alig maradt magatartásmeghatározó szerepe. Társadalmi integratív ereje — ha egyáltalán, úgy — csak a vallásos emberek körében érvényesült.

A magánéletbe zárt vallásosságnak egy további, alighanem szükségszerű következménye volt a vallásgyakorlat, sőt a vallásos emberek számának csökke-

nése. A keresztelések aránya 80 százalék körülire, az egyházi esküvőké 50-60 százalékra süllyedt.[24] Ezzel szemben kezdett kialakulni a szocialista szertartások rendszere. A templomba járók aránya országosan 20 százalék körül, városi adatok szerint 10 százalék alatt volt.[25] Teológiára fele annyian jelentkeztek, mint a megelőző időszakban.[26] A vallás tehát nemcsak szervezetileg és kulturálisan, hanem szocio-strukturálisan is elszigetelődő jelenséggé vált.

A társadalmi szerkezetben érvényesülő kiválasztódási mechanizmust a személyiség szintjén is értelmezhetjük úgy, mint a vallásosság peremfeltételeinek rendszerét. A vallásos emberek előtt kemény alternatíva nyílott. Nyilvános vallás, de hátrányos helyzet, vagy jó társadalmi státus, de rejtett vallásosság. Az egyik lehetőség a mindazokról a jogokról és javakról való lemondás volt, amelyeket a társadalom nem biztosított mindenkinek, azaz az alacsony, a hatalom nélküli, rosszabb anyagi helyzetű pozíció elfogadása. Ennek a választásnak a lehetősége azt bizonyította, hogy a társadalmi rendszer anyagi és hatalmi szabályozói nem voltak elegendőek az általános vallásnélküliség kikényszerítésére. (Megjegyzendő azonban, hogy mivel ezeknek a kvázi-marginális csoportoknak és rétegeknek védtelen volta és befolyás nélküli társadalmi helyzete a hatalmi egyensúlyt nem veszélyeztette, a hatalom képviselői semmi kényszert nem éreztek arra, hogy ezekkel a "nonkonformistákkal" szemben direktebb eszközöket alkalmazzanak. Ezt a választási lehetőséget tehát egy viszonylag egyszerű formulába lehet foglalni: amíg valaki le tudott mondani a társadalomszervezet (állam) által kitűzött előnyökről és jutalmakról, addig, legalábbis a nyilvánosan gyakorolt vallásosság kérdésében szembehelyezkedhetett az állam elvárásaival).

A másik választási lehetőség azokat érintette, akik valamivel magasabb célokat tűztek maguk elé: kvalifikált munkát, intellektuális vagy egyéb képességeik kifejlesztését, közvetlen az emberek szolgálatában álló hivatást, például a nevelésügyben stb. Az ilyen emberek ebben az időszakban "kétnyelvűségre" kényszerültek: a privát szférában gyakorolt s egyébként rejtett és eltitkolt vallásosságra, a nyilvános élet minden területén vallásmentes beszédre és cselekvésre. Eközben nem volt könnyű dolog az igazi énnek és a valódi hovatartozásnak a tiszta és folyamatos megőrzése. A szerepjátszás túlterhelte az emberi kapcsolatokat, hiszen ennek az alakoskodásra kényszerítő választásnak lényegéhez tartozott, hogy nem volt szabad felfedni, meddig tart a játék és az álarc, és hol kezdődik a rejtett tanúságtétel.

Az elhatárolódás és a gettó vallási rendszerének tehát minden vizsgált vonatkozásban súlyos hiányosságai voltak. A legfontosabbak közülük a társa-

dalmi ügyektől való távolmaradás és egy sajátos "szociális egoizmus". Ez sem a célként hirdetett keresztény küldetés megvalósításához nem volt megfelelő, sem az elkötelezett kereszténveknek nem volt elég, sem az állam és a társadalom nem kapta meg problémái megoldásához az egyháztól elvárható támogatást. A következő típus olyan kísérlet, amelyben mind a profán társadalom és intézményei, mind a vallásos emberek és vallási intézményeik e hiányosság megszüntetésére törekszenek.

4. Dialógus

A negyedik szakaszt a politikai és gazdasági kibontakozás jellemezte, ami összekapcsolódott bizonyos piacgazdasági elemek és a teljesítményelv bevezetésével és a magánkezdeményezés részleges elfogadásával. A fejlődés jellemzője volt a növekvő társadalmi differenciálódás és egy olyan politikai rendszer, ami a különböző társadalmi érdekeknek — az eddiginél kevésbé korlátozott — összeegyeztetési eszköze kívánt lenni. Ennek az általános keretnek a szempontjából a vallásnak és egyháznak kezdetben szinte semmi jelentősége sem volt. A hangsúly a gazdasági növekedésen, annak intézményes biztosításán és a jólétre törekvésen volt. Mégis, ennek a fejlődésnek a belső logikája kikényszerítette a valláshoz és az egyházhoz fűződő viszony újbóli meghatározását.

Ennek az időszaknak az első évtizedében a gazdasági fejlődés dinamikus volt. Ám volt két fontos kísérője. A gazdasági, kulturális és egyéb szervezetek autonómiája nőtt. Ugyanakkor nyilvánvalóvá vált, hogy az 1945 utáni változás társadalmi költségei és következményei katasztrófális méretűek. A negyedik szakaszban tehát megnőtt a gazdasági tényezők súlya az ideológiaiakkal és politikaiakkal szemben. Ez az átsúlyozódás maradandóan megváltoztatta a társadalomszervezetet. Az állam szervezeti összetettsége, komplexitása fokozódott. Mindennemű szervezet szabadságfoka megnőtt. Szabad terek nyíltak új kezdeményezések számára, az egyház számára is. A teljesítményorientáció révén ellenben az adott feltételek mellett közösséget és társadalmi értékeket tovább romboló ördögi kör alakult ki. A minden családra kiterjesztett kétkeresős rendszer már korábbi általánossá tétele, vagy másképpen szólva a nők teljes körű bevonása a kereső munkába — úgy tűnik — nem merítette ki a társadalom teljesítőképességét. A másod- és többedik állás jogi engedélyezése és gyakorlati lehetővé tétele nem járt a munkával töltött idő rövidülésével, hiszen igen sokak számára a "második műszak" a

napi 8 órás normál munkaidő után kezdődik. Ebben a szakaszban vált nyomasztóvá, hogy a házi munka szinte teljes terjedelmében a nők nyakán maradt. A gyermekek zöme bölcsődébe, óvódába, napközibe került. A társadalmi problémák, a válások, a bűnözés, az öngyilkosságok száma megnőtt. Sem az egyéni szabadság, sem a jólét növekedése nem vitt közelebb a személyes békéhez és boldogsághoz. Ennek a tapasztalatnak és meggyőződésnek a társadalmi elterjedése feleleventette a nem materiális értékek iránti igényt.

A hetvenes évek elejétől kezdve a gazdasági fejlődés lelassult, a társadalmi szolgáltatások szerepe csökkent, a társadalmi feszültségek fokozódtak. Ezt követően megnőtt az a nyomás, hogy mindezeket a problémákat az érdekeltek és minden erő közös erőfeszítésével oldják meg. A közös tehervíselés szükségességének felismerése időben egybeesett a valláshoz való érezhető, de tételesen nem kifejtett közeledéssel. Ez maga után vonta, hogy az egyház lehetséges szociális tevékenységeiről és az ahhoz szükséges intézményi formákról is elképzelések fogalmazódjanak meg. Több egyházi könyvkiadó a tetszhalálból új életre kelt. Megnyílt egy katolikus lelkigyakorlatos ház. Lehetővé vált a világiak (azaz a nem papnak készülők), köztük a nők számára a levelező teológiai stúdium. Megnyílt egy új egyházi kezelésű öregotthon. Egy női szerzetesrend alapítására és meghonosítására is megtették az első lépéseket, hogy ezáltal az egészségügyben uralkodó személyzethiányt — legalább az egyházi intézményekben — csökkentsék. A gyakorlati feladatmegoldási készség a történelmi előítéleteknél és a dogmatikus ideológiai fenntartásoknál erősebbnek mutatkozott.

A dialógus-kor vallási rendszerében mind a vallási intézményi-szervezeti struktúrát, mind a vallást mint kultúrát a gyors változás és a hiányok tudatosulása jellemzi. Ebben a szakaszban a vallás közösségi-társadalmi dimenziója tűnik a legstabilabbnak, a nem vallásos emberek számára a legvonzóbbnak és a vallási rendszer újjáépítése alapjának.

A vallási intézmény hagyományos formája számos területen már egyáltalán nem volt képes megfelelni eredeti feladatának. A vallásosság továbbadásában, illetve a vallási nevelésben csak azoknak tudott segítséget nyújtani, akik ezt külön igényelték. (Az iskolai és a templomi hittanon és a bibliaórákon az általános iskolások 10-12, a középiskolások alig több, mint 1 százaléka kapott valami vallásoktatást. A katolikusnak keresztelt gyermekek csupán 43 százaléka lett elsőáldozó és 29 százaléka bérmálkozott.)[27] A közösségteremtés terén a hivatalos egyház tehetetlen volt. A szervezett és hivatalos egyház nem tudta elérni azokat, akik magukat az egyháztól távol tartották, azaz nem volt képes a nem vallásosak körében a vallási tanítást

képviselni. Végül megfelelő intézmények híján és a belső szellemi utánpótlás elhanyagolása miatt a hivatalos egyház nem tudta sem ösztönözni, sem irányítani a belső megújulást. Ha megújulás volt, úgy az az intézménytől független volt.

Az intézmény működőképtelenségének az önkorlátozáson és szervezetlenségen túl a munkatársak hiánya volt az oka. Erre az időszakra a papi létszám az ötvenes évekbeli létszám felére esett. (Az aktív katolikus papok létszáma 1979-ben 2790, 1984-ben 2527.)[28] A papság elöregedett (1984-ben a katolikus papok 48,7 százaléka betöltötte a 60. évet.)[29] Az utánpótlás lecsökkent (a katolikus papnövendékek száma 1984-ben 248 fő, ami az 1950. évi arány 16, az 1954. évi arány 47 százaléka.)[30] Ezzel szemben minden egyházban nagy volt ugyan az érdeklődés a világiak számára szervezett levelező teológiaoktatás iránt (a Katolikus Teológiai Akadémia levelező tagozatán 1988-ben több, mint 600 hallgató tanult),[31] de a végzők szervezett igénybevétele még nem megoldott.

A hivatalos egyházi intézmény elégtelenségei öntevékenységre ösztönöztek, esetenként eltérő formában és intenzitással, egymástól elszigetelten, különböző — s csak egy-egy részterületet áttekintő — koncepciók szerint. Ez azt jelenti, hogy az egyház a szervezeti összetartozást nem tudta teljes mértékben biztosítani. A hivatalos egyház gyenge volt. Saját hatókörében sem volt képes a kommunikáció és a munkafegyelem biztosítására, a tekintélyi rend megőrzésére. Egyes területek működőképessége vagy -képtelensége általában nem társadalmi tényezőktől, hanem személyi adottságoktól, azaz vállalkozó emberek lététől vagy nem lététől függött. A hivatalos egyház rendszere ebben az időszakban látens, inkább elvi és jogi, semmint valóságosan hatékony struktúra. A keresztény és egyházi élet egyes intézményi magjai — ilyenek lehetnek egy-egy gyülekezet vagy plébánia, egy szerzetesrend, egy lelkigyakorlatos ház vagy diakóniai intézmény, egy ifjúsági zarándoklat, egy-egy egyházi iskola stb. —, nem rendelkeztek közös elképzelésekkel, nem munkamegosztásban dolgoztak. Az összehangolatlanságra utalva szokás ezeket a "magokat", vagy ha értékelni is akarunk, akkor a jól működőket közülük, "szigeteknek" nevezni. A bibliakörök, az olyan vallási mozgalmak, mint a karizmatikusoké, a "Bokor" a "Focolare", vagy a Magyarországon keletkezett "Regnum Marianum", továbbá a mozgalomhoz nem tartozó ima- és önképzőkörök és bázisközösségek,[32] mind egy-egy "szigetet" alkotnak. Viszonyuk más "szigetekhez", a hivatalos egyházhoz vagy profán társadalmi intézményekhez tisztázatlan. (A "szigetek" listája viszont még folytatható egy-egy folyóirattal, egy-egy munkaközösséggel, szociális intézménnyel stb.).

A "szigetek" megjelölés tehát olyan nagyszámú és életképes kezdeményre vonatkozik, amelyek nem integrálódnak egyetlen szervezeti rendszerbe, nem egységes koncepció szerint alakultak ki, s nem aszerint irányítják őket, amelyek végül nem rendelkeznek a kommunikáció és a tapasztalatcsere semmi olyan formájával, ami lehetővé tenné a sokféleség utólagos értékesítését és egyetlen szerves egységbe kapcsolását. Az ilyen összehangolatlan kezdemények összessége nyitott egy új, a korábbi szervezet hibáit és hiányosságait meghaladó szerveződési mód irányába, ám jelenleg még a korábbi szervezet előnyeivel és funkcionalitásával sem rendelkezik. Tartalmazza a jövőbeli, többdimenziós, komplex egyházstruktúra megteremtésének a lehetőségét, de számos diszfunkcionális, kaotikus vonása van. A centralizmusra mindenesetre semmi lehetőség nem nyílik benne. A "sziget-rendszer" némileg a klerikalizmust is korlátozza. Végül ebben a helyzetben egyes félautonóm kezdemények rugalmasabban tudnak alkalmazkodni a társadalmi igényekhez és lehetőségekhez és kisebb annak a veszélye, hogy kihasználják vagy manipulálják őket.

A "szigetekben" új felfogás alakult ki az egyházról, új elképzelések fogalmazódtak meg és új gyakorlat kezdődött abban a kérdésben, hogy kivel kell az egyháznak egyáltalán foglalkoznia, hogy mi az egyház feladata, és hogy hogyan működik az egyház. A hivatalos egyház elméletben továbbra is minden megkereszteltért felelősnek tartotta magát, de a gyakorlatban megelégedett azok ellátásával, akik ezt maguk igényelték. Fontossági sorrendet sem az elméletben, sem az attól eltérő gyakorlatban nem határozott meg és nem érvényesített. A "szigetnek" nevezett mozgalmak, csoportok és intézmények tudatában voltak a minden emberhez és néphez szóló küldetésnek, de saját részvételüket saját lehetőségeikből kiindulva adottságaik és körülményeik által meghatározott módon értelmezték. Magát az egyházat mint születő valóságot ennek megfelelően fokozatokban érzékelték, ahol a belső kört a "tanítványok", az elkötelezettek, a keresztény életmodellt továbbadók, a külső kört az érdeklődők, az ellátottak, az elérhető emberek alkották.

A vallás mint kultúra ebben a szakaszban többféleképpen előtérbe került. Először és mindenekelőtt a vallási közösségekben olyan életmód és értékrend formálódott, ami a társadalmi elidegenedés, az elmagányosodás és a túlfeszített életvitel sikeres megoldásának tűnt. Ennek nyomán különböző remények és elvárások fogalmazódtak meg a vallással kapcsolatban. Másodszor az újabb irodalomban és a zeneművészetben (Síktől és Pilinszkytől Esterházyig, vagy Kodálytól Szokolaiig), valamint a régebbi magyar és nemzetközi kultúra felelevenítésével a "magas kultúrában" is láthatóbbá vált egy jellegzetesen

vallási indítékú áramlat. Harmadszor, a vallás mint kultúra társadalmi és politikai funkcionálása is újra hangsúlyt kapott.

A vallásba vetett remények és a lassú szervezeti kibontakozás lehetősége makro-szociális szinten akarva-nem akarva felértékelték a vallást és az egyházat. Ez sajátos ellentétben volt mind a hagyományos vallásosság továbbra is feltartóztathatatlan széthullásával, mind a vallás ugyancsak sovány jelenlétével a hivatalos kultúrában. A múlt és a jelen kultúrájából éviztedeken át minden kimaradt, ami explicit módon a vallással kapcsolatos. Egy generáció a keresztény kulturális hagyomány ismerete nélkül nőtt fel. A vallási lapok és könyvkiadás templomi terjesztése és alacsony példányszámai évtizedekig megakadályozták ennek az egyoldalúságának a felszámolását. Az általános átalakulás ezt a területet is megérintette. A vallás agyonhallgatása kritika tárgyává vált. A 80-as évek elejétől megszaporodtak a vallásos témájú könyvek és műsorok. Az irodalomoktatásba bibliai szövegrészek is bekerültek. A korábbi gyakorlattal ellentétben a vallás alkalomadtán, pl. harmadik világbeli témák kapcsán, pozitív méltatást kapott. (Ennek példája a Fidel Castro által adott kötetnyi interjú, amiben Castro hosszasan ecseteli a vallás lehetséges pozitív szerepét.)[33] Az előítéletek és elutasítás helyére mindkét oldalon megértési készség került. A hivatalos marxista és a keresztény felfogás — a nyilvánosság kizárásával s utólag is hallgatva róla — párbeszédet kezdett.[34] A dialógus része kellett hogy legyen a másik fél elfogadása, talán valamiféle partneri viszony is — mindenképpen azonban a kiátkozások és az erkölcsi diszkvalifikációk megszüntetése. Mindennek ellenére azonban az elemi ismeretek közlését és ezzel a vallási kultúra lassú rehabilitációját a (szak-)irodalom és a szakemberek hiánya akadályozta. A vallás témája a sokéves kiölés következtében a magyar kultúrában vakfolttá vált.

Ebben az időszakban a vallásnak és az egyháznak különleges társadalmi-politikai funkciói voltak. Az egyházak a stabilitás tényezői: a centralizmustól a több demokrácia felé vezető fejlődés elismerésével és azzal, hogy vágyaik és jogaik nem vezetnek túlzó követelésekhez. Ez a magatartás a politikai rendszer legitimálása, amit sem az állam, sem az egyház nem felejtett el hangsúlyozni. A legitimáció ellenben nem mozdulatlan status quo-t támogatott, hanem egy előrehaladásra törekvő politikát, az azt hordozó rendszert. Ebben az értelemben a vallás és az egyház mozgósított: támogatta és elősegítette az említett politikai fejlődést.

A megelőző időszakban a vallásos emberek és az egyház visszahúzódása, tehát a "nélkülünk-magatartás" tette lehetővé a társadalmi egység és össze-

tartozás látszatát. A dialógusszakasz együttműködési törekvései a társadalmi integráció kérdését a társadalom vallásos fele és az egyház ügyévé is tették, azok tehát most már aktívan annak megvalósítására törekedtek. Ez a törekvés nem az uniformizálás felé mutatott. Ellenkezőleg, az egységet a sokféleség megőrzésével igyekeztek megteremteni, ahol a vallásos emberek, csoportok és szervezetek önmagukat önálló alternatívának, saját típusnak akarták tekinteni, és igényt tartottak legitim sajátosságuk elismerésére.

Az emancipációs törekvések nem utolsósorban a vallási rendszer változó társadalmi bázisában gyökereztek. A hagyományos vallásosság továbbra is főként a vidéki és a társadalom peremén élő csoportokat jellemezte. Az előbb tárgyalt strukturális kihívásokat az elmúlt évtizedben mindenekelőtt a városi fiatalok és az értelmiségiek érzékelték, és ők reagáltak rá leginkább az elkötelezetten vallásosak arányának növekedésével. Megkezdődött a vallási rendszer társadalmi súlypontjának az eltolódása faluról városra, az idősből a fiatal generációra, a műveletlenektől a legműveltebbek csoportjára. Ez a társadalomszerkezeti eltolódás befolyásolta a vallásosság társadalmi helyét és presztízsét, és különböző egyházon belüli folyamatokat is megindított.

A dialógus-korszakban a személyes életvitelt teljesítménykényszer és a személyi szabadság bővülése határozta meg. A szabadság ellenben egyre gyakrabban csapott át szabály-, szerkezet- és tartásnélküliségbe, anómiába, azaz vált értelem nélkülivé és tartalmatlanná. A társadalmi és politikai szabadság reményét sokak számára elpusztította aspirációik kilátástalansága, cselekvéseik értelmetlenségének érzete, a védtelenség és elhagyottság embertársaik anonim tömegében. A vallás ebben az időszakban a legkevésbé sem volt magától értetődő dolog. Egyrészt egy zsugorodó és háttérben levő kisebbség rejtett tradíciója, másrészt kevesek legszemélyesebb egyéni döntése volt. A többség informális nyomást érvényesített a vallásossággal szemben, noha azt az anómia terjedésével egyre inkább valamilyen egzotikus ígéretnek vagy kilátásnak tartotta. (A vallással szembeni általános fenntartások s talán elutasítás, és ugyanakkor a vallásnak rendkívüli képességek tulajdonítása nem ellentmondás, hanem megegyezik a jövendőmondókkal, varázslókkal, boszorkányokkal és titkos társaságokkal szemben megszokott magatartással.) A társadalom vallásos része — számszerű nagyságtól függetlenül — obskurus kisebbségként különítődött el. Igaz ugyan, hogy ez legalább a másság elismerését jelentette. A dialógus játékszabályai mégis viszonylagos tisztességre köteleztek, s megnyitották az önábrázolás olyan csatornáit, amelyek sem a konfrontáció időszakában, sem az elszigetelődés idején

nem léteztek. Ez olyan dinamikát teremtett, ami a vallás megítélésén is változtatott.

A vallás társadalmi megítélésének egy fontos indikátora, hogy hányan mondják magukat vallásosnak. Ez nem azt jelenti, hogy hányan hisznek Istenben, vagy járnak templomba, hanem, hogy hányan vonzódnak a valláshoz, hányan tartanák azt jónak, ha vallásosak lennének. A magát vallásosnak mondók aránya 1972-1978 között 49-ről 35 százalékra esett.[35] Eszerint 1978 táján — ez ennek a korszaknak fontos fordulópontja — volt a vallás image-e a mélyponton. Azóta évről évre többen mondják magukat vallásosnak. Az előbbi vizsgálati módszerrel, azonos kérdésfeltevés esetén a nyolcvanas évek végén a felnőtt népesség 44-45 százaléka,[36] másfajta kérdésmegfogalmazások esetén az emberek 54-64 százaléka.[37]

Az anómia kínjai, a vallásba vetett meghatározatlan remények, az egyháznak és a vallásnak jelentős társadalmi és kulturális jelenségként való formális elismerése, és végül a vallási önábrázolás megnyitotta az utat a vallás image-ének és társadalmi funkciójának megváltozásához. Eddig főként zárt vallási környezetben volt a világnézet alapja. A közvéleménynek az a belátása, hogy egyéb, a mindennapi gyakorlatban felhasználható világnézetek szétfolynak, kiemelte a vallás mint világnézet stabilitását. Az erkölcsi elvek, struktúrák és gyakorlat bizonytalanná válását a közvélemény esetenként a vallási alapozású etika értékével, megvalósíthatóságával és tényleges megvalósításával állította szembe. Ráadásul azt is megállapították, hogy egyéb rendelkezésre álló világnézetektől, ideológiáktól és cselekvési stratégiáktól eltérően a vallás bizonyos mértékig képes arra, hogy a mindennapi magatartást saját elvi koncepciójával összhangban határozza meg. Végül a vallást a közösségképződés legsikeresebb, sőt talán egyedüli intézményes útmutatójának tartották. Tehát a korábbi helyzettel ellentétben a vallást ezután egyre általánosabban értéknek tekintették. Azt tartották róla, hogy választ tud adni olyan központi területeken, mint a lét értelme, mint a világnézet, az erkölcs, a mindennapi magatartás, mint a társadalmiság, a szolidaritás, a közösségiség, ahol a profán társadalom csődöt mondott és ezzel anómiát teremtett. Válaszai az adott körülmények között is megvalósíthatóak. Ennek ellenére a vallás a legtöbb ember számára <u>távoli valóság</u> maradt.

A változás egy jelét a <u>vallásgyakorlat</u> adja. Ennek adatai 1978-ig szintén csökkenő tendenciájúak, azóta változatlanok vagy kissé emelkednek. Így a megkeresztelt újszülöttek aránya a katolikus népességben 1971-1981-1984 között 86-ról 71, majd 73 százalékra változott. A nem elvált katolikusok egy-

házi házasságkötéseinek aránya ugyanezen években 68-ról 57, majd 58 százalékra változott. A katolikus halottak egyházi temetéseinek aránya ugyanekkor 88-ról 84, majd 83 százalékra csökkent.[38] (Országos adatokból nincsenek trendsorok, de úgy tűnik, hogy az evangélikusok adatai a katolikusokéhoz hasonlóak, a reformátusoké alacsonyabbak,[39] s így az országos adatok is az itt közölteknél valamivel, de nem lényegesen alacsonyabbak.)[40] 1978 óta a papnövendéknek jelentkezők száma is kissé emelkedik.[41]

5. A vallási rendszer változásai - múlt és jövő

Az elmúlt évtizedekben alapjában megváltozott a vallás helye és szerepe a társadalom intézményrendszerében. A változás a teljes összefonódottságtól a harcos elkülönülésen, majd az elszigetelődésen át vezet a részleges integráltság, részleges autonómia kereséséig. Ebben a folyamatban az utóbbi negyven évben az állam és a politika a játékszabályokat meghatározó erő. A hetvenes évek óta azonban a vallási közösségképződés és megújulás társadalmi-politikai értelemben is alternatívát kínál, a valamivel később kiformálódó második gazdaság, második nyilvánosság stb. előfutára, azaz a társadalmi autonómia megerősödésének első lépése. Ebben az összefüggésben a vallás a társadalmi változásnak inkább oka, semmint okozata. Itt is érvényes azonban, hogy a fejlődés elválaszthatatlan társadalomszervezetünk egészének átalakulásától.

Az egyházszervezet a biztos, de éppen ezért nem merev hierarchikus rendszertől elmozdult a megmerevedés, bezárkózás, további centralizáció felé. Az időközben bekövetkező funckionális elégtelenség nyomán ellenben gyengült a hivatalos egyház integratív funkciója, s előbb egy kettős szerkezet, majd sokpólusú, kevéssé összefogott szerkezet alakult ki. A társadalmi-politikai átalakulás felgyorsulása ennek a tendenciának további hangsúlyt adott. Egyrészt nyilvánosan színre léphettek a korábban rejtett vallási csoportok és mozgalmak. (1989-ben két országos találkozóra is sor került, amelyeken tucatnyi mozgalom jelent meg.) Másrészt a politikai jogok érvényesítése tarthatatlanná tette a vallási közösségek, mozgalmak és szervezetek tilalmát. Az újra induló szerzetesrendek minőségileg gazdagítják az egyházszervezetet. Harmadrészt az állami felügyelet gyengülésével fel lehetett vetni az egyházvezetés legitim vagy illegitim voltának kérdését (mindenekelőtt a protestáns egyházakban), illetve mérlegelés tárgyává lehetett tenni az egyházi vezetők korábbi politikai magatartását.[42] Mindez az egyházszervezeten

belüli dinamikát fokozta. Ugyanakkor megkezdődött az újbóli integráció — mindenekelőtt a zsinatok előkészítésével. A mai átalakulást követő egyházszervezet milyenségéről ellenben ma semmi biztosat nem lehet mondani.

A vallás mint kultúra a II. világháború végéig hegemón helyzetben volt, s a társadalom jelentős részében egy darabig ezt a szerepet meg is őrizte. Egészében azonban ezt a hegemóniát a harcos szembenállás, majd pedig a vallási kultúra elszigetelődése váltotta fel. Ez az elszigetelődés később oldódott, és félénk dialógusnak adott helyet, nem fedve el, hogy az általános profán kultúra mellett a vallási kultúra csak szűkebb társadalmi bázisra támaszkodhatott. A legújabb változások egyik meglepetése a vallási kultúra iránt robbanásszerűen jelentkező igény — az egyházi iskolák követelése, a vallási tárgyú magánkiadványok tömege és sikere, a vallásgyakorlat jelentős fellendülése stb. Ennek az igénynek a kielégítését ellenben kemény tények korlátozzák, éspedig mindenekelőtt a káderhiány. A korábbi diszkriminatív kultúrpolitika sikere, hogy ma azért nem lehet — a szülők és általánosabban a társadalom igényeit követve — elegendő keresztény iskolát nyitni és a vallásoktatást lényegesen kiterjeszteni, mert nincsen olyan oktatói gárda, amely ezt a munkát végezni tudná. (Továbbmenve: az ön- és továbbképzéshez szükséges szakirodalom is hiánycikk; a megfelelő pedagógus-nemzedék egyetemi oktatásának kérdése pedig hivatalosan még fel sem merült. Hiányzik végül minden olyan egyházszervezeti forma, amely az ilyen igények módszeres kielégítését vállalni tudná.)

A vallás társadalmi dimenziójában az elmúlt évtizedekben két fontos változási folyamat zajlott. Az egyik, hogy a vallás társadalmi bázisa jelentős részben áttolódott a hagyományőrző társadalmi csoportokról (azaz a falusi, idősebb, alacsonyabb műveltségű csoportokról) a modernizációt és a változást képviselő csoportokra (így a fiatalabbakra és a magasabb iskolai végzettségűekre). A másik változás, hogy a vallásos emberek közössége, amely előbb gyakorlatilag a társadalom egészét, majd annak mintegy felét jelentette, s amely korábban egyszerűen közös kultúrát jelentett, növekvő mértékben közösségi struktúrára tesz szert, vagy legalábbis a vallásos népességen belül közösségképződési és társadalomszervezet-képződési folyamatok zajlanak. Ebben a vonatkozásban a népesség vallásos része jelentős társadalmi mintákat kísérletez ki és kínál fel.

A vallás személyes elsajátítása, befogadása és termelése kérdésében a változás menete a személytelenségtől és a pusztán befogadói attitűdtől (az első korszakban) a személyes, de a konfrontáció és a védekező alapállás miatt csak kevéssé kezdeményező formán át a személyes, autonóm és produktív

vallásosság felé halad. A legújabban felpezsdült közélet, a vallási magatartás sokféle típusának nyilvánossá válása és a vallási közösségi és mozgalmi formáknak megszaporodása ennek a tendenciának is újabb lökést ad. Nyomában egy-egy keresztény szekta mellett megjelennek a keleti (hindu és buddhista) gyökerű vallások, de a nagy keresztény egyházakban is fokozódik az elkötelezett és öntevékeny vallásosság. Ezt egyelőre nem korlátozza, hogy az autonóm (vagy alternatív) cselekvésnek egyre több nem-vallási útja és csatornája nyílik.

A változások felgyorsulása és nagyszámú új jelenség feltűnése mégsem szabad, hogy megtévesszen. Még nem beszélhetünk a peresztrojka, vagy a plurális társadalom vallási rendszeréről. A vallási rendszer viszonylag lassan reagál. A jelen viszonyokat is figyelembe vevő önértelmezése még csak most formálódik. Egységének és szervezeti integrációjának mikéntjéről még érdemleges elképzelések sem születtek. Reprodukciós folyamatai két vonatkozásban is tisztázatlanok: egyrészt végiggondolatlan, hogy a vallásosság továbbadásához milyen új formákat és eszközöket tud igénybe venni, másrészt tökéletesen új helyzetet teremtett, hogy legkülönbözőbb korú emberek tömege jelentkezett a vallási tanulás és a vallási életben való részvétel igényével. Végül a vallási rendszer megújulási képességének most van az igazi próbatétele, ám az innovációs kapacitás nagyságáról ugyancsak majd utólag lehet véleményt alkotni.

JEGYZETEK

[1]Raksay, Maria: Die Undifferenziertheit von Kirche und Staat in Ungarn vor dem Zweiten Weltkrieg. Concilium 1982. 4. 221-224. o.

[2]Az 1927. évi 12. tc. 1 §, valamint az 1934. évi 10. tc. 1 §.

[3]Jakab Miklós: Társadalmi változás és a magyar értelmiség 1946-1948. Budapest, Kossuth 1979, 169. o.

[4]Az 1921. évi 30. tc., valamint a VKM 1922. évi 130-700 rendelete.

[5]Csizmadia Andor: A magyar állam és az egyházak jogi kapcsolatainak kialakulása és gyakorlata a Horthy-korszakban. Budapest, Akadémiai 1966.

[6]Gergely Jenő: A katolikus egyház Magyarországon 1944-1971. Budapest, Kossuth 1985.

[7]Az Actio Catholica Országos Elnökségének 1939-1940. munkaévről szóló beszámolója. Kézirat.

[8]Pro Christo Diákok Háza falukutató munkaközösség: Kemse község lelki élete. In: Gondos E. (szerk.): A valóság vonzásában. Budapest, Szépirodalmi 1963. I. 129-139. o.

[9]"Az egyházkormányzatot gyakorlatilag állami felügyelet alá helyezték" - írja Gergely: i.m. 125. o.

[10] Uo. 97-98. o.

[11] András, Morel: Bilanz des ungarischen Katholizismus. München, Heimatwerk 1969. 121. o.

[12] Gergely: Az i.m. 91. o. idézi az MDP KV Titkárságának 1950. június 14-i bizalmas utasítását, hogy "a békemozgalmat fel kell használni a katolikus alsópapság és a felső vezetők szembeállítására".

[13] Gergely: Az i.m. 120. o. és 214. o., valamint András, E., Morel, J.: Kirche im Übergang. Die katholische Kirche Ungarns 1945-1982. Wien, Ungarisches Kirchensoziologisches Institut 1982. 282. o.

[14] Tomka M.: A vallási önbesorolás és a társadalmi rétegződés. Szociológia 1977. 4. 522-536.o.

[15] Gergely: i.m. 81. o.

[16] Uo. 124. o.

[17] Uo. 114. o.

[18] Az Actio Catholica jelentése szerint. Kézirat.

[19] A Magyar Távirati Iroda Magyar Közvéleménykutató Szolgálat 5/1948 számú jelentése.

[20] Káldi, G.: Die Kirche in Ungarn. Social Compass 1967. 1. 37-68. o.

[21] Az MSZMP KB PB 1958. július 22-li határozatából. In: A Magyar Szocialista Munkáspárt határozatai és dokumentumai 1956-1962. Budapest, Kossuth 1964. 224-230. o.

[22] Gergely: i.m. 163-164. o.

[23] Középiskolák felvételi vizsgaeredményei a felsőoktatási intézetben. Budapest, Műv. Min. évente (1988-tól Budapest, Felsőoktatási Felvételi Iroda).

[24] Egyházi adatok.

[25] Tomka M.: Vasárnapok, ünnepek, vallásgyakorlat. Megjegyzések a templombajárás szociológiájához. Világosság 1982. 5. 300-306. o.

[26] Heller Gy.: A magyar papság ma és holnap. Teológia 1985. 4. 216-219.

[27] Egyházi adatok szerint.

[28] Egyházi adatok szerint.

[29] Heller: i.m.

[30] Kirchlich-statistische Datesammlung in Ungarn. UKI. Pressedienst Nr. 19., Wien 1981, és Heller: i.m.

[31] Egyházi adatok szerint.

[32] Bálint B.A.: Mint a szarvas a folyóvizekre. Budapest, Magvető 1985, Kerékgyártó P.I.: Keresztény közösségek Constantinus előtt és a II. Vatikáni Zsinat után. Tájékoztató 1984. 5. 109-119. o., valamint Kerékgyártó P.I.: Fiatalok a katolikus kisközösségekben. In: Kónya I. (szerk.): A marxizmus valláselmélete és a hallgatók materialista világnézete. Budapest, k.n. 1985. 237-252. o.

[33] Frei Betto: Fidel és a vallás. Budapest, Kossuth 1987.

[34] Kocsis E., Poór J. (szerk.): Marxizmus, kereszténység, protestantizmus. Budapest, Kossuth 1982. Lukács J.: Marxizmus és vallásosság - együttműködés és vita. Pártélet 1985. I. 32-39. o. Lukács J.: A párbeszéd néhány kérdése és az erkölcs. Világosság 1986. 11. 665-675. o. A társadalom és az erkölcsi értékek. Marxista és katolikus filozófusok nemzetközi dialógusa Budapesten. Világosság 1986. 12. 737-750. o.

[35] A Magyar Közvéleménykutató Intézet adatai szerint.

[36] Uo.

[37] Uo. és Hankiss E. 1978-79. évi kutatásai szerint

[38] Egyházi adatok szerint.

[39] Egyházi adatok szerint.

[40] Horváth P.: Szekularizáció és vallásosság ma Magyarországon. Társadalmi Szemle 1987. 1. 29-39. o.

[41] Heller: i.m.

[42] Bulányi György: Egyházrend. Luzern, Egyházfórum Könyvei 3., 1989, valamint Tomka Miklós: A keresztények és a közélet. Vigilia 1989. 10. 721- 727. o.

SUMMARY

Tomka, Miklós: Religion as a System - and its Changes

The paper considers religion as a socio-cultural system. The system has dimensions of content (belief, religious practice, material religious culture), of community (religious community, Church), of institution and organization. The system is a living entity, namely it comes into existence and it is reproduced, its criterion of survival is its capacity to hand itself over to posterity; finally it adjusts itself to the environmental requirements and is capable of renewal. Finally, the system is related to the "external world", partly by influencing it, and partly as being determined by the external world.

Though a single system is involved, its elements have a certain amount of autonomy. For instance the reproduction and renewal of religious faith and of the religious organization are not necessarily of the same direction or rhythm. Similarly, the relationship of religious faith and morals is not necessarily correlated to the changing relationship of the state and the Church.

The author studies the religious system in the post-1945 Hungary. He isolates several cultural and political phases and studies what types of the religious system have appeared in them. Subsequently he analyses the vitality of the types thus identified.

SZÁNTÓ JÁNOS

A VALLÁSOSSÁG DIMENZIÓI EGY SZEKULARIZÁLT TÁRSADALOMBAN

Bevezetés

A címben nem véletlen elírás a "szekularizált" kifejezés. A nyugat-európai társadalmak esetében hajlamosabbak vagyunk a "szekularizálódott" megjelölést használni, utalva arra, hogy a nyugat-európai szekularizációs folyamatokat az ottani társadalmi racionalizáció és differenciálódás automatikus velejárójaként, mintegy azok természetes hozadékaként képzeljük el.

Ezzel szemben a kelet- és közép-európai társadalmakat, amelyeket az elmúlt negyven-egynéhány évben az állam-marxista vagy állam-szocialista berendezkedés jellemez inkább, "szekularizált" társadalmaknak nevezhetnénk, mivel a szekularizáció mögé, annak mintegy végrehajtó alanyát, odagondoljuk az állami és pártapparátust, mely a szekularizációt, mint egy kötelezően előírt szocio-technikai műveletet, megtervezte és elvégezte.

A társadalmi management intézményeinek erős szekularizáló tevékenysége kétségtelenül tetten érhető a vallási-társadalmi élet szervezeti és intézményi erodálásában és abban, hogy a politikai szféra teljesen irányítása alá vonja — más szférákkal egyetemben — a vallási szférát.

Erősen vitatott azonban, hogy e kezdetben jakobinus stílusú valláspolitikának milyen hatásai voltak és vannak a magyar vallási életre, más szavakkal: mik a konkrét megnyilvánulási formái, túl az ismerteken, ennek a szekularizációs folyamatnak? A vitát nehézzé teszi az is, hogy nem tisztázott: alkalmazhatók-e egyáltalán a poszt-szocialista országok vallási-tásadalmi életének elemzésekor a nyugati, elsősorban angolszász és francia szociológia által kialakított szekularizáció fogalma, illetve az ehhez kapcsolódó vallásszociológiai kategóriák. A szekularizáció szociológiai fogalma természetesen a nyugati vallásszociológiában sem teljesen letisztázott, az egymással rivalizáló elméletek tartalmaznak azonban közös pontokat. Olyan dimenziókra gondolok itt, mint például a laicizálódás, a történelmi egyházak térvesztése, tradicionális vallási részvételi formák hanyatlása stb.

E dimenziók mentén viszgálva a hazai vallási-társadalmi életet azt tapasztalnánk, hogy Magyarország, ha nem is a szekularizációs lejtő legalján, de mindenesetre a szekularizáltabb társadalmak között foglal helyet. Az 1. táblázatban néhány nyugati országgal összehasonlítva besorolhatjuk Magyarországot egy speciális szekularizációs dimenzióba: a vallási részvétel dimenziójába:

1. táblázat

A szekularizáció egy mértéke[1] néhány nyugati társadalomban

Ország	Score
1. Egyesült Államok	0.68
2. NSZK	0.59
3. Ausztrália	0.03
4. Nagy-Britannia	-0.04
5. Ausztria	0.34
6. Olaszország	0.54
7. Hollandia	-0.30
8. Dánia	-0.92
9. Finnország	-0.84
10. Magyarország	**-0.13**
11. Svájc	0.04

Eszerint a besorolás szerint a magyar társadalom szekularizáltsága valahol az angolé és a hollandé között helyezkedik el. Ám ez a besorolás csak a már említett, nyilvánvaló és ismert szekularizációs hatások egyik eredményét mutatja, s helyezi azt el egy nemzetközi viszonylatban. A templombajárás, vagy más szavakkal a vallásosság részvételi dimenziója azonban nem jelenti a vallásosság egészét, módszertani értelemben nem méri a vallásosságot tökéletesen.

S mi az, ami ezt egyáltalán megmérheti?

A következő sorokban arra vállalkozom, hogy megpróbálom feltárni, mit takarhat egy többszörösen szekularizált társadalomban az a jelenség, amit vallásosságnak nevezünk. A vallásosságról vagy nagyon kevés képzetünk van, vagy nagyon sok, még szociológia értelemben is. Kevés vagy sok, gyakran egymásnak ellentmondó információinkat, többféle módszerrel rendszerezhet-

[1] A tábla ún. sor-oszlop asszociációs elemzéssel kapott pontszámokat tartalmaz. Ezeket nem rangszámokként, hanem lényegében távolságoknak kell felfogni, amelyek az egyes országok között a templomba járás gyakoriságának dimenziója mentén vannak. A módszert részletesen leírja Goodman (1986).

jük, de már maga a rendszerezés fő szempontjai sem lehetnek előfeltevésmentesek. Hogy mi a vallásosság, az sajnos mindig függ egy kicsit e jelenség kutatójától. Magam azt tartottam a legszerencsésebbnek, ha az emberek saját ilyen vonatkozású minősítését és az ezzel kapcsolatos más információk kapcsolatát vizsgálom meg. Mindettől azt várom, hogy a magyar társadalom vallásosságáról valami többet megtudjak, mint amit a fenti táblázat sugall.

Az előző bekezdésben a "többszörösen szekularizált" kifejezést használtam. Néhány sorral előbb pedig a közvetlen politikai szekularizációt, s annak eredményeit emlegettem. Nem lehet ugyanakkor elfelejtkezni arról sem, hogy az elmúlt negyven év második fele egyfajta modernizáló hatást is gyakorolt a magyar társadalomra, mégha ez a modernizáció sajátos keretek közt és némileg talán paradox módon ment végbe. Nagyon nehéz ugyan a következő feltevést vizsgálni, mégis úgy gondolom, hogy a magyar társadalom szekularizáltsága (ami alatt most nem feltétlenül elvallástalanodást értek, hanem a nyugati vallási formákhoz való közelséget) nem pusztán csak a közvetlen politikai szekularizálás eredménye, hanem e modernizációé is. Az elmúlt rendszer, a szomszédos országokéhoz képest lényegesen lágyabb bürokratikus diktatúrája alatt lehetővé vált, hogy az emberek sajátos viszonyt alakítsanak ki a valláshoz, vallásossághoz, s ne csak extrémitásokhoz csapódjanak. Ha igazam van, e sajátos viszony is tükröződik következőkben leírtakban.

A vallásosság dimenziói és mérésük

A vallásszociológia empirikus gyakorlatában igen hamar eljutottak arra a következtetésre, hogy a vallásosság társadalomtudományi aspektusból vizsgálva csak mint többdimenziós jelenség írható le. Sok szerző, különféle felfogásban, a vallásosság számos dimenzióját azonosította. E dimenzionálások között persze nagyon sok átfedés van. Csak a legnevesebbeket említeném itt.

Lenski (1961) méltán híres munkájában, a Religious Factor-ban négy alapvető dimenziót különböztet meg: vallási (rituális) részvétel, doktriner ortodoxia, vallási élmény és a vallási csoport-tagként való önmegkülönböztetést. Különös eredménye a kutatásnak, hogy e négy dimenzió együttjárása nem túl gyakori, vagyis alacsony szintű kapcsolat van a vallásosság e négy faktora között.

Glock és Stark (1965) a vallásosság öt dimenzióját feltételezi: 1. Ideológiai dimenzió (vallási hiedelmek); 2. Rituális dimenzió (vallásgyakorlat);

3. Élmény dimenzió (vallásos érzelmek); 4. Intellektuális dimenzió (vallási ismeretek); és 5. Konzekvencionális dimenzió (a vallásosság hatása életmódra, morális felfogásra stb.). Glock és Stark 5 dimenziója mérföldkő az empirikus vallásszociológiai történetében. Egy egész sor kutatás kiindulópontja, amely alátámasztani vagy cáfolni szeretné feltevéseiket.

A többváltozós statisztikai módszerek és nem utolsósorban a számítógépes elemzés elterjedésével e feltevéseket még szorosabban lehetett tesztelni. G. Maranell (1968) talán az első, aki faktoranalízist alkalmaz a vallásosság dimenzióinak specifikálásához. Több dimenziót szeretne mérni, azonban csak két jól megkülönböztethető faktort kap: a fundamentalista konzervativizmus és a társadalmilag is orientált idealisztikus altruizmust, ami a legtöbbször nagyon jó közelítése lehet a vallásosságnak, de a vallásosság ideológiai és hit-elemeinek tarkasága megragadhatatlan általa.

A hetvenes évek közepén De Jong, Faulkner és Warland (1976) egy nagyobb lélegzetű kutatásban nemzetközi keresztmetszetben vizsgálva is elfogadják ezt a hipotézist. Bár az amerikai és a német szekularizációs kép erőteljesen különbözik egymástól, a két eltérő kultúrkörben a vallásosság dimenziói nagyon hasonlóak. Feltevéseik szerint ennek oka egyszerűen az, hogy mindkét társadalom vallási élete a zsidó-keresztény vallási hagyományokra alapozódik, s ezt nagyjából hasonlóképpen befolyásolta a társadalmi differenciálódás, racionalizáció és modernizáció.

De Jong és társai munkája nyomán egyre szélesebb körben hódított a vallásosság statisztikai értelemben is többdimenziós vizsgálata. Ez egyben a probléma vizsgálatában a többdimenziós lineáris módszerek elterjedését is jelentette, mindez pedig természetszerűleg vonta maga után egy sajátos szemlélet elterjedését, amit a "lineáris dependencia" konstrukcióval lehetne a legjobban jellemezni. A faktor- és főkomponens-elemzés, amelyet gyakran alkalmaznak a vallásosság dimenzionálására, mérésére feltételezi, hogy a mért, megfigyelt változók lineáris kapcsolatban vannak egymással és a meg nem figyelt (látens) változókkal, amelyekkel a vallásosságot mint közvetlenül nem mérhető jelenséget vizsgálni lehet. A tapasztalatok viszont azt mutatják, hogy nemcsak a vallási jelenségkörben, hanem általában a társadalomban is nagyon kevés olyan jelenség van, amire a lineáris dependencia vagy a lineáris kauzalitás elve minden fenntartás nélkül alkalmazható lenne.

Úgy tűnik számomra, hogy a vallásosság egyes, a kutató által nagyon sokszor önkényesen kijelölt, megfigyelhető alkotóelemei egymáshoz való viszonyának vizsgálata meglehetősen elhanyagolt terület. Ezt a viszonyt nagyon egyszerűen kijelöli és teljesen indokolatlanul meghatározza a kiválasztott

módszer, ami természetesen vezethet jó eredményekre is, de rosszakra ugyanolyan valószínűséggel, amíg nem tisztáztuk: milyen logikai és statisztikai kapcsolatban állnak egymással a vallásosság dimenzióinak építőelemei.

Hogy e viszony valamennyire is tisztázható legyen, a többváltozós lineáris módszerek helyett a diszkrét statisztika módszereit választottam. Túlságosan sok, egymástól eltérő felfogású diszkrét statisztikai iskola által kifejlesztett módszert alkalmaztam ahhoz, hogy akárcsak egy rövid alfejezetben is kifejtsem lényegüket. Egy-egy mondatban vagy lábjegyzetben mindig megpróbálok utalni mibenlétükre, az érdeklődő olvasó pedig az idézett irodalomban részletesen megtalálja leírásukat.

Adatok, változók

Az empirikus társadalomkutatót nemcsak előfeltevései és a vizsgált jelenséggel kapcsolatos operacionalizálási nehézségei korlátozzák, hanem a rendelkezésére álló információk köre és minősége is. Magyarországon komplex, az egész országot reprezentáló mintán vallásszociológiai adatfelvétel még alig készült. Számos, a vallásossághoz kapcsolódó információt tartalmaz ugyanakkor a "Magyar társadalom értékstruktúrája" (Hankiss, Szakolczai, Manchin, Füstös, 1985) c. kutatáshoz készült empirikus adatfelvétel, amelyet 1982-ben vettek fel. Mivel minden adatfelvétel során keletkezik információhiány bizonyos adatokat tekintve, ezek sajnos egy többváltozós elemzésbe nem vagy csak nagyon ritkán bevonhatók. Az információszűrés során 850 olyan megfigyelést sikerült kiszelektálni, ahol minden, az elemzéshez szükséges információ rendelkezésre áll. Ez az eredeti minta (1460 megfigyelés) mintegy 58 százaléka. Mindez tehát ismételten korlátozza elemzésem megbízhatóságát és generalizálhatóságát. Vizsgálódásom ezért merőben exploratív jellegű.

Hogy mi a vallásosság,ezt előre nem definiálom, nem is biztos, hogy szükséges ezt tennie a szociológusnak. Különösen akkor nem, amikor a kérdésben legautentikusabb, maga a megkérdezett nyilvánít véleményt arról, hogy önmagát vallásosnak tekinti vagy sem. Lényegében vizsgálódásom is arra irányul, hogy feltárjam: mennyiben határozható meg a vallásosság egyes elemeiből ez a dichotómia.

E háttérinformációk, melyek elsősorban logikailag kapcsolhatók a vallási önbesoroláshoz, bármiféle előzetes csoportosítása a vallásosság önkényes definícióját vetítheti előre. Az információk túláradó bősége azonban arra

készteti a kutatót, hogy mégiscsak kialakítsa az információk, változók valamilyen csoportjait. A másik érv, ami az előzetes csoportosítás mellett szól, hogy egyszerre túl sok változó semmilyen többváltozós statisztikai módszerben nem alkalmazható anélkül, hogy az zűrzavaros, értelmezhetetlen eredményekhez vezessen.

Mérlegelve a fentieket a következő változócsoportokat alakítottam ki:

1. Hit, hiedelmek. A vallásosság talán legfontosabb eleme. Filozófiai, de mindennapi értelemben is az különíti el a vallásos gondolkodást a célracionális gondolkodástól, hogy a hiedelemrendszere olyan vélekedéseket tartalmaz, amelyeket empirikusan nem lehet, de szükségtelen is tesztelni, mivel elfogadásuk nem racionális indukción vagy dedukción alapul.

Nyolc hit-elem, hiedelem került bele az analízisbe abból a célból, hogy elkészítsek valamilyen "hit-térképet", vagyis hogy megismerjem, melyek azok a "hit mintázatok", amelyek legjobban jellemzik az embereknek a transzcendensre vonatkozó hiedelmeit. A hitelemek: Isten, túlvilág, lélek, sátán, pokol, mennyország, bűn és lélekvándorlás. A lélekvándorlásba vetett hit talán egy kicsit szokatlannak tűnhet a zsidó-keresztény hagyományokhoz szokott olvasónak, de a lélekvándorlás eszméje talán a legelfogadottabb az európai kultúrában a keleti vallási elemekből, s azon az alapon, hogy a többi hiedelemhez képest kevés a követője, nem zárhattam ki az elemzésből.

2. Vallási részvétel, vallással mint intézménnyel szembeni attitűdök. A történelem során a legtöbb vallás valamilyen intézményes formát öltött, amelyet általában vallási specialisták és laikusok alkotnak. A vallási specialisták feladata a szakrális javak kiszolgáltatása. Általánosan elfogadott, hogy az ilyen események látogatásának mértéke jó indikátora a vallási elkötelezettségnek. A teljesség kedvéért azonban el kell mondani: nem minden vallási közösséget jellemez ez az indikátor. Elkötelezett katolikusok és protestánsok között tapasztalható különbségek jól illusztrálják ezt.

Bár nem tartozik logikailag szorosan a részvételi dimenzióhoz a vallási intézménnyel, szervezettel szemben táplált bizalom, a mintában az istentiszteleten való részvétel gyakorisága és az egyházba vetett bizalom olyan szorosan és lineárisan együttjártak, hogy egy változócsoportban elemeztem e két információt, mint a vallási elkötelezettség intézményi orientációját.

3. Ortodoxia, kizárólagosság, morális elkötelezettség. Valószínű, hogy az ortodoxia a vallásosság legvitatottabb eleme, s így a legnehezebben megmérhető része is. E nehézségek hátterében az is áll, hogy nagyon nehéz olyan semleges vagy értékmentes definíciót adni az ortodoxia fogalmára, mely szociológiailag is jól operacionalizálható.

A jelen vizsgálódás során az ortodoxiát a következő információkkal szerettem volna mérni: létezik-e megkérdezett számára egyetlen, igaz üdvözítő vallás; az első három és a hatodik parancs elfogadása. A többi parancs elfogadása azért nem került bele az elemzésbe, mert nézetem szerint általános, társadalmi értékekre vonatkoznak és az azokkal kapcsolatos viselkedést szabályozzák, míg az első három a szakrális élet általános szabályait, megkötöttségét tartalmazza. A hatodik parancs elfogadása vagy elutasítása, az ember szexuális életére vonatkozó szabály felállításával, mindig is jó választóvonal volt a szakrális és a szekuláris orientáció diszkriminálásában.

4. Üdvözülés. Exploratív vizsgálódásom utolsó dimenziója a megváltás- és üdvösség-orientáció. Ezt egyetlen információval mértem: mennyire fontos a megkérdezett életében az üdvözülés (a Rokeach érték-skála egyik item-je). Nagyjából az összes valláskutató egyetért azzal a gondolattal, hogy a vallások, vallásos orientációk egyik legfontosabb eleme a "megváltás-technika", illetve az emberekben élő üdvözülés-igény kielégítése. Azért szerepel ez a dimenzió külön, mert lehetséges, hogy az üdvözülés nem feltétlenül par excellence vallásos. Világi mozgalmak, eszmeáramlatok építhetnek az emberek megváltás- és üdvözülés-igényére, s számos kifejezetten nem vallásos ideológiát minősíthetnénk vallásosnak, ha ez lenne a vallás, vallásosság egyetlen kritériuma.

Elemzés

Az elemzésnek ebben a részében a vallási önbesorolás hátterének tekintett jelenségek, információk által alkotott dimenziók egymáshoz fűződő viszonyait, illetve a dimenziók egyes építőelemeinek kapcsolatait fogom vizsgálni. Mint már hangsúlyoztam, ezt a területet meglehetősen elhanyagoltnak vélem ahhoz, hogy most részletesebben foglalkozzam velük.

1. Hit, hiedelmek

Az empirikus szociológiában használt többváltozós módszerek egyik, durván megfogalmazott lényege, hogy csökkentsék a számos információ okozta redundanciát és ezáltal az információk áttekinthetők, célszerűen csoportosíthatók legyenek. Ehhez a dimenziócsökkentő eljárások segíthetnek hozzá. A dimenziócsökkentés alapfeltevése, hogy egy információhalmaz, változócsoport

hátterében valójában kevés meg nem figyelt, vagy közvetlenül meg nem figyelhető információ, változó áll. Az alábbiakban használt módszereknek is az a közös jellegzetessége, hogy megpróbál a megfigyelésekből ezekre a látens információkra következtetni.

Most hitelemekre, hiedelmekre vonatkozó megfigyelésekből, illetve ezeknek valamilyen egymással alkotott viszonyrendszeréből próbálok visszakövetkeztetni olyan alapvető hiedelem-alakzatokra, amelyek segítségével az emberek, ebben a vonatkozásban, különféle csoportokra oszthatók.

Dichotóm változókról lévén szó (hisz benne vagy sem), számos információ nyerhető e változók asszociációs mátrixából. Az asszociációs mátrixban található ún. Goodman-Kruskal lambdák az egyes változók közötti kapcsolat szorosságát mérik.

2. táblázat

A hiedelmekre vonatkozó változók asszociációs mátrixa

	Isten	Túlvilág	Lélek	Sátán	Pokol	Menny	Bűn
Einc							
Isten	1	0,0	0,23	0,0	0,0	0,0	0,23
0,0							
Túlvilág	0,31	1	0,31	0,0	0,18	0,47	0,27
0,0							
Lélek	0,36	0,0	1	0,0	0,0	0,0	0,26
0,0							
Sátán	0,19	0,39	0,19	1	0,57	0,42	0,21
0,0							
Pokol	0,22	0,43	0,23	0,5	1	0,63	0,24
0,0							
Menny	0,34	0,42	0,33	0,0	0,42	1	0,27
0,0							
Bűn	0,36	0,0	0,25	0,0	0,0	0,0	1
Reinkarnáció	0,16	0,18	0,18	0,0	0,03	0,27	0,13

A kapott asszociációs mátrix annyiban nem analóg egy korrelációs mátrixszal, hogy az átló feletti és alatti értékek nem egyeznek egymással. A csupa 1-est tartalmazó főátló felett azok az értékek olvashatók le, amikor az adott változót magyarázandónak tartjuk, a főátló alatt pedig azok az értékek találhatók, amelyet egy-egy változó magyaráz egy másik változóban.[2]

[2] A Goodman-Kruskal lambda, vagy más néven arányos hibacsökkentési hányados (PRE) jó leírását adja Rudas (1986).

Egyetlen példával illusztrálnám, hogyan lehet a mátrixot értelmezni. Az istenbe vetett hit a lélekbe vetett hit 23 százalékát "magyarázza". Vagyis ha ismerem azt, hogy milyen az emberek istenhite, akkor ezen információ alapján 23 százalékban tudom helyesen besorolni az embereket lélekbe vetett hit szempontjából. Ám ha megfordítom ezt a viszonyt (a lélekbe vetett hitből próbálom megjósolni az istenhitet), akkor már az emberek 36 százalékát tudom helyesen besorolni. Minél nagyobb arányban tudom besorolni egy információ alapján az embereket egy másik információra vonatkozóan (maximálisan, ugye 100 százalékig) annál szorosabb a két változó kapcsolata.

A mátrixot szemlélve a hiedelmek együttjárásának mindennapi tapasztalatai alapján meglepő, hogy viszonylagosan gyengék a kapcsolatok. Relatíve szoros kapcsolat a sátánra, mennyországra és a pokolra vonatkozó hiedelmek körül látszik kibontakozni. Az interakciók itt nagyjából szimmetrikusak is. Sajátos az istenhit meghatározott jellege, vagyis, hogy az istenhit kevés más hiedelmet magyaráz, ellenben az istenhitet mindegyik változó magyarázza valamelyest, ha nem is túl erősen. Ez az aszimmetrikusság arra utal, hogy az istenhit a későbbiekben valamilyen értelemben el fog válni a többi hiedelemtől, hitelemtől.

Az alapvető hiedelemalakzatokat Boole-faktoranalízissel nyertem (Rejtő, 1991). A Boole-faktorelemzés analóg a klasszikus faktoranalízissel, lényege, hogy dichotóm változókra alkalmazott dimenziócsökkentő eljárás, melynek eredményeképpen dichotóm faktor score-okat kapunk.

Az elemzés során a négy faktoros megoldással vesztettem a legkevesebbb információt (a megfigyelések mintegy 4 százalékát nem sikerült pontosan megjósolni). A Boole-faktormátrix a 3. táblázatban látható:

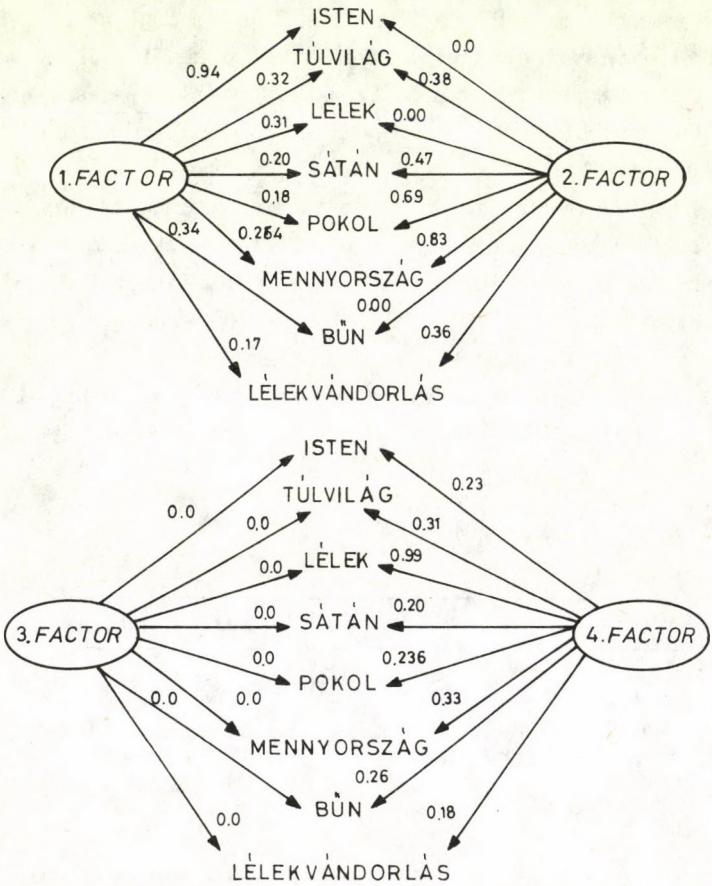
3. táblázat

A hiedelmekre vonatkozó változók Boole-faktormátrixa

	1. faktor	2. faktor	3. faktor	4. faktor
Isten	+	-	-	-
Túlvilág	+	+	-	+
Lélek	-	-	-	+
Sátán	+	+	+	-
Pokol	-	+	+	-
Mennyország	-	+	-	-
Bűn	+	-	+	-
Lélekvándorlás	+	+	-	-

Egy-egy változó azzal a faktorral van kapcsolatban, amelyen pozitív faktor score-t kap.

Az asszociációs mátrix asszimetrikusságból várhatóan nehezen értelmezhető faktorokig jutottam el. Az első faktoron azok különülnek el, akik hiszik az isten--sátán-kettőst és a kicsit általános túlvilág és bűn fogalomra is pozitívan reagálnak. Nehezebb amásodik faktor értelmezése. Itt olyan változók kaptak pozitív score-t, amelyek valamilyen módon a meglehetősen tradicionális sátán--pokol-képzetet erősítik a mennyország gondolatának elfogadásával. A harmadik faktor tartalma is valami ehhez hasonló lenne, a későbbiekben azonban látni fogjuk, hogy ez a faktor nem értelmezhető. A negyedik faktoron pedig a lélek kap hangsúlyt, az általános túlvilággal együtt.



1. ábra. A hitelemek bool-faktorainak kapcsolata a megfigyelt változókkal

Valamelyest világosabb lehet a Boole-faktorok értelme, ha összevetjük azokat az eredeti, megfigyelt változókkal (1. ábra). Látható, hogy az 1. faktoron kiemelkedő hangsúlyt kap az istenhit (0,94 Goodman-Kruskal lambda, ami majdnem a teljes meghatározottságot jelenti). Ugyanakkor ez a faktor, ha nem is ilyen szorosan, kapcsolatban van az összes hiedelemmel. A második faktor a pokol—mennyország dichotómiája különül el nagyon erősen (Goodman—Kruskal lambda: 0,69, 0,63). Az 1. ábrán jól megragadható a 3. faktor értelmezhetetlensége. Semmilyen megfigyelt változóval nincsen kapcsolata. A Boole-faktorelemzésbe feltehetőleg mint technikai elem került bele, a megfigyelések és becslések közötti diszkrepanciákat csökkentendő. A későbbiekben ezzel a faktorral nem is foglalkozom.

Sajátos tartalmat ad a 4. faktornak a lélekbe vetett hittel való kimagasló kapcsolata (0,99). Hangsúlyt kap még ezen a faktoron a mennyország és túlvilág is.

Hogyan lehetne ezt a három fontos faktort jellemezni?

Az első faktor feltehetően egy transzcendens létező, isten felé orientálódásra utal, az első faktort ezért az istenhittel azonosíthatjuk. A második faktor az ősi túlvilági jutalmazás-büntetés, szenvedés-boldogság dichotómia iránti elkötelezettséget, illetve annak fontosságát mérheti. Ezt a faktort a túlvilági orientáció faktorának nevezhetném. Végül a harmadik faktor az emberi lélekkel kapcsolatos metafizikai hiedelmek megjelenítője. Nem szabad elfeledni, hogy testtől független lélek, s annak a fizikai halálon túli továbblétezése az emberiség legősibb hiedelmei közé tartoznak. Ezt a faktort a lélekre orientáltság faktorának nevezném.

Érdemes röviden szemügyre venni a három jelentőségteljes faktor mintabeli eloszlását is.

4. táblázat

A Boole-faktor score-ok mintabeli megoszlása (százalékban)

	+	-
1. faktor (instenhit)	42,9	57,1
2. faktor (túlvilág orientált)	14,6	85,4
3. faktor (lélek orientált)	37,9	62,1

Mint a táblázatból látható, a mintába kerülteknek valamivel kevesebb mint a fele az első faktoron pozitív, tehát istenhit-orientált. A legkevésbé "nép-

szerű" a túlvilágorientáltság, talán mert nagyon tradicionális elemeket tartalmaz. Ennél nagyobb viszont a lélekre orientálódók aránya.

Mindez arra mutat, ha mintánk valamennyire is reprezentatív, hogy a társadalom egy nem is kis részében élénken élnek bizonyos hiedelemtípusok. Ezekből a vallásossággal általában azonosított istenhit a leggyakoribb és legnagyobb súlyú. Egy többszörösen szekularizált társadalomban ez a transzcendens személy iránti igény némileg meglepő, különösen akkor, ha tudjuk, hogy pl. az Egyesült Államokban, ahol a vallásnak igen fontos társadalmi szerep jut, sem sokkal magasabb ez az arány (bár nem áll most rendelkezésemre ide iktatható adat, ez kb. 55-60 százalék között ingadozik). Nem tudjuk persze ennek az istenhitnek a pontos tartalmát, vagyis azt, milyen képzet él az azt elfogadó emberekben erről az istenről. Ehhez részletesebb vizsgálódás szükséges. A későbbiekben valamivel pontosabb képet alkothatunk azonban arról, hogy milyen más változókhoz kapcsolódik szorosan ez az istenhit, s ezáltal milyen következtetések vonhatók le rá nézve.

2. Intézmény orientáció: részvétel és bizalom

Mint az előző részben leírtam, az intézményi, szervezeti orientációt két változóval mértem: az istentiszteletek látogatásának gyakoriságával és az egyházi intézménybe helyezett bizalom mértékével. E két információ egy változócsoportba kerülését szoros kapcsolatuk indokolta.

A változócsoport elemzését ún. PRINCALS[3] elemzéssel végeztem, ami lényegében diszkrét változókra alkalmazott nem-lineáris főkomponens-elemzést jelent. Az elemzés során két főkomponensre volt szükség: az egyik a megfigyelt adatokban tapasztalható variancia 77 százalékát, a másik pedig 42 százalékát magyarázta meg, vagyis együtt majdnem 100 százalékot. A főkomponens súlymátrixból (5. táblázat) kitűnik, hogy az első főkomponensen a templomba járásnak igen nagy a súlya, de vele parallel jól diszkriminál az egyházi intézménybe helyezett bizalom is.

Az első dimenzión mérhető a vallásossággal kapcsolatos intézményi, szervezeti orientáció (az előjelekre most ne figyeljünk). Az első dimenzió egyik végpontján a gyakran istentiszteletre járó, az egyházban (legyen szó bármelyikről) feltétlen megbízó csoport található, míg a másik végponton az istentiszteletre nem járó, s az egyházzal mint intézménnyel szemben bizal-

[3] PRINCALS: PRINcipal Component Analysis by alternating least square algorythm. Lásd Giffi (1989).

5. táblázat

Az intézmény-orientáció háttérváltozóinak főkomponens súlymátrixa

	1. dimenzió	2. dimenzió
1. Templomba járás	-1,113	0,418
2. Bizalom az egyházban	-0,561	-0,828

matlan csoportok. A második dimenzión azok diszkriminálhatók jól el egymástól, akik ugyan nem járnak templomba, de az egyházakban, valamilyen oknál fogva mégis megbíznak. E dimenzió létrejöttéért feltehetően az a relatíve magas társadalmi presztízs a felelős, amelyet az egyházak már a nyolcvanas években élveztek. Nem valószínű, hogy a vallásossághoz köze van, éppen ezért fontos eredmény az, hogy ez a dimenzió leválasztódott a tényleges intézményi orientációt mérő komponensről.

3. Ortodoxia

Az ortodoxia változócsoport közös információit ugyancsak PRINCALS elemzéssel szűrtem ki. A kapott eredmények alapján elkülöníthető egy olyan főkomponens, amelyen a három első parancs diszkriminatív ereje a legnagyobb (6. táblázat).

6. táblázat

Az ortodoxia háttérváltozóinak főkomponens súlymátrixa

	1. dimenzió	2. dimenzió
Egyetlen igaz vallás	0,468	0,058
1. parancs	0,792	0,519
2. parancs	0,763	0,607
3. parancs	0,742	0,555
6. parancs	0,215	0,109

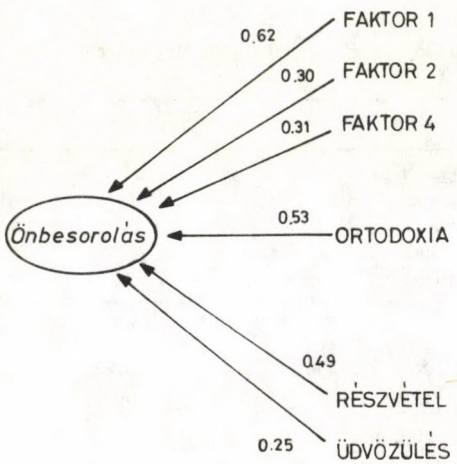
A két dimenzió különbségét mindössze az teszi, hogy a második dimenzióban megszűnik az egyetlen igaz és üdvözítő vallás jelentősége, s csak a három első parancs elfogadása marad a fontos. Az első dimenzió egy más típusú, talán a másodiknál valamivel intoleránsabb ortodoxiát mér, mely a vallási élet szabályozottságán túl valamiféle kizárólagosságra is törekszik.

Sajátos eredmény az, hogy az ember szexuális viselkedésére vonatkozó szabályok elfogadása nem különösebben diszkriminálja a bármelyik ortodoxia-tengely mentén elhelyezkedőket. Egy feltételezhető oka ennek, hogy nagyon nagy arányban olyanok is felvállalják ezt az elvet, értsenek bármit is alatta, akik egyébként nem mondják magukat vallásosnak. Más szóval az erre a kérdésre adott válaszok megoszlása igen aszimmetrikus, aminek eredménye e változó viszonylag gyenge diszkriminációs képessége.

A vallásos önbesorolás és ami mögötte van

Az eddig kialakított dimenziókat bevonva most már az üdvözülés fontosságáról kapott információkat egy újabb többdimenziós elemzésben vizsgálva, megkíséreltem megragadni azt a nehezen mérhető jelenséget, amit vallásosságnak nevezhetünk. A módszer ismételten PRINCALS elemzés volt. Két dimenziót kaptam, amelyek együttesen a változók varianciájának mintegy 70 százalékát magyarázták. További dimenziók bevonása nem növelte lényegesen ezt a magyarázóerőt, be kellett tehát látni, hogy az adott változóhalmazban megmarad egy olyan 30 százalékos entrópia, amit a rendelkezésre álló információkból nagyon nehéz megmagyarázni.

Mielőtt azonban a főkomponens-súlymátrixot elemezném, a 2. ábrán megvizsgálható az elemzésbe bevont információk önbesorolással való egyes, önálló



2. ábra. Az önbesorolásnak és a vallásosság háttérváltozóinak kapcsolata (Goodman-Kruskal lambda)

kapcsolata. Ha ennek alapján kellene definiálni, mi áll legszorosabban a vallásos önbesorolás hátterében, akkor azt kellene mondani, hogy az istenhit, az ortodoxiára való hajlam és az intézményi orientáció.

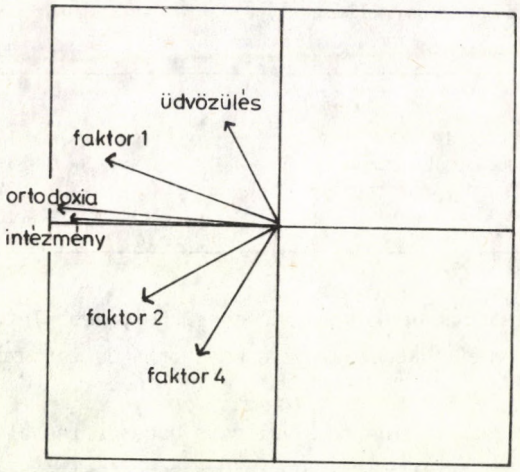
Vélhető azonban, hogy e változók egymással is szoros kapcsolatban vannak, ki kellett tehát belőlük emelnem azokat a főkomponenseket, amelyek felelősek lehetnek ezért a szoros összefonódásért.

7. táblázat

A vallásosság háttérváltozóinak PRINCALS modellje - főkomponens-súlymátrix

	1. dimenzió	2. dimenzió
1. faktor (istenhit)	-0,792	0,137
2. faktor (túlvilág)	-0,712	-0,294
4. faktor (lélek)	-0,651	-0,575
Ortodoxia	-0,868	0,100
Intézmény-orientáció	-0,848	-0,026
Üdvözülés	-0,542	0,620

A könnyebb érthetőség kedvéért koordináta rendszerben jelenítettem meg az információkat (3. ábra). A nyilak egy-egy változót reprezentálnak, s az egy irányba mutató nyilak nagyjából azonos csoportokba szelektálják az embereket.



3. ábra. Vallási dimenziók PRINCALS modellje

Mint látható, lényegében három csoportot különböztethetünk meg: 1. az intézményesen bevont és azzal szemben bizalmat tápláló istenhívőket; 2. egy metafizikai lélek orientált csoportot és 3. egy kifejezetten üdvözülés-centrikus csoportot.

Az első csoporttal szemben azok helyezkednek el, akik nem hisznek valamilyen istenben, a szakrális élet szabályait természetszerűleg elvetik, s intézményes orientációjuk alacsony vagy semmilyen. Nem ilyen világos és egyértelmű azonban a másik két csoport helyzete, akik egymás végpontjait képezik. Tehát a metafizikai lélek orientáltsággal szemben nem ennek tagadása helyezkedik el, hanem a kizárólag az üdvözülést fontosnak tartók csoportja. Hogy tisztázzam, miként befolyásolja az egyik és másik dimenzió a vallási önbesorolást, a két dimenzión kapott információkat leegyszerűsítettem, s egy logit modellben megvizsgáltam, hogyan hat e két dimenzióban való helyfoglalás a vallási önbesorolásra. A leegyszerűsített dimenziók a következőképpen értelmezhetők:

8. táblázat

A vallásosság dimenzióinak leegyszerűsített, kategoriális változatai és mintabeli megoszlásuk

Dimenziók	1. dimenzió
1. Dimenzió	
1. Hagyományos értelemben nem vallásos	57,1%
2. Hagyományos értelemben vallásilag közömbös	28,4%
3. Hagyományos értelemben vallásos	14,5%
Összesen	100,0%
2. Dimenzió	
1. Üdvözülés-orientált	16,0%
2. Ebből a szempontból közömbös	59,8%
3. Túlvilág- és lélekorientált	24,2%
Összesen	100,0%

A "közömbös" kifejezés némileg talán erős. Helyesebb lett volna azt írnom: valamiféle átmenetet képeznek az e kategóriákba tartozók a két végpont között.

A fenti két vallásossági dimenzió vallásos önbesorolással való összevetése arra adhat választ, melyik az a domináns csoportosítás, amely jobban leírja az önmagukat vallásosnak tekintőket, illetve melyik az a vallásossági típus, ami legjobban befolyásolhatja a vallási önbesorolást.

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

A logit modellben, mely ez esetben speciális log-lineáris modell egy 3x3x2 táblában illesztettem és teszteltem azt az eloszlást, ami általában mindig egy logit modellhez vezet, vagyis olyan modellhez, ami a változók páros interakcióit tartalmazza, s nem köthető semmilyen általánosított függetlenségi modellhez. Ez a (1. Vallási dimenzió * 2. Vallási dimenzió), (Önbesorolás * 1. Vallási dimenzió), (Önbesorolás * 2. Vallási dimenzió) modell, "*"-gal jelölve az interakciókat.

A modell 4 szabadságfokú, az ún. likelihood-hányados értéke 9.6. A modell 5 százalékos szinten elfogadható. A következő paramétereket tartalmazza:

9. táblázat

Az egyes vallási dimenziók hatása a vallásos önbesorolásra: logit (hatás) paraméterek

		Önbesorolás szerint vallásos
Konstans		0,88
1. dimenzió	1. nem vallásos	-2,99
	2. átmenet	0,202
	3. vallásos	2,788
2. dimenzió	1. üdvözülés	-0,04
	2. közömbös	0,00
	3. túlvilág-lélek	1,958

A logit modell paraméterekből világosan látszik, hogy melyek azok a vallásos dimenziók, amelyek az önbesorolást befolyásolják. A hagyományos értelemben vallásosnak mondott kategóriákba esők (intézményesen bevontak, istenhívők, ortodox elkötelezettséggel) nagyobb eséllyel sorolják be magukat vallásosnak, mint a túlvilág- és lélekorientált csoportokba tartozók. (A hagyományos értelemben nem vallásosak természetesen ugyanilyen kis eséllyel sorolják be magukat vallásosnak). Sajátságos eredmény, hogy az üdvözülésorientált csoportok majdnem egyenlő eséllyel jutnak a vallásos önbesorolás egyik vagy másik kategóriájába, mint a vallási dimenziókon közömbösként, illetve átmenetiként kategorizált emberek.

E modellből az is kiderül: a nyolcvanas évek magyar társadalmában tapasztalható vallásosság mögött nagyobbrészt egy hagyományos típusú, intézményi, részvételi bevontságon nyugvó vallásosság áll. Kisebb mértékben megtalálható egy metafizikai lélek orientált vallásosság is, amelynek részletesebb elemzésével a jövőben még foglalkozni kell.

IRODALOM

De Jong, G. - Faulkner, J. - Warland, R. (1976): Dimensions of Religiosity Reconsidered: Evidence from a Cross-Cultural Study. In: Social Forces. Vo. 54:4.

Giffi, A. (1989): Non linear Multivariate Analysis. University of Leiden.

Glock, C. - Stark, R. (1965): Religion and Society in Tension. Chicago. Rand McNally & Company.

Hankiss E. - Manchin R. - Szakolczai Á. - Füstös L. (1985): Kényszerpályán. A magyar társadalom értékrendje. MTA Szociológiai Kutatóintézete, Budapest.

Lenski, G. (1961): The Religious Factor. New York. Doubleday.

Maranell, G. (1968): A Factor Analytic Study of Some Selected Dimensions of Religious Attitude. In: Sociology and Social Research.

Rajtő, L. (1991): Boolean Factor Analysis. Kézirat. In: Distan. Manual (serk. Rudas, T.) előkészületben.

Rudas T. (1986): Kontingencia táblák elemzése. Tankönyvkiadó, Budapest.

KAMARÁS ISTVÁN

MILYEN ALAP A BÁZISKÖZÖSSÉG?

(Tudósítás a katolikus kisközösségekről)

Az elmúlt 40 év sokkal inkább ártott, mint használt az alulról építkező társadalomnak. A fő tendencia ebben a tekintetben a leépülés volt, és ez még a hatvanas-hetvenes években meg-meginduló közösségalakítási kísérletek többségére is áll. Az ellenkező irányú mozgást úgyszólván egyedül a bázisközösségek képviselték, méghozzá meggyőző erővel. A választott intim közösséghez tartozás világszerte egyre elemibb igény lett. Egyrészt azért, mert megszüntek, elsorvadtak, eltorzultak, hitelüket vesztették a nagyobb léptékű közösségi formák, másrészt a család is sok esetben elvesztette a "bensőséges bázis" szerepét, harmadrészt általában romlott a társas kapcsolatok mélysége és minősége. A különféle típusú kisközösségek közül ma Magyarországon a vallási kisközösségek - ezek közül is elsősorban az úgynevezett bázisközösségek - tagjaiknak biztonságos és hiteles alapot kínálnak, ahonnan kiindulni, ahová visszatérni, amelyhez hozzámérni lehet. Máté-Tóth András[1] nem kevesebbet állít, mint hogy "a kisközösségek prófétai küldetése az egyház egészének prófétai küldetését jeleníti meg a helyi társadalomban", s a prófétai életminta megvalósulásának kritériumait a következőkben látja: 1) a közösség a fennmaradás princípiumát tételezi a vállalások etikai kritériumának, s bűnnek tartja azt, ami sérti az életet, 2) az anyagi javakkal való bánásmód alapvetően eltér körükben a megszokottól, 3) a belátások, a meggyőződés folytonos formálódása erejében a közösség tagjai felnőtté érnek abban, amit vallanak, s klasszikus értelmű prófétai tettekre válnak alkalmassá. Ezt olvasva fejét csóválhatja az is, aki még nem hallott ezekről a kisközösségekről, s az is, aki már megfordult néhányban, s megkérdezi: mennyire idealizált ez a kép, mennyiben befolyásolta a szerzőt az a kör (a Bokor-mozgalom), amelyet jól ismer.

A válaszra egy éppenhogy csak meginduló kutatás[2] terepbejáró szakasza után vállakozom. 50 kisközösség történetét és 150 tagjának életútját, érték-

rendjét, valamint egyházához és a kisközösségéhez való viszonyulását ismerem többé-kevésbé. A minta már csak azért sem lehetett reprezentatív, mert 1) ezeknek a kisközösségeknek jelentős része még ma is félig rejtve él, 2) nehéz megállapítani a konkrét esetekben, hogy kisközösségről (10-15 fős, közös értékrenddel és mi-tudattal rendelkező kiscsoportról) vagy ehhez hasonló más képződményekről (katekézis csoport, énekkar stb.) van-e szó, 3) a kisközösségek jelentős része (10-20 százaléka) alakulóban (átszerveződőben, megszűnőben) van.

1. Megalakulás

A kisközösségek fele négy nagyobb (Regnum Marianum, Bokor, Fokoláré, karizmatikus mozgalom) és (ma már) tucatnyi kisebb (taizéi mozgalom, neokatekumanátus, Hit és fény, Communio e Liberazione stb.) mozgalomhoz tartozik. Az új közösségek egy része a mozgalom (lelkiségi mozgalmaknak is nevezik őket) felnövekvő nemzedékének tagjaiból rekrutálódik. Sok közösség létrejötte tudatos és módszeres "emberhalászat" eredménye. A közös élmény (elég gyakran a még nem tagoknak szervezett táborok) is indukálhat közösséget. A karizmatikus személyek is elindítói lehetnek új közösségeknek. A mozgalmakhoz nem tartozó közösségek többsége hittan-csoportból alakult, vagy úgy, hogy a hittanosok közül válogatta ki a tagokat a pap, vagy úgy, hogy az egész hittan-csoport alakult át kisközösséggé. Hasonló sorsú, élethelyzetű, feladatú keresztényekből is szerveződött már jó néhány közösség, s ha nem is gyakori, több tucatnyi vallási kisközösség alakult más célú és jellegű közösségekből, keresztény tagjaik hatására (s majdnem mindig világi keresztények kezdeményezésére). És természetesen a széthulló, szétváló, megfogyó közösségek is alapját képezhetik új közösségeknek. Az általam vizsgált közösségek kétharmadát pap, a többit világi személy hozta létre.

2. A kisközösségek jellege, orientációja

A különféle lelkiségi irányzatokhoz, vagyis mozgalmakhoz tartozó közösségek túlnyomó többsége az említett négy nagyobbhoz tartozik; mindegyikhez legalább száz, de nem több, mint ötszáz közösség. A többiek jóval nagyobb része hittancsoportból lett egyházközségi közösség, de van legalább száz mind irányzatoktól, mind egyházközségtől függetlenül létrejövő közösség is.

Ebben a terjedelemben nincs arra mód, hogy a különböző irányzatok értékrendet és életstílust befolyásoló vonásait ismertessem, csak éppen jelzem, hogy a magyar alapítású Regnum Marianum ars poeticájának kulcsszavai a természet, a kultúra, a magyarság és a kereszténység, a Bulányi György alapította Bokor mozgalméi pedig az adás, a szegénység és az erőszakmentesség. Az irányzatokon és az egyedi közösségeken kívül több tucatnyi hálózat működik, általában egy-egy karizmatikus személlyel a centrumában, s ezek a legtöbb esetben helyi, s az esetek jelentős részében plébániai közösségek. Jó néhány hálózat markáns arculatú, s több tucatnyi olyan is akad, amelynek pap-középpontja valamelyik irányzathoz tartozik, de közösségeit (vagy azok többségét) nem léptette be a mozgalomba. (Vagy azért, mert erre nem tartotta őket még eléggé érettnek, vagy konspirációs okokból.) Az egyik hálózat centrumában álló pap — igen szellemesen — "csoportoidoknak" nevezte el mozgalmához nem csatolt közösségeit. A közösségek számottevő része profilt váltott, egyesek akár többször is. Két leggyakoribb típusa: a mozgalmakhoz csatlakozás és a paptól, egyházközségtől függetlenedés.

3. Élő, átszerveződő és megszűnő közösségek

A kisközösségek tagjainak és vezetőinek egy része úgy véli, vannak időszakos rendeltetésű, pályájukat három-öt-tíz év alatt befutó közösségek, s ezek között elsősorban a házasságokkal felbomló (pontosabban befejeződő) közösségeket említik. Mások viszont úgy gondolják, hogy egy igazi keresztény kisközösség ismérve éppen az, hogy a bekövetkező egzisztenciális változások sem robbantják szét. Az általam vizsgált kisközösségek átlagéletkora 9 év volt, ami — összehasonlítva más típusú, nem vallási kisközösségekével — tetemes idő. Nagyok azonban az eltérések: három közösség 2-6 éves életút után felbomlott, viszont öt 20-35, hat 13-19 éves akadt. A vizsgált közösségek fele alakulása óta nagyjából megőrizte formáját (célkitűzését, jellegét, felépítését tevékenységszerkezetét), a többiben különféle strukturális változások történtek: a) lényegesen megváltozott a nemek összetétele (koedukálttá válás, a nemek szétválása), b) házaspár közösséggé alakulás, c) a vezető eltávozása okozta kataklizma, d) csatlakozás mozgalmakhoz, e) egy imádságos lelkületű, "karizmatikus" kisebbség kialakulása (az "okosabban vagy lelkibben?", a "művelődni vagy imádkozni?" és hasonló kérdések felvetődése), f) funkciók, célok, tevékenységek bővülése, gyarapodása.

4. Létszám, gyarapodás, lemorzsolódás

Vannak növekvő, csökkenő és állandó létszámú, állandó és többé-kevésbé változó összetételű közösségek. A változó összetételű közösségek között is vannak olyanok, amelyeknek állandó a magja, s e körül változik a "holdudvar". A költözések miatt jó néhány közösségnek vannak állandó és "levelező" tagjai. A vizsgált közösségek átlagos létszáma 13-14 fő volt. A nagyobb létszámú közösségek többségében a "levelező tagok" jelentik a többletet. A kiscsoport méretűnél nagyobb közösségek egy része osztódik, de több száz közösség létszáma akár kétszeresére is növekedett, mert 1) nincs több kisközösség a településen, 2) az új tagok nagyon közeli hozzátartozókból kerülnek ki, 3) az új tag rá van szorulva az olykor "életmentő" közösségre, 4) előre látszott a létszám későbbi csökkenése (diák-közösségek), 5) a mozgalom maradék-közösségeinek befogadása.

Az 50 között 5 olyan közösség akadt, amelyekben az alapító tagok aránya 80 százalék felett volt, 12-ben 60-80, 13-ban 5-40 százalék. A távozó tagok száma az öt évnél hosszabb ideje működő közösségekben 6-16 fő, s az eltávozás leggyakoribb okai a következők: elköltözés (a 450 eset 25%-a), házasság, gyerekek (15%), túl nehezek (radikálisak) voltak számára a követelmények (10%), hasonló típusú közösségbe lép át (8%), gyenge motiváció, gyenge identitás (3%), felbomló párkapcsolat (2%). A hitüket megtagadók, a vallásgyakorlást megszüntetők, az egyházukból kilépők aránya egy százalék alatt maradt. Az eseteknek legalább 10-15 százalékában kevésnek bizonyult a közösség megtartó ereje, türelme, szeretete. Fontosabb volt a közösség "normális" többségének biztonsága, mint a közösség rendhagyó elemei érdekében hozandó kompromisszum. Jellemző, hogy a távozók negyedének további sorsáról nem tudnak. A kisközösségek új tagjai a mozgalom idősebb generációjának gyerekeiből, családtagokból, barátokból rektrutálódnak leginkább, de jelentős mértékű utánpótlást szolgáltatnak az egyházi iskolák, a templomi énekkarok, a lelkigyakorlatok, az ifjúsági találkozók,[3] a nagyobb (klubszerű) plébániai közösségek, ritkábban a tanítványok, ügyfelek, felkarolt kallódók.

5. Demográfiai-társadalmi összetétel

A tizen- és huszonévesek az a két korcsoport, akik legnagyobb arányban találhatók meg a kisközösségekben, ez azonban nem jelenti azt, hogy a katolikus kisközösségek kifejezetten ifjúsági közösségek lennének. Ma már nem

ritka a negyvenesekből, ötvenesekből, sőt a még idősebbekből álló közösség sem. Az általam vizsgált közösségek negyedében 20-25, hetedében 15 évnyi korkülönbségek is találhatók, de túlnyomó részben a 30 éven felüliek közösségeiben, ahol már az ekkora korkülönbség kevéssé zavaró. A huszonévesek csoportjaiban olykor igen élesek — és konfliktusforrást is jelenthetnek — az érettségben, a státusban és a családi állapotban mutatkozó különbségek, s ehhez még hozzájárulhat az eléggé eltérő életmód, vallási ismeret és ízlés.

A foglalkozásbeli összetételt illetően a vizsgált közösségek kétharmadában a diplomások és a felsőoktatási intézményben tanulók találhatók döntő (legalább 75%-os) többségben, a diploma nélküliek és a nem tanulók aránya 10 közösségben haladja meg a 40 százalékot. A túlnyomórészt diplomásokból álló 33 közösségből 14-ben fele-fele a humán és nem humán diplomások aránya, 13-ban a műszakiak és a természettudománnyal foglalkozók vannak túlsúlyban. Ebből következően nem ritkán technokrata-menedzser szemléletű a kisközösség szervezése, vezetése, működtetése. Az eltérő társadalmi helyzetű tagokból összeálló közösségek (9 ilyen akadt az 50-ből) átlagéletkora 11 év, tehát kettővel az átlagos felett. A nemek aránya az esetek döntő többségében (85%) kiegyensúlyozott, a többiben — egy kivétellel — a nők vannak valamivel nagyobb vagy jóval nagyobb arányban.

6. Célok, elképzelések, alapértékek

A mozgalmakhoz tartozó kisközösségek alapvető célkitűzései természetesen egybeesnek a mozgalom céljaival, de ezeknek is van egyéni arculatuk. A közösségeknek legalább negyedében a célkitűzések meglehetősen elnagyoltak, hiányoznak a célok mellől az értékek. A közösségek egyharmadában magát a közösséget nevezik csak meg célnak, s ezen kívül csupán tevékenységeket neveznek meg. Természetesen kinyilvánított célokról van szó, melyek az esetek jelentős részében többé-kevésbé elrejthetnek olyan — általában másodlagos, de fontos — célokat, mint a társkeresés, szórakozás, egymás segítése. A leggyakoribb (legalább 10 közösségben említett) cél-értékek a vizsgált közösségekben a következők voltak: krisztusi minta követése, közösség, művelődés, ima, adás és segítés, magyarság, hitbeli ismeretek. A célkitűzések megváltozásának leggyakoribb esetei pedig a következők: a mozgalomba belépő közösség átveszi annak célkitűzéseit, erőteljesebbé válik a krisztusi minta követése, személyesebbé válnak a kapcsolatok, oldottabb lesz a hangulat,

megnő az ima szerepe, komolyabb szellemi erőfeszítésekre vállalkoznak, családi problémák kerülnek középpontba, életközösségre lépnek, bekapcsolódnak az egyházközség életébe.

7. A találkozások gyakorisága, időpontja, helye

Az általam megismert közösségek négyötöde a rendszeres (heti, kétheti, havi) összejöveteleiken kívül is még többször (és eléggé rendszeresen) találkoznak. Akadnak olyan kéthetente összejövő kisközösségek, amelyeknek tagjai többféle egyéb tevékenységet végeznek, mint a hetente összejövők. Az 50 közösség közül 3 hetente többször is, 20 hetente, 20 két hetente, 1 három hetente, 6 havonta tart összejöveteleket. Az összejövetelek (átlagosan) 2-8 órásak, és jelentősége van a napnak is. (Más értéke van a hétfőnek, keddnek, pénteknek, szombatnak.) A hetente találkozó plébániai kisközösségek nagyobb része egyben hittan-csoport is. A nem plébániai bázisközösségekbe járó fiataloknak legalább fele párhuzamosan katekézisre is jár valahová. Az egyházközségi közösségek nagyobb része a plébánián találkozik, a többiek egyikük lakásán jönnek össze.

8. Tevékenységformák

A rendszeres összejöveteleken kívül a lelkigyakorlaton való részvétel a leggyakoribb, majdnem mindegyik kisközösségben előfordul. A közösségek legalább harmada szervez magának nyári tábort, vagy fordul meg a mozgalom (a hálózat) táboraiban. A közösségek fele vesz részt különböző liturgikus eseményeken (mise, nagyböjti és nagypénteki keresztútjárás, nagycsütörtöki virrasztás, adventi gyertyagyújtás, halottak napja). Fontos eseményei a közösség életének a közösség saját ünnepei. A kisközösségek felében ünneplik meg közösen a karácsonyt (ajándékozással, műsorral), több helyen a húsvétot, pünkösdöt, házassági évfordulókat, Mikulást, a tagok születés- és névnapjait. A közösségek harmada rendszeresen kirándul, minden negyedik zarándoklaton vesz részt. A közösségek felében rendszeres tevékenység a művelődés, sokféle formában, műfajban: szellemi hétvége, teológiai tanfolyam, lányok iskolája, színház-, mozi- és múzeumlátogatás, tudományos és művészeti alkotómunka, lapszerkesztés, színjátszás, betlehemezés, bábozás. A plébánia segítése nem kizárólag a plébániai közösségek jellemző tevékenysége, a ka-

ritász munka pedig legalább a közösségek egyharmadában szerepel. Egymás segítése a közösségek felében-harmadában gyakori tevékenység, a családosok közösségeiben mindenhol. A szórakozás a közösségek felében-kétharmadában többé-kevésbé rendszeres tevékenység. Az egyéb tevékenységek közt megtalálható a missziós munka, klub szervezése, vidéki gyülekezetek látogatása, vezetőképző szervezése.

Az összejöveteleken az ima, a Szentírás-olvasás, a kötött téma, a kötetlen beszélgetés és a közös étkezés a legtöbb helyen előforduló tevékenységfajták. Ezt egészítik ki még sok helyen: a szervezés, hirdetés, játék, ünneplés, mise, beszámoló életük eseményeiről, elmélkedés, munka. A téma exponálását a legtöbb helyen megbeszélés és vita követi. A kisközösségek ötödében-hatodában az előadásokat elsősorban a vendégekre bízzák.

A kötött témák közül a leggyakoribbak: hit és élet, erkölcs és értékek, lelki élet és vallásosság, művészet, egyház, teológia, család, párkapcsolat, társadalmi kérdések, Biblia, történelem; ezek a vizsgált közösségeknek legalább egyharmadában előfordulnak. Az úgynevezett profán és vallásos témák aránya kiegyensúlyozott.

9. Vezetés

A vizsgált közösségek közül 9-nek nincsen vezetője, de ezekben is van valamiféle irányítás, ugyanakkor ezek a közösségek vagy még csak néhány éve próbálkoznak ezzel a formával, vagy pedig vegetálnak. Ahol van — egy kivételével (itt évente választják) —, állandó vezető van, aki 1) vagy a csoportot létrehozó, 2) vagy a mozgalom (illetve a hálózat) vezetése által kijelölt, 3) vagy a csoport tagjai által megválasztott személy. A vizsgáltak között csak egy olyan közösség akadt, amelyet párban vezettek, de még több ilyenről tudok. A vezetők kétharmada világi, egyharmada pap. Kilenc esetben paptól vette át világi, egy esetben fordítva. A világi vezetők közül csak három nő. Hatan 5-20 évvel idősebbek a tagoknál, a többiek a tagokkal egyivásúak. Foglalkozásukat tekintve eléggé változatos kép alakult ki a 150 vizsgált közösségben: 7 mérnök, 5 matematikus, 2 orvos, 1-1 könyvtáros, szociológus, pszichológus, teológus, grafikus, közgazdász, technikus, autószerelő. A mezőnyt a műszaki és természettudományos diplomások uralják, igencsak hiányoznak a pedagógusok.

A vezetési stílus mindössze 2 közösségben volt kifejezetten tekintélyelvű. Mindhárman papok és nagyformátumú egyéniségek, akik "fazont" adnak

közösségeiknek, működésük azonban nem konfliktusmentes. Tíz közösségben a vezetési stílus a tekintélyelvű és a demokratikus ötvözete. Ezek stabil vagy eléggé stabil közösségek. A vezetők 10-20 évvel idősebbek tagjaiknál. Négy kisközösségben tekintélyelvűről demokratikusra váltott át a vezetési stílus 7-9 év alatt (azonos vezetőkről van szó!). A demokratikus vezetők között 3 pap és 14 civil van. A demokratikus vezetésű csoportokban bensőségesebb a légkör, de nem működnek hatékonyabban, mint a tekintélyelvű-demokratikus közösségek, s van közöttük négy-öt stagnáló és leépülő közösség is.

A vizsgált közösségek felében található (ha van vezető, rajta kívül) kiemelkedő tag. Öt szerep eléggé gyakori: a szervező, a kritikus, az "életes", az imádságos és a bölcs. Ritkább a szolgáló, az újító, az alapító, a szellemes, a felelősséget érző, a kiegyensúlyozott, a sokoldalú, a művész, a kapcsolat-specialista. Nehéz eldönteni, hogy sok vagy kevés a 42 vezetőn kívül ez az 50-60 kiemelkedő tag a több mint félezerből. A "nincsen kiemelkedő közöttünk" vélemény érzékeltethet valamiféle testvériségen alapuló értékrendet is, de legalább ennyire szürkeséget és visszafogottságot, valamint egy "keresztény ember ne legyen sztárja közösségének"-szemléletet is. Az ötven közösség közül 20-ban kevés az alulról jövő kezdeményezés. Leginkább pap-centrumú a plébániai közösségekben, legkevésbé az a Bokor-közösségekben.

Statikáját s dinamikáját tekintve 18 közösség érett és dinamikus, 19 formálódó-összegyúródó, 3 stagnáló, 3 zilált-ingatag, 4 zilált és felbomló, egy stagnáló és felbomló. Tartósan peremhelyzetű tag a vizsgált közösségek hatodrészében volt, illetve található, elsősorban a plébániai közösségekben, ezek fele ki is vált a közösségből. A kilépők között vannak 1) eltérő társadalmi helyzetűek, eltérő értékrendűek, közösségbe kényszerítettek (elsősorban a szülők által), "nagyokosok", deviánsok, más felekezetűek, elégedetlenek (ezek két leggyakoribb típusa: a mércét túl magasnak és túl alacsonynak tartók).

A nem peremhelyzetűek között is eléggé sokan akadnak, akik ragaszkodnak ugyan a közösséghez, mely fontos számukra, de kapcsolataikat személytelennek, nem igazán bensőségesnek élik meg. Akadnak olyanok is, akik nem akarják vagy nem merik magukat beleadni a közösbe. A közösségek felében különböző alcsoportok jelentek meg, s gazdagították vagy gyengítették a közösséget, s legtöbbször szerepet játszottak ellentétes pólusok kialakulásában is: 1) alapítók és újak, 2) központi mag és változó rész, 3) teológiában képzettek és "laikusok", 4) észelvűek és imádságosak, 5) idősebbek és fiatalok, 6) diplomások és diploma nélküliek (gimnazisták és szakközépiskolá-

sok), h) buzgók és "lazák". Létrejöttek még a hasonló foglalkozásúak, a házasok és gyerekesek, valamint az egy falubeliek "klikkjei". A polarizációk egyik lehetséges kimenetele az ellentétek egysége, gazdagabb közösség. A másik eset: mint sebet, terhet, keresztet hordozza a közösség a "széthúzásnak" minősített másságokat. Egy harmadik eset: az alcsoport kiválik, s kiválás után szétesik, egy negyedik: az alcsoport önálló közösségként működik tovább, és egy ötödik: az alcsoport benne marad a közösségben, de külön is összejárnak mint imádkozó, művelődő, szórakozó közösségek.

10. Konfliktusok

A vallási kisközösségek nem konfliktus-mentességükkel különböznek a nem vallásos kiscsoportoktól, hanem a konfliktus megoldásának módjában, és természetesen vannak ezekre a közösségekre jellemző konfliktus-típusok is. A gyakoribb konfliktus-fajták a következők: 1) Az eltávozó vezető után maradt senkiföldjén való próbálkozás közben felbukkanó ellentétek az önigazgatás tanulásának időszakában, 2) a kezdeti lelkesedés, az erős kezdés utáni kifulladás, 3) a közös nyelv hiánya (amelynek oka leggyakrabban képzettségbeli, életkorbeli és a vallásosság terén tapasztalható különbség), 4) az állandóan érkező újak "megtanulásába" belefáradó régiek, 5) a konszenzus erőltetése, 6) ellenállás a kívülről behozott ötletekkel szemben, 7) a túl alacsonynak vagy a túl magasnak ítélt mérce, 8) a "művelődés vagy áhítat" és az "okoskodás vagy cselekvés" dilemmák, 9) a személyesség vagy személytelenség különböző mércével való megítélése, 10) a bensőséges barátságok vagy párkapcsolatok különböző megítélése, 11) alacsony színvonalú vitakultúra, 12) értékrendbeli különbségek, 13) pap és laikusok ellentéte, 14) az egyház vezetésének megítélésében mutatkozó ellentét, 15) párhuzamos tagság, 16) sok aszimmetrikus (és kevés szimmetrikus) kapcsolat. A felsorolt konfliktusok több mint fele része megoldást nyert az általam vizsgált közösségekben. Annak ellenére történt ez, hogy a kelleténél alacsonyabb szinten áll ezekben a közösségekben az emberismeret, a lélektani és szociológiai műveltség, a vezetési ismeret, de a közösség mint szeretetháló sok esetben erősnek bizonyult.

A konfliktusok okai a legtöbb esetben 1) a "szerződéskötés" hiánya: nincs eléggé világosan kimondva, kidolgozva, hogy mire is szövetkeztek, 2) nincs tisztázva az egyéni és a csoportérdek viszonya, 3) nincs eldöntve, mennyire legyen nyílt rendszer a közösség, 4) az egység és egyenlőség erőltetése a

másság és az egyéniség rovására, a szabadság alárendelése az egységnek, 5) a mi-tudat és a cél-egység összekeveredése, 6) a tagoknak a közösségtől kapott torz én-képe (a "téged nagyon szeretünk" nem pótolja a "te ilyen vagy"-ot), 7) az ideálok diktálta, realizálhatatlan normák (az ember-szentek helyett hérosz-szentek példaképül állítása), 8) a zavartalan kommunikáció és az egységes cselekvés feltételének csak az azonos világnézetet vagy a formális (absztrakt) identitást tartják, s nem törődnek a személyiséggel (életsorssal, ízléssel, értékrenddel, életstílussal), vagyis egy redukált emberképpel operálnak, 9) az üldöztetéshez hozzászokott kisközösségek nem találják magukat otthon békeidőben, s a megnyíló lehetőségek félelmetesebbek számukra, mint a megszokott, a kiismerhető üldözés.

A vallási kisközösségek konfliktusainak tanulmányozása alátámasztotta azt a tapasztalatot, hogy a társas világban nincsenek olyan mechanizmusok, melyek eleve kizárnák az olyan helyzeteket, amikor egyformán fontosnak ítélt célok és értékek közül kell választani. Az egyeztetésre és a megegyezésre azonban ezekben a közösségekben valamivel nagyobb az esély az átlagosnál, mert itt a kiengesztelődés a közös értékrend sarkpontja.

11. Külkapcsolatok

A világgal és a társadalommal való kapcsolatuk — bár Máté-Tóth András[4] a prófétai küldetést alapvető sajátosságukként említi — ma még (a helyzet éppen napjainkban változhat) eléggé szegényes. Ez persze elsősorban azzal magyarázható, hogy ezek a kisközösségek a közelmúltban még az állam szemében ellenséges, nemkívánatos, az egyházi vezetés és sok pap szemében gyanús, ismeretlen, konfliktuózus elemek voltak. Sok közösség még most (1989 őszén) is a féllegalitás és a legalitás határán érzi magát. Mindemellett a kisközösségek jelentős részére is igaz, ami az egyház egészére, hogy megszokták és belakták a gettót, és sokuknak nem nagyon kívánkozik ezt elhagyni, mert itt egyszerűbb az élet.

A mozgalmaknak most van változóban viszonyuk az egyház vezetésével, a mozgalmakon kívüli közösségek jelentős része távoli, felfedezendő szigetként él a magyar egyházban. Kulcskérdésnek tekintik sokan a kisközösségek és az egyházközségek viszonyát. E tekintetben ma háromféle alaphelyzetet lehet megkülönböztetni: 1) a kisközösség (akár területi elvű, akár nem) nem keres kapcsolatot, 2) a kisközösség ugyan nem területi elvű, mégis kapcsolatban van egyházközséggel, 3) plébániai kisközösségek, amelyek szerves ré-

szei vagy éppen mozgatói az egyházközség életének. Ma még alig van kapcsolat a különböző mozgalmak, hálózatok között. Nem egy esetben szorosabb kapcsolat alakult ki külföldi, mint belföldi közösségekkel, ami csak megerősíti Tomka Miklósnak a magyar katolikus egyházra vonatkoztatott szigetvilág-hasonlatát. Pedig ezeknek a kisközösségeknek többsége — egyházuk, s az egész magyar társadalom számára egyaránt felfedezendő "kincses szigetek".

12. Vallási kisközösségek motívumai

A magyarországi bázisközösségek létrejöttének okait teológusok és szociológusok, vallásos és ateista kutatók hasonlóan látják, de más-más tényezőkre teszik a hangsúlyt. Cserháti József[5] a közösségi keretben történő új útra lépést, az életszerűbb vallásosságot és a mindenféle (de elsősorban szociális) igazság iránti fokozott érzékenységet látja a legfőbb mozgatóknak. Szennay András és Tomka Ferenc[6] a társadalom minden szintjén megmutatkozó közösségi igénnyel, a vallási elmélyülés iránti igénnyel, Isten népe minden tagja egyenlőségének tudatosulásával, a püspöki karok támogatásával és a tanúságtevő magatartás erősödésével magyarázza a kisközösségi mozgalom fellendülését. Endreffy Zoltán[7] azt hangsúlyozza, hogy a bázisközösségek kialakulásának egyik (szerinte fő) oka az a felismerés (illetve szerinte is sok esetben csak ráérzés), hogy a kereszténység individualizálódása, a valódi keresztény közösségek hiánya olyan állapot, amely nincs összhangban az alapító, Jézus szándékával, hiszen ő nem elszigetelt egyéneknek hirdette Isten országát. Horváth Zsuzsa[8] a laikusok megújulás iránti igényét és a keresztény öntudat kisközösségi keretben hatékonyabban történő erősítését emeli ki. Kerékgyártó P. István[9] úgy véli, a közösségkeresés (illetve a közösséghiány) lökött többeket vallási közösség felé, a vallásos fiatalok egy részét pedig szüleik formális vallásossága. Tomka Miklós[10] szerint a társadalom már nem biztosítja az életünkhöz szükséges közösségeket, amit pedig kérdezésünk nélkül kínál, az nem elégít ki bennünket, így aztán az ember egészét átfogó és létkérdésekkel gyakorlati szinten is szembenéző közösségeknek különösen nagy a keletje. Mindezeket a megállapításokat kutatásunk is igazolja. Valamivel kisebb szerepe van a tudatosságnak, az egyház megújítása felismerésének, a laikusok "szabadságharcának" és valamival nagyobb a közösségéhségnek és a politikai kényszer szülte kiscsoportos formáknak, mint azt az idézett szerzők gondolják. Az azonban, hogy a legfontosabb értékek élén maga a közösség állt, eléggé egyértelmű bizonyítéka annak,

hogy ezek a keresztények útjukat közösségben, útitársakkal együtt akarják járni. András Imrének[11] az a megállapítása, mely szerint "A lassan kialakuló baráti kis közösségek a kemény rendőrségi és bírósági üldözések során megtisztulva kezdeti romantikus vonásaiktól ma kiindulópontjai az egyház korszerű megújulásának Magyarországon", kissé idealizáló. Egyrészt az újonnan alakuló közösségeket is jellemzik romantikus vonások, másrészt jó néhány kisközösség veszítette el markáns vonásait az üldöztetések korszakának lezárulása után, s langyosodott el "békeidőben". Az igaz, hogy a megújulás legfőbb bázisai, motorjai, eszközei a kisközösségek, ám az is igaz, hogy ezek többségének még nincsen kellő rálátása a nagy folyamatokra, részvételük az egyház életében még eléggé partikuláris és perifériális.

13. A legkisebb közös többszörös

A bázisközösségek ismérveiként Kerékgyártó[12] 6-20 fős létszámot, a személyes, baráti kapcsolatokat, az önkéntességet, a fejlett mi-tudatot, az állandó információcserét és a közös normákat sorolja fel. Horváth Zsuzsa ezeken kívül még a következőket említi: elkötelezettség a mozgalommal, egalitárius törekvések, decentralizált szervezet (a csoportok viszonylagos önállósága) nyitottság a mozgalmon kívüliekkel szemben is, csoportközi információáramlás. (Horváth Zsuzsa elsősorban a mozgalmakhoz tartozó bázisközösségekről ír, tanulmányában nem foglalkozik sem a hálózatokhoz tartozó, sem a független közösségekkel.) András Imre olyan kisméretű társadalmak megvalósuló utópiáinak tartja őket, amelyek "a túlorganizált nagytársadalommal szemben a boldogulást kereső egyénnek valódi társadalmi alternatívát biztosítanak", amelyek szembenállnak minden embertelen struktúrával, ahol mindenki azonos értékek szerint akar élni. Tomka Miklós megkülönbözteti az életmód vagy valamilyen viselkedési stratégia sajátos és közös kialakítására törekvő és az azonos világnézeti alapon állók kisközösségeit is. Az első esetben (ilyenek az együtt lakók, a művészeti közösségek, a politikai akciócsoportok, a szakmai körök) a közösség inkább eszköz, a világnézeti közösségek esetében viszont az emberi kapcsolat egyformán cél és eszköz is. Én magam az előbbieket a hogyanra, az utóbbiakat pedig a miértre válaszoló közösségnek nevezném. Fő ismérvként Tomka Miklós a világnézet közös voltát teszi első helyre, amelynek fontossága egész életre szól. Úgy látja, hogy ezek a közösségek — szemben a "hogyan"-közösségekkel — ellenállók a külső konfliktusokkal szemben, s az eredetileg társadalmilag szűk

és homogén körük fellazul. Azt is állítja, hogy a különböző vallási közösségek mozaikja a társadalom egészét képviseli. Ezzel szemben Horváth Zsuzsa azt állapítja meg, hogy a kisközösségek tagjai szinte kizárólag városiak, fiatalok és értelmiségiek. Kutatásunk — bár nem terjedt ki egyformán a magyarországi kisközösségek minden típusára — egyik megállapítást sem igazolta. A tipikusan értelmiségi jellegű regnumi közösségekben is akad 5-20 százalékot kitevő nem diplomás réteg, amely a Bokor-közösségekben még nagyobb, s az általunk nem vizsgált fokoláré közösségekben még ennél is nagyobb. Láthattuk, hogy szép számmal akadnak 40-50 éven felüliekből és falusiakból álló közösségek is. Másrészt azonban az is világos, hogy a társadalom egészének képviselete — annak ellenére, hogy a társadalom majd minden rétegéből és csoportjából kerülnek be bázisközösségekbe, s alig van város, ahol ne lenne legalább egy kisközösség — mára még nem jött létre. A társadalmilag szűk és homogén körök fellazulása — bár erre is akadt néhány példa a kutatásunkban szereplő közösségekben is — sem túl gyakori még, a nyitottság ebben a tekintetben még inkább csak kinyilvánított elv, mint gyakorlat.

Ami a közös normákat illeti, inkább világnézet-alapú, mint azonos értékrendű közösségeknek kellene tekinteni a magyarországi bázisközösségeket, annak ellenére, hogy tagjai értékrendjük alapján is megkülönböztethetők a többi kisközösségtől. Az értékrendbeli homogenitás azonban viszonylagos, a keresztény jelzővel minősíthető értékrendeknek eléggé eltérő változatai kerülnek egy-egy közösségbe. Endreffy szerint Jézus kontraszttársadalomként képzeli el Isten népét. Nem politikai, állami vagy nemzeti alakzatként, hanem olyan közösségként, amely önálló életteret alkot, amelyben az emberek másként élnek. Érzékelhettük, a közösségeknek még csak egy csekély kisebbsége életközösség, egy ennél nagyobb kisebbség már rokonszenvez ezzel az eszménnyel, s próbálgatja megvalósítani, a kisközösségek többsége azonban ma még nem megvalósított utópia, ma még nem kontraszttársadalom, hanem inkább a többséghez hasonló életmódú emberek számára havi egyszeri-négyszeri lehetőség arra, hogy kilépjenek a rutinból, hogy belépjenek a szent, az ünnep szférájába. Igaz, ez a helyi (összesen) 3-15 óra életüknek legintenzívebb óráivá válhat.

14. Egyházhűség és szektásság

A kisközösségek típusait illetően Szennay és Tomka F. a Fokoláré és a karizmatikus mozgalom közösségeit említik elsősorban, mint olyanokat, amely-

nek tagjai teljesebb odaadással élik az egyház életét. Tapasztalataink alapján a többi magyarországi kisközösség típusra, még a Bokorhoz tartozókra is többé-kevésbé jellemző ez. Ezek a szerzők a plébánia kereteken kívül működő közösségek között megkülönböztetnek a katolikus egyházzal szembehelyezkedő, s azt bizonyos tekintetben kívülről segítő, megújító közösségeket. Megállapíthatta az olvasó, hogy a Bokor-közösségek tagjai legkritikusabbak a katolikus egyházzal szemben. Ugyanakkor azt is érzékelhette, hogy valamennyi mozgalomhoz és irányzathoz tartozó közösségben akadnak tagok, akik elégedetlenek az egyházon belüli "peresztrojkával", s különösen élesen bírálják a magyar katolikus egyház vezetését.

Többen az idézett szerzők közül felvetik a szekták-e, illetve a szektásak-e a kisközösségek kérdését, s attól függően válaszolják meg, hogy mit értenek szektán. András Imre szociológiai értelmezéseket is idéz, de végül is csak azokat a csoportokat nevezi szektának, amelyek nem tartják lényegesnek az apostoli eredetet és az ökumenikus közösséget, amelyek eredetüket valamilyen alapítóra vezetik vissza, s elutasítják az egyház által hirdetett üdvösséget. Ezzel a mércével mérve a magyarországi bázisközösségek nem szekták. Jóval inkább megfelenek Troeltsch szekta-meghatározásának, mely szerint a szekta az egyház "túlnyomórészt konzervatív, a világ rendjét bizonyos mértékig elfogadó, tömegeket uraló, az egész emberi életet átható" jellemzőivel szemben "kis csoportok, személyes, bensőséges tökéletesedésre és tagjaikkal való közvetlen személyes kapcsolatokra törekszenek", karizmatikus primer csoportok, általában a társadalométól eltérő értékrenddel. Persze csak annyiban érvényesek ezek a megállapítások a magyarországi bázisközösségekre, amennyiben ezek a "szekták" az egyházon belül maradó másságok, amelyeknek éppen az egyház megújítása az egyik fő törekvése, s a kritikájuk az "érte aggódás" szellemében történik. Kétségkívül jó néhány kisközösségre (elsősorban a Bokor-beliekre) áll az, amit Cserháti állapít meg, hogy "sokan az evangélium egyedüli letéteményesének érzik magukat, azt gondolván, az az evangelizálás a mai és modern, amit ők művelnek". Engedetlenek-e a bulányisták, kérdezi Horváth Zsuzsa, s megállapítja, hogy egyes tények emellett szólnak, hiszen vannak papjaik, akik élesen bírálják a hazai egyházi vezetést, amiért engednek az állam nyomásának és több esetben tartottak meg állami befolyásra letiltott lelkigyakorlatot. Ugyanakkor azt is megállapítja, hogy nem vonultak ki az egyházból, s a plébániai munkában ma is részt vesznek, már ahol hagyják őket. Ezt is igazolta kutatásunk.

A plébániához való viszony jó néhány tanulmányban felmerül. "A kisközösségi mozgalomban részt vevők száma ugyan csak töredéke a hívekének, de befo-

lyásuk egyre erősebb a plébániákon" — írja Horváth Zsuzsa. Ehhez még az tehető hozzá, hogy nem nő számuk növekedésével egyenes arányban az egyházközösségekben betöltött szerepük, még a plébániai közösségek egy része sem igazán az egyházközség alapközössége. Igaz, hogy sok helyütt — mint Horváth Zsuzsa írja — "nagy türelemmel és tapintattal igyekeznek befolyásolni a pap munkáját, s amennyiben az egyházi törvények engedik, átvállalnak tőle feladatokat", de a "sok helyütt" ma még csak alig néhány száz hely. Ennek az egyik oka a papok óvatossága és merevsége, másik oka pedig az, hogy a kisközösségek jelentős része még nem készült fel erre a feladatra. A papok és a kisközösségek egy része úgy látja, hogy a bázisközösségek helye az egyházközség, s céljuk az egyházközség közösséggé formálása, míg mások arra hivatkoznak, hogy az egyház mindig is párhuzamosan építkezett: a helyi és a valamilyen feladatra szövetkező közösségekből. András Imre a plébániát kis csoportok szövetségének képzeli el, de a szerzetesi mozgalom szakosodásához hasonlóan a speciális feladatokra létrejött kisközösségek jogosultságát is elismeri.

15. Nyitottságuk

"Érdemes volna tudni, hogyan gondolkodnak magukról a bázisközösségek tagjai. Legtöbbjük valószínűleg abban látja a közösség jelentőségét, hogy a közös teológiai önképzés, a közös imádság és a lelki tapasztalatok megosztása által a tagok erősítik egymás hitét, elősegítik egymás keresztény világnézetének elmélyítését, így felvértezve a közösségek tagjai az elkeresztényietlenedett külvilág sokszor mostoha közegében is meg tudják őrizni hitüket, sőt tanúságot is tudnak tenni róla, mint egyének." Ez a kisközösségi tagokkal készített interjúkból is kiolvasható, az arányok azonban kissé mások: a "lelki" programokon kívül a közösségek többségében fontos szerepet játszanak a kulturális programok, valamint — főleg a családosok közösségeiben — a mindennapi élet gondjainak, tapasztalatainak, örömeinek a megosztása is.

A társadalmi kérdésekkel kapcsolatos nyitottságot is többen a kisközösségek jellemző jegyének tartják, olykor idealizált képet festve a bázisközösségek társadalmi-közéleti-politikai érzékenységéről és aktivitásáról. Jól látja Tomka M., hogy hazánkban "a harmadik világhoz hasonlóan összetalálkozik az intézményes formák elégtelenségéből adódó kényszerhelyzet és az a pozitív lehetőség és felelősség, ami egy új típusú társadalom felépítésével

kínálkozik", ez azonban ma még inkább csak mint lehetőség adott, ezt a szerepet ma még nem túl sok kisközösség vállalta fel küldetéséül. Sok esetben az önépítés, a szűkebb értelemben vett karitász-tevékenység, a társkeresés, a tanulás és a kulturált szórakozás jóval fontosabb annál, hogy a kisközösség belekapcsolódjon az országos bajok gyógyításába, a társadalom keresztény irányultságú reformálásába. Ebben a tekintetben éppen ezekben a hetekben várhatók fejlemények, hiszen a most alakult MISZOT-ban[13] a katolikus ifjúságot éppen egy bázisközösség (Miklós atya hálózatához tartozik, aki maga is részt vett a MISZOT megalakításában) vezetője képviselte.

Többen érzik a hasonlóságot a mai bázisközösségek és az őskeresztény közösségek között. Kerékgyártó liturgiájukban, imádságaikban, a karitászra való nyitottságukban, közösségi demokratizmusukban, a laikus és a klerikus elem összemosódásában. Ezt elsősorban azzal magyarázza, hogy mindkét esetben diaszpóra-létben élő közösségekről van szó. András Imre az igehirdetés, a kenyértörés és a testvéri szolgálat ismérvei alapján rokonítja a bázisközösségeket az "ősközösségekhez". Mindez jogos, mégsem árt hangsúlyozni, hogy ezek a kisközösségek eléggé szorosan kapcsolódnak az egyházi intézményekhez, azok kommunikációs csatornáihoz, a hivatalos katolikus egyház által támogatott lelkiségi mozgalmakhoz. Az azonban kétségtelen, hogy a diaszpóra-léthez sokkal jobban alkalmazkodtak, mint a nahézkesebb hagyományos intézményes formák. Természetesen ezek a mozgalmak is intézményesülnek, de intézményeik — mivel nem terhelik történelmi koloncok — korszerűbbek, demokratikusabbak, hajlékonyabbak és hatékonyabbak.

Horváth Zsuzsa úgy véli, hogy az egyes mozgalmak a hetvenes évek vége óta kezdenek egyre határozottabb arculatot ölteni, ami megmutatkozik a hitelvek eltérő hangsúlyozásában, a normákban, a szervezeti formákban. Ez valóban tapasztalható, de észlelhető bizonyos mértékű integrálódás is. Elsősorban a mozgalmakon kívüli — a független és a különböző típusú (plébániai és a karizmatikus személyekhez kötődő) hálózatokhoz tartozó — bázisközösségek testesítik meg az integrációt azzal, hogy a mozgalmak kínálta minták közül válogatva alakították ki integratív arculatukat. Egy másik, még ennél is fontosabb észrevételt is tesz Horváth Zsuzsa: "az egyes mozgalmak különböző típusú igényeket elégítenek ki az emocionalitás, az intellektualitás, extra- és introvertáltság, elkötelezettség és a normarendszer kötöttsége terén. A hozzájuk való csatlakozás már nem pusztán egy mélyebben átélt kereszténység melletti döntés és az azt megerősítő közösség keresése, hanem bizonyos látásmód, liturgia, közösségi forma, esetleg életforma választás is".

A választási lehetőségek tekintetében igen nagy a különbség falu és város, kisváros és nagyváros között. Van némi választási lehetőség az adott mozgalmon belül is, s lényegesen bővítik a kínálatot a fő irányokat képviselő mozgalmakon kívüli "köztes irányok", s a legutóbbi években jelentkező — zömmel importált — új irányzatok (a neokatumenátus, marriage encounter, Juda oroszlánjai stb.). Megfigyelhettük azt is, hogy egy-egy mozgalmon belül is kialakulnak a többi mozgalom által ihletett változatok: a Regnumban is érezhető egy karizmatikus vonal, a Bokorban is vannak olyan közösségek és tagok, akik rokonszenveznek a regnumi stílussal, több mozgalomban és irányzatban érezhető a fokoláré és a taizei lelkület hatása.

16. Értékrendjük

Többen az idézett szakemberek közül idealizált vagy leegyszerűsített képet festenek a kisközösségi tagok értékrendjéről. Társadalmi érzékenységük és feladatvállalásuk túlértékeléséről már esett szó. Kerékgyártó erkölcsi felfogásukat idealizálja, illetve puritánabbnak, prűdebbnek állítja be őket (saját, kis körre kiterjedő tapasztalatai alapján) a valóságosnál. Jól látja, hogy szexuál-etikai és a családra vonatkozó normáik jóval szigorúbbak, mint kortársaiké, de az már — láthattuk — többségükre nem áll, amit három kisközösségben szerzett tapasztalatai alapján állít, hogy "a házasság előtti nemi életet a maguk számára elvetendőnek tarják, éppúgy nem helyeslik a házasság előtti pettinget, s úgy tűnik, a csókolózás az, amit megengedhetőnek tartanak esküvő előtt". Érzékelhettük, korántsem ilyen rigorózusak. Hogy szabadosabbak, vagy a szeretet parancsát a törvénynél is fontosabbnak tartva realisták, azt már a morál szakemberei ítéljék meg.

A filippiekhez írott levélre (2,14-15) utalva Endreffy Zoltán felteszi a kérdést: "Ragyognak-e a mai bázisközösségek? És tudják-e, hogy ragyogniuk kellene?" Így válaszol: "Nem gondolnám, hogy a bázisközösségek tagjainak általános meggyőződése volna ez. Sőt, sokan közülük alighanem úgy vélik, nem is szabad programként kitűzni, hogy az egyháznak és közösségeinek másképpen kell élniük, világító jellé kell válniuk. Hiszen nem alakulna-e át ettől a keresztény élet sikerhajhászássá? Nem a teljesítményelvet — és annak is legrosszabb fajtáját, vallási teljesítményelvet — vezetnénk be ezzel az egyház életébe? Jézus követése azt jelenti, hogy egyszerre csak megsejtjük Isten országának csodáját, és ettől az ajándéktól, a létezés és az emberi közösség új lehetőségeitől elbűvölve megpróbálunk valóban Jézus

útján járni". Jelként jelen lenni különösebb felhajtás, villogás nélkül, valóban így gondolják és teszik sokan a kisközösségek tagjai közül, némelyiküket azonban kétségkívül megérinti a bizonyítás, a teljesítés kísértése, nem egyszer éppen a hosszú illegalitásban való önérzetbeli megnyomorodás ellenhatásaként. Tomka M. így foglalja össze a kisközösségek szerepét: "Nem tudományos meggondolásból, hanem belső meggyőződésüket követve vállalkozott a kisközösségi tag erre a kísérletre. Joggal állíthatja, hogy döntése a keresztény tradíció mai megvalósítása, és joggal igényelheti ennek elismerését. Elköteleződését azonban nem befolyásolja a kritikusok vagy támogatók száma. Személyes önállóságát és függetlenségét más erőforrás táplálja." Horváth Zs. pedig abban látja a bázisközösségek értelmét, hogy "segítik tagjaikat keresztény, katolikus öntudatuk kialakításában. A teológiai képzés hozzásegíti a hívőket, hogy a hit alapjára egy szilárd meggyőződést, vagy koherens világnézetet építsenek fel. A kulturális képzés elősegíti a keresztény értékrend interiorizálódását, a keresztény gondolkodás elsajátítását és alkalmazásának készségét. Mindezek eredményeként lesz képes a hívő megtalálni társadalmi identitását, felismerni saját igényeit és értékeit, szerepét az egyházban és a társadalomban."

A keresztény kisközösség nagy lehetőség az egyetlen hierarchiába betagozódott, az önmagát feleslegesnek, mással felcserélhetőnek érző ember számára, hogy valahol, valakik számára érték legyen. A bázisközösség a hely, ahol Nemecseknek becsülete van. Ideális esetben fészekmeleg, de nem gettó, hanem kilátótorony, ahonnan Krisztus nézőpontját felvéve mindenhová el lehet (és bizonyos értelemben el is kell) látni, ahol az erkölcs nem törvényekhez ragaszkodás, nem tervek teljesítése, hanem felebarátság, ahol az esemény fontosabb az etikánál, ahol a racionális hit kreatívabbá válik, ahol Krisztusban egymásra ismernek, s egymás tükrében önmagukra.

17. Kérdések

Hogy ez az ideál-típus milyen mértékben, milyen változatokban valósul meg, az további kutatások tárgya kell legyen, amelyben — többek között — ilyen kérdésekre is válaszolni kell: Miben számít vonatkozási pontnak, keretnek a bázisközösség? Mekkora a kollektivizmus veszélye, mennyiben válik maga a kisközösség az elmélyült személyes kapcsolatok akadályává? Mennyiben infantilizál (óv meg az élettől, a valóságtól), mennyiben avat felnőtté a kisközösség?

Miképpen képes megóvni a bázisközösség az egydimenzióssá válástól (elit imádkozók, önöző örvendezők, racionális tevékenykedők)? Hogyan lehet a vonzó kisközösségekhez csatlakozó addig nem vallásos tagokat a kevésbé vonzó nagyobb közösséghez, az egyházhoz is eljuttatni?

Mikor válik a bizásközösségi mi-tudat felsőbbrendűségi érzéssé?

Mennyiben életkori sajátosság? Egész életre szól-e? Milyen fajta személyiségek számára alkalmas vagy inkább alkalmas forma?

Hogyan alakul viszonyuk a másfajta közösségformákkal (egyesületek, klubok, szerzetes rendek, akciócsoportok, hittancsoportok)? Mennyiben lehetnek az ökumené relé-állomásai?

Hogyan alakul intézményesülésük?

Hogyan alakul a laikusok és a klerikusok szerepe? Milyen következményekkel jár a stílus- és az eszme-import, hogyan oldható meg az inkulturálódás?

Betölthetnek-e érdekképviseleti, közéleti, politikai szerepet? Hogyan alakul politikai legalizálódásuk?

Mennyiben lokális, mennyiben szupralokális képződmények? Hogyan nőhet szerepük tagjaik öngyógyításában, mennyiben válnak még hatékonyabb lelki-egészségügyi támaszpontokká?

Kiknek jelenthetnek még védőhálót tagjaikon kívül?

JEGYZETEK

[1]Máté-Tóth András: Kisközösségek a közéletben. = Teológia, 1989. 3. sz. 188-192. o.

[2]Kamarás István: Katolikus kisközösségek. Bp. 1988. Kézirat 198. o.

[3]Kamarás István: Lelkierőmű Nagymaroson. Bp. 1989. Vita 315. o.

[4]Máté-Tóth: i.m.

[5]Cserháti József: Az egyházi bázisközösségekről. = Új Ember, 1980. jún. 1. 3. o.

[6]Szennay András - Tomka Ferenc: Egyházi kisközösségek. = Szennay András: Isten vándorló népe. Bp. 1982. Szent István Kiadó. 272-287. o.

[7]Endreffy Zoltán: Egyház és közösség. = Vigilia, 1987. 6. sz. 442-447. o.

[8]Horváth Zsuzsa: Az egyház kovásza: a bázisközösségi mozgalom Magyarországon. - Egyházfórum, 1987. 2. sz. 85-115. o.

[9]Kerékgyártó P. István: Keresztény kisközösségek Constantinus előtt és a II. Vatikáni zsinat után. = Tájékoztató, 1984. 5. sz. 109-119. o.

[10]Tomka Miklós: Életünk: a közösség. Kézirat. 1977. 23. o.

[11]András Imre: Az egyházi közösségek. = Katolikus Szemle, 1980. 2. sz. 149-158. o.

[12]Kerékgyártó P. István: i.m.

[13]Magyar Ifjúsági Szervezetek Országos Tanácsa

DETRICHNÉ TÖRÖK ZSUZSA

KULTÚRA ÉS SZAKRALITÁS A MOLDVAI CSÁNGÓKNÁL

1984 és 1988 között népi kultúra és népi vallásosság tárgyában kutatást végeztem a romániai Moldvában élő csángók között. Négy faluban jártam rendszeresen: Pusztinában, Klézsében, Luizikalagorban és Lészpeden. Ezek a falvak etnikailag az ún. déli csángók településeihez tartoznak.

A kutatás tanulságaiból körvonalazódott a népi vallásosság struktúrája, ami mind tudásszociológiailag, mind kultúrszociológiailag releváns lehet. A megfigyelt dimenziók: az otthon és a lakóhely; az étkezési szokások; a munka világa; a házasság, a család és a gyermeknevelés — mindezek a szakralitás vonatkozásában —, valamint az ünnepek; és a szentségek és szentelmények.

1. Otthon és lakóhely

A szoba falán elmaradhatatlan a feszület — nem az ajtó fölött, hanem a szoba falán, főhelyen. Körülötte, vagy sokszor körben a szoba falán — gyakran nagyméretű, színes — szentképek, az általuk legismertebb szentekkel. Ezeknek a kultikus tárgyaknak jelentőségét nem az esztétikai, hanem a praktikus-funkcionális tartalom adja: a tér szakralitását idézik. A lakótér fontosan szakrális tér az itt élő ember számára. Az ezt állandóan idéző képek és feszület — tehát a szentet idéző tárgyak — mellett egy rítus is megerősíti ezt: az az élő hagyomány, hogy Újesztendő elején a pap körbejárja az egész falut, és beszenteli a házakat — ezt minden évben megismétlik. Erre emlékeztet az ajtófélfákon a krétafelirat: 19 + G + M + B + 88 — az évszám közepében a bibliai háromkirályok középkorban (8. sz.) keletkezett nevének kezdőbetűivel (Gáspár, Menyhért, Boldizsár), akiknek legendássá vált alakját január 6-án, Vízkereszt napján ünnepli a katolikus egyház.

"Vízkereszt után indul meg s jár a keresztvel a páter, s akkor szentelik meg meg a házat ...e' három napba elvégzi a falut..." Ugyanezt a szakralitást idézik a falon elhelyezett szentképek is. "Az emberem magára (=egyedül) es (=nem csak a családdal)! Letérgyelt, s így ne, úgy imátkozott! Kép felé nézett, s úgy imátkozott..."

Nem ritka az sem, hogy házi oltárkát tartanak otthon. "S ótárkája vót csinálva az emberemnek, s székje, letérgyelt oda, s úgy imátkozott még három órát es! Magyarul es, románul es... ahogy tudott eppe... Osztán, meghótt, még a széket es összerontottam! Mondom ne es lássam, me' jut eszembe, hogy az emberem... me, nem szerettem, imátkozott! Jött sírjak, akkor láttam a széket, akkor jött sírjak, hogy most nincs az emberem, hogy imátkozjék, úgy, ahogy imátkozott! Örökké bément s imátkozott. Templomból jöttünk haza es: míg én elétettem az ételt hogy együnk, addig ő jött bé, és itt imátkozott térgyenn..." (emberem=férjem).

2. Étkezési szokások

Igen régi szokás a családokban az egytálból-étkezés. Vendégnek külön terítenek, de a család közös tálból mártogat. Meglepően komoly jelentőséget tulajdonítanak annak, ha idegen vendég bekapcsolódik a közös tálból étkezésbe. Számukra ez a testvérré-válás gesztusa. "Lássa meg maga: mincsak testvérek vagyunk mük..." A néphagyománynak komoly spirituális háttere van — azt vélem látni a jelenség mögött. Ez a háttér újra átélhetővé válik gyakorlói számára, és kiemelkedik a hétköznapokból, ha idegen, kívülálló felkínálja a benne való közreműködést.

Az étkezés liturgiájának fontos és elmaradhatatlan eleme az étkezés előtt elmondott imádság. ("Édes Máriám hálád lejen: kiremdelted mindennapi kenyerünköt, rendeld ki nékünk es, s minden sok szegén embernek...". "Édes jó Istenem, hálát adok, kirendelted az áldott eledelünköt, rendeld ki nekünk es, s minden sok szegénnek, s meghótt lelkeknek adj részt belölle..."). Az ima elmondásának formája az archaikus időhöz képest a szekularizáció előrehaladásáról tanúskodik. Míg a régi időben az étkezéshez összegyűlt családban a családfő, úgymond, "nyilvánosan" mondott imát, ill. asztali áldást az étkezés előtt, ma az étkezéshez kötődő ima sokszor hangtalan — egy röpke mozdulatban éppen hogy elkapható — belső ima formáját öltötte.

Az ima révén az étkezést is a szakralitás keretezi. Érdekes ezeknek az imádságoknak a szerkezete. Egyik oldalról vertikális dimenzióba — Isten—

ember-relációba — helyezi az étkezés aktusát. Másik oldalról ott van benne a relfexió: "minden szegénnek" — ami a horizontális dimenzióra reflektált, az ember—ember-relációra. Ez maga az ima szerkezete. Külön kérdés az imádság és imádkozó viszonya, pontosabban az imádkozó ember szubjektív viszonyulása az ima adott, kötött szövegéhez. Az imádkozó alapvetően a hit aktusával viszonyul az elmondott imához. (A hit az itt használt értelemben: "nem látható dolgokban való bizonyosság" — Szent Pál.) Ez a hit nem kell hogy feltétlen tartalmazza a tudatosságot vagy átérzettséget, mert nem lényegi jegye és nem megkülönböztető jegye. Tartalmazhatja bármelyiket: ha tudatos, akkor az értelmi dimenzió járul hozzá; ha átérzett, akkor az érzelmi dimenzió járul hozzá — de a kapcsolatot a hit önálló (de nem ezektől független) aktusa teremti meg. "Küldtek a misére — ott, katanaságba es! Nem hattak! Minden vasárnap... S akkor mentünk az asztalhoz, azt mongya vala a kolonyel: egy mongya a Miatyánkot rományul! S osztva vettek keresztet... De most, mint a marhák. Egyéb nincs. Nem beszélnek Istent. Nem. Most semmi. Esznek, mint a marhák. Még a marha es megkörmöli a földet... Hülöget a hit, s ha meghalunk, ez a rend öreg, még hülögetik inkább... hogy hit csak a' lessz, hogy eszünk, de nem tuggyuk, ki aggya... Lehet, én es éfiu koromba, no... bémentem a templomba, de hát gondoltam haza. Nem oda gondoltam a szent dologhó..." (T.G. gyűjtése).

3. A munka világa

A régi időben az év szakrálisan volt ritmizálva: voltak megszentelt napok — ünnepek —, melyeket a falu társadalma együtt ünnepelt, az ünnep a közösségé volt. A szabadidő egyúttal ünnepi időt is jelentett — egyrészt a családnak, másrészt a falu egészének együtt. Az állami munkarendhez, a szocialista társadalom munkarendjéhez az egyház úgy alkalmazkodott, hogy a kevésbé hangsúlyos és hétköznapra eső ünnepeket áttette vasárnapra. Az államilag deklarált ünnepnapok szabadnapokat jelentenek — de nem ünnepeket.

Ebben az alapvetően munkaközpontú, munkára beállítódott — de alapvetően a szakrálisban gondolkodó — világba a munka egyes fázisai mindig a szakrális időrendbe voltak beágyazódva. A mezei munka kitüntetett fordulópontjai megszentelt, megünnepelt események voltak. Sarlósboldogasszonykor történt az aratás kezdetének megünneplése — a munkaeszközök megáldásával, a határban közösen elmondott imádsággal, Szent István ünnepéhez az új kenyér megáldása kötődött stb. Az állami munkarend leválasztotta a munkát a szakrális

időrendről, deszakralizálta. Az egyház megőriz valamit a munka szakrális időzítettségének emlékéből: az aktuális napokon ünnepi könyörgések formájában idézi a munka megáldását.

Más formában azonban együtt marad a munka és a szakralitás — sőt, a megváltozott körülmények között a munka mellé rendelt szakralitásnak egyfajta transzformálódása is megtörténhet. "Itthon lehet, dógonom kő valamit a kerbe, akkor es imátkozom..." "Ha dógozom es, úgy es imátkozok..." (otthon dolgozik). Munka és szakralitás ezekben az esetekben egyszerűen egymás mellé rendelődik egy rituális gyakorlattal: az imádsággal.

Aki a "kolektivba" jár dolgozni, annál nem ilyen egyszerű a helyzet: "Ha el vagy menve munkába, nem birsz imátkozni, mert vattok csokrába (=csoportosan): eggyik mond eggyiket, másik másikat, s még sztá kell hallgass es, mer mert még mondanak ulljant es, hogy még meg es kell haraguggyál, mert mindenmódu történik! Éppe hányann vagyunk annyi módujak vagyunk, nem birunk egymóduk lenni... S még kell birni es, mett még történik ulljan es, hogy bird es! Hogy ki kéne mongyad, s nem birod kimondani, s kell hallgass... S nem lehet eléhozz semmit, hogy ne: páter hogy hogy monta, mett ha talász mondani valamit, akkor asszongyák »Tán nem vagy a templom kóccsa?« Nem vagy a kóccsa, akkor kell legy kócs (=kulcs) a szádon, s kell hallgass..." Munka és szakralitás technikai okokból nem egymás mellé rendelhető ilyen esetben, a szakralitás azonban mint életének legalapvetőbb meghatározó tényezője — munka közben is jelen van. Az interperszonalitás viszonyai között: erkölcsi állásfoglalássá transzformálódva. A hallgatás, háttérben a határozott véleményével — számára az erkölcsi állásfoglalás viszonylagos leghatékonyabb módja ebben a helyzetben.

4. Házasság, család

A család és a szakrális kapcsolódásának egyik pontja a gyermekáldás. Ezek a vallásosan gondolkodó emberek Isten ajándékaként fogják fel a gyermekáldást.

A család és a szakrális kapcsolódásának jelentős pontja maga a házasságkötés aktusa — pontosabban rítusa. A család — a házasságkötés szakrális szertartása révén — szakrális alapokon álló intézmény. E tradicionális felfogás szerint a házasság összetartója nem az emberi szerződés, nem a két ember megegyezése, hanem a szakralitás. "Vót nekem es (ti. leánykorában udvarlója), de mincsak ez az Istentől reám vót mérve, s ezután el kellett

mennyek... Részegeske vót, s nem eppe' szerettem én ezt... Hét gyereket felneveltem rossz embervel, részegesvel... Mikor jött haza, mikor nem, mikor hozott parát (=pénzt), mikor nem... Tötöttem rosszat es, meg jót es, de többet a rosszat... Mincsakes felneveltem őket, megsegétett a Jóisten..." "Nehezen egyezem az öregvel. Imátkozom az Istennek, hogy vigasztaljon meg, segiccsen meg. Erőst nehezeket szenvedtem evvel az embervel. Erőst rossz vót. Hol a jószüv, ha az ember jő haza részegen... Imátkozom eleget hogy az Isten tériccse meg, de ha nem tér meg!?... Ő es meggyón, de még három nap se tarcsa ki: hogy ne kárinkoggyék, vaj ne igyék, vaj ne szomoriccson. Olyant szól eggyet, hogy akkor az az eggy elég — nem kell bétörje a fejemet. Szóllott valamit ollyant, hogy megdöfött jól, s akkor az elég..." ..."Asztá... lehet olyan ember, hogy megcserkálja az asszonyt hogy, ≫Há akarnál-e megadódni≪. Akko: phijj, verjen meg a szen' - kereszt! Phijj, menny el töllem!... Pociltam illyent (=jártam így). De előrözköttem. Mária megőrzött..." Az ő rossz házasságának a gondjaira nem válaszol a "beérkező ajánlat" — mert a kettő csak az emberi dimenzióban látszik egy síkon lenni (mint: gondra érkező vigasztalás). Szakrális dimenzióban — a valóságban, mert számára ez a valóság — ütik egymást: hiszen a házassága hordozza a szakralitást, míg az ajánlat sérti a szakralitást, kísértés számára. Ennek a ténye független házasságának minőségétől, az ő gondjaitól. Házasságához nem azért marad hű, mert az jól működik, hanem azért, mert szakrális alapokon áll. A kilépés nem megoldás. Megoldás csak a szakralitás-adta kereteken belül van, hiszen Istene segítségét csak ezeken a kereteken belül kaphatja meg. A család szakrális intézménye "törvény-erejű" az életében.

A házasság felbonthatatlanságával kapcsolatos állásfoglalás a katolicizmusban explicit erkölcsi törvény, ebben a tradicionális környezetben mindenképpen akként működik. Nem személyes döntés kérdése. Tehát bár erkölcsi állásfoglalás életében az, hogy kiáll mellette — ez nem másirányú hitenergiának transzformálásából ered. Pontosabban: a hitenergiák transzformálását az egyházi tanítóhivatal évszázadok alatt és óta végezte, és alkotott eredményeképpen erkölcsi törvényeket: moralizálódott. A családban a gyerekek nevelésének sikeressége vagy sikertelensége elsődlegesen azon méretik meg, hogy továbbviszik-e azt a szemléletet, amelyben elsődleges a szakralitás dimenziója. Felnőttként az életvitelükön és rituális aktivitásukon látszik. "Hát én, mikor a lányom elment ehhez az emberhez esküvetlen, akkor erős nagy bánatba vótam. S akkor sírtam. Erőst, sokat busultam, erőst-erőst. S este ott az ágyban, setétbe, már le volt álitva a világosság, imátkozok Szent Annának, imátkozok, sirva: Áldott Szent Anna, könyörüjj, s valamerre tériccsd meg az én eszemet s tanyiccs meg, még mit csinyájjak én, tanyiccs

meg, mit csinyájjak ebe a nagy nyomoruságomba, ebbe a nagy szomoruságomba!... S megálmottam azonn az éjenn: beszélgettem vélle! Kicsi leánkocska fogja Szüz Máriának a kezit. S megmonta: Maga minek sír... maga ne busuljon, csak imátkozjék... az Isten lássa, megkönnyebbiccse..." "Jól tőtöttem, jó emberem vót. S mind hitessek a gyermekek... Nekem az emberem az úgy letérgyelt elik, mikor hazavót, térgyenn imátkozott velik! Nekem lejenek jók. Mett úgy imátkozott az apik, így velik térgyenn! Úgy tanyittuk... Asztán egy fiunk hál' Istennek kélt papnak..."

Ha a fiatalok beköltöznek a városba (ti. házaspár), és lakótelepen laknak, modernebben élnek, ezt az élet rendjeként fogadják el a szülők. Nem tartozik azonban az élet rendjéhez az értékrend megváltozása, a szakrálisan alapozott értékelsőségek elvetése vagy megkérdőjelezése. Ezt a zárt, szegregálódott populációt alapvetően gyakorlatias gondolkodásmód jellemzi: ha megtörténik ezeknek az értékelsőségeknek az elvetése vagy megkérdőjelezése, az nem intellektuális síkon történik, hanem "az élet hozza" (pl. hogy a lány otthagyja faluját és élettársi viszonyra lép másutt valakivel).

Van azonban visszaút azok számára, akiknél "az élet úgy hozta", hogy ezeket az értékelsőségeket ugyan elvetették, de pillanatnyi félrelépés miatt — ha maguk is így értékelik, és visszatérni szándékoznak a hagyományos értékrendhez. A megesett lány tehát három megoldás között választhat: illegális úton magzatelhajtást végeztethet magán, ebben az esetben látvány szerint tagja marad a tradicionális közösségnek, belsőleg azonban nem osztja értékeit. Másrészt: kiléphet társával együtt a falu világából — majdnemhogy csak elvileg lehetséges, hogy élettársi viszonyt folytatva bennmaradjon; ezekkel a megoldásokkal felvállalja, hogy a továbbiakban nem osztja a közösség értékeit. Végül: dönthet az értékekhez való visszatérés mellett — ez esetben végig kell játszania a visszailleszkedés rituáléját; a gyónástól a penitenciáig, vállalva a nyilvánosság valamilyen szintjét is. "Ül büntetést a leján, ha teribe van: letérgyelve, gyertyával a kezibe, kitarcsa az egy misét." "Megesett leján esküvettye ha van, nem fujják el az esküveténekit. Nem diszilli úgy meg a páter, csak eskiti meg." (Hogy "érdemes-e" a leány, az nyilván az esküvő előtti gyónásban derül ki a pap számára.) Az egyház képviselője — a pap — eszköz a jogosult vezeklés behajtásában, nem ő a büntető. A büntetés elé önként állnak oda, akik a vezeklést választják. Ennek teljesítése révén valójában a közösség fogadja vissza őket — ez ennek a drámának a lényegi eseménye. Ebben a zárt közösségben a vezeklés nyilvánosságánál előbb jön létre a félrelépés nyilvánossága — a szóbeszéd útján. A vezeklés nyilvánossága révén válnak újra a közösség teljes jogú

tagjaivá, akik megsértették a közösség által elfogadott értékrendet. E hagyományos faluközösség ezen az úton generálja az értékrend fennmaradását hosszú távon — a közösség erkölcsi önvédelmét szolgálva.

A mai idők hangja két oldalról szól ebbe bele. Egyrészt a közösségből való kilépésnek, a falu elhagyásának — a más lehetőségeknek jóval nagyobb teret biztosít, mint a régi idők. Másrészt pedig a modernizáló egyházon keresztül, amely ezeket a rítusokat egyre inkább feladja, csak a lényeginek ítélt rítusokat megtartva.

A tradicionális közösség egyrészt szabályozója az egyén életének — szigorú értékrendje által —, másrészt azonban hordozója is, felelősséget vállal érte bizonyos fokig. Jó példa ez utóbbira a házasságkötés kihirdetése a templomban három vasárnapon keresztül, amelynek eredeti célja már teljesen elveszett. E három hét alatt aki bármi olyan akadályról tudott, ami a házasságnak releváns módon ellene szól, kötelessége volt közölni az egyház képviselőjével, a pappal. Ily módon az egész közösség részt vállalt az élettársi viszony vagy a házasságtörés katolikus erkölcsök szerinti tilalma betartásának ellenőrzésében. Ennyiben felelősséget vállal tagjaiért. A házasságkötés — amely a katolikus tanítás szerint életre szóló döntés — társadalmi esemény, amelyhez hallgatólagosan az egész falu közössége hozzájárul.

A család, a házasság alapja a szakralitás, e tradicionális gondolkodásban fenntartója is a szakralitás. Ez azt is jelenti, hogy nem pusztán gazdálkodási egység — bár feltétlen az is —, és nem pusztán biológiai önfenntartó és önreprodukciós egység — noha feltétlen az is. Szakrális szerzettsége révén az emberi élet kozmoszba illeszkedő modellje. Gazdasági és biológiai funkcióin túl fontos a lelki-spirituális funkció, ami által két ember egyezsége naponta a kozmoszba kapcsolódik be. A tradicionális világszemlélet rendjében elsődleges a lelki-spirituális létszint, annak fenntartása és továbbadása, mert a gazdasági és biológiai létszint is annak származéka. "A hitet kell tarcsuk. S templomba es, itthon es imátkozunk, kell imátkozzunk. A Jóisten akkor ad valamit, amit megegyünk, amibe fölöjtözzünk, amikor imátkozunk, kérjük a Jóistent. Akkor a Jóisten segétt, ha imátkozunk — a Jóistenben kell éljünk, mert ő teremtett, ő tartott meg. Most vagyunk, most nem vagyunk..." "Arra kérjük minden nap, hogy megőrözzön, arra kérjük, rendellje ki az Isten a mi eleségünköt minden nap..." "A Jóisten, ha ugy akar, megszáraszt, nem ad essőt..." "Imátkozom minden este, hogy tarcsd meg a marhocskáimat, állatocskáimat: kérem az Istent..."

5. Ünnepek

A moldvai csángó magyarság világában a valódi ünnep a szakrális ünnep. "Ünnep" szavunk etimológiája maga is erre a tartalomra utal. Eredetileg "id-nap" — ebből alakul hasonulással az innap, majd az innep, ünnep. (A csángók a nyelvfejlődés korábbi fázisában lévén még innapnak nevezik.) A szakrális ünnep: az égi hatalom és az emberi történelem találkozásának fordulópontjait eleveníti föl és teszi jelenvalóvá. Nem pusztán emlékezés, mert az égi hatalmat állandóan jelenvalónak éli meg a "homo religiosus" — és hite szerint a régmúlt idők hierophániáinak felidézése új és új hierophániákat generál (M. Eliade).

Az állami ünnep nem ünnep a fentebbi értelemben, hiszen az emberi történelem fordulópontjairól emlékezik meg, a földi hatalmat ünnepli — praktikusan szabadnapo(ka)t jelent. A szakrális ünnep funkciója, már a teológia terminusaiban átfogalmazva: hogy kiemelje az embert (a "homo religiosus"-t) hétköznapjaiból, és arra felhívja a figyelmét, hogy Isten jelen van az emberiség történelmében is: a közösség számára is megjelent. Tágabb horizontot nyit a hétköznapok perspektívájánál. Kitüntetett hierophániák avatódnak ünneppé.

Az ünnep szakrális idő—tér-ágyazatba helyezi a közösségi embert. Ez a szakrális idő és tér rendezett, de egészen másképpen rendezett, másképpen strukturált, mint a profán idő és tér. A szakrális ünnep funkciója szerint arrafelé hat az egyén életében, hogy a hétköznapi életben összekuszálódott, profanizálódott hierarchiákat a szakrális szerint rendezze, szakralizálja, ily módon átformálja a hétköznapi életeseményekre való reflexiókat is, legalábbis a módosítás irányába hasson. A profán hierarchiát a hatalom, a pénz, a presztízs elosztása határozza meg, és minden emberi társadalom profán hierarchiában él. A szakrális hierarchiát a katolicizmusban explicit értékhierarchia képviseli, ami néhány ponton nemcsak hogy más, de szemben is áll a profán hierarchiával. (Ezt a meghirdetett hierarchiát szemlélteti pl. a szeretet parancsa, a jézusi boldogságmondások stb. A profán hierarchiával szemben álló elv: "nem a vagyonban való bővelkedéstől függ az ember élete"...)

A vallási tanítóhivatal — itt a katolikus egyház — egyrészt explicit erkölcsi törvényeket deklarál (így pl. az abortusszal, a házasság felbonthatatlanságával kapcsolatos állásfoglalások), emellett vannak implicite erkölcsiséget hordozó tanításai (így a szeretet parancsa). Mérceként az egyéni, személyes lelkiismeretet hirdeti meg, erről az oldalról bizonyos erköl-

csi pluralitásnak ad helyt tagjai sorában (nem érinti ez az expliciten moralizált területeket).

A profán időt a szabadnapok és a munkanapok nem hierarchikusan strukturálják. A szakrális időt az ünnepek és a hétköznapok hierarchikusan strukturálják (Eliade). A moldvai csángó magyarság világában az ünnep "legkisebb egysége" a vasárnap. Igen erősen él közöttük a "hetedik nap megszentelésének" hagyománya. Az idő hierophániájának lehetne nevezni — a kitüntetett hierophániák között: Isten megjelenése az időben, Istené a hetedik nap. "Vasárnap nem dógoznak nálunkelé. Dógoznak ottagyann, ahol kell: a gyárba, az esztátnak (=az államnak) — ahol kell. De nem itthon. Itthon mi nem dógozunk semmit, csak ennyet: ételt csinálunk, málecskát főzünk, tisztaság kell örökkétig, de egyebet nem.Itt nálunkelé nem. A Jóisten adott hat napot. De a hetediken ájj meg helybe! S még indujj fel a Jóistenhez, mett ő es vagyon, nem csak magad vagy..."

Az ünnep legfeltűnőbb nagy köre a nagy egyházi ünnepeket foglalja magába: Karácsony, Újesztendő, Húsvét, Pünkösd és mindazokat a kevésbé nevezetes ünnepeket, amelyek az üdvtörténetnek kitüntetett napjai. A rendező elv: Isten test szerinti megjelenése a Földön — a teológiai terminológiával. A tér hierophániájának lehetne nevezni — a kitüntetett hierophániák között: Isten megjelenése az emberi térben. Ezek a nagy ünnepek a legkülönbözőbb népszokásokkal rakódtak körbe az idők folyamán (kórindálás, hejgetés, urálás, mátkázás stb.), ezáltal társadalmi eseménnyé avatva ezeket az ünnepeket. Gyermekek vagy férfiak csoportjai járják körbe a falu házait, és az aktuális ünnephez kapcsolódó "szentes énekeket" és mindenfajta jókívánságokat mondanak el énekben, zenével kísérve — a vendégfogadók pedig süteményekkel, borral kínálják az énekeseket. Az énekes műfajok: a már leginkább eltűnt (kultikus jellegű) drámai műfaj, a betlehemezés, a verses népénekek (a régi "magyaros" énekek közös, bár szűkkörű éneklésének szinte egyetlen lehetőségei ezek az alkalmak), végül énekben — de nem előrekész versek formájában — elmondott köszöntők, jókívánságok.

Az ünnepek harmadik nagy köre a szentek tiszteletéhez kötődik, amely leglátványosabban a búcsújárás máig is élénken élő hagyományában nyilvánul meg. A szentek ünnepeit a géniuszok hierophániájának lehetne nevezni — a kitüntetett hierophániák között: Isten megjelenése különleges egyéniségekben, géniuszokban. A búcsújárás szakralitás-adta jelentőségét kiegészíti társadalmi jelentősége. A családok számára alkalom arra, hogy a távolabbi falvakba elszármazott családtagokat meglátogassák. Mint társadalmi esemény, egész Csángóföldet átfogja, belső forgalmat hoz létre Moldovában, ezáltal

gondoskodik a falvak egymással való kapcsolattartásáról és kommunikációjáról. Sőt, régebben ez magában foglalta az Erdéllyel való kapcsolattartást is a székelység legnagyobb ünnepe: a csíksomlyói pünkösdi búcsú révén, amelyre a csángóság átzarándokolt Csíkba, átkeltek a hegyeken. Ma egyre szűkülő kis töredékük jár át évente Csíksomlyóra.

A búcsújárás célja — teológiai terminológiával élve — bűnbocsánat nyerése nyilvános vezekléssel (zarándoklás jelentése benne ez) és szentek közbenjárása által (a búcsúfalu, a célállomás jelentése benne ez). Ezek a búcsújárás szakrális alapjai.

Koreográfiája az őskeresztény istentiszteletek koreográfiájára emlékeztet, a 4-6. században. Az istentiszteletet ekkor csak ünnepek alkalmából rendezték, nem gyakrabban. Az ünnepet megelőző estén gyűltek össze a gyülekező-templomban (ecclesia colecta), együtt virrasztották át az éjszakát, zsoltárokat énekelve, imádkozva, majd másnap reggel ünnepélyesen, énekelve és imádkozva vonultak át a "stációtemplomba" — ez volt az aktuális ünnepre szentelt templom —, ahol magát az istentiszteletet tartották. (Mindez városnyi méretekben.) A stációtemplom megfelelője a középkori búcsúfalunak. A lényeg mindkettőnél: az ünnep szellemét hordozó hely, a szakrális időt jelző hely. Ezt keresik fel, ehhez vándorolnak. A középkori búcsúsok: saját falujukban gyülekeztek, időben az ünnep előtt indultak útnak (attól függően, hogy hány napi járásra volt a búcsúfalu), és akár egy hétig is zarándokoltak (éjszakánként az útbaeső falvakban meghálva) imádkozva, énekelve a búcsúfaluig. Odaérve az ünnepnap előestéjén: nagyobb ünnepeken az éjszakát énekelve, imádkozva virrasztották át, másnap pedig részt vettek az ünnepi istentiszteleten. Mindez egész vidéknyi méretekben — lélekszám és távolság vonatkozásában egyaránt.

A búcsúfalu kialakulása: amint az otthon, a lakóhely a házszentelés szertartásával égi védelemre tesz szert, úgy az egész falu mint egész, mint külön egység (közösség) a spirituális centrumon, a templomon keresztül élvez égi védelmet. Ezt egy, a szakrális naptárból, a szakrális időrendből választott ünnepen keresztül konkretizálják, amely ünnepre szentelik a templomot. A falu (város) fő templomának védőszentje jelentette a falu (város) védőszentjét: konkrét protektort. E konretizálás révén a környező vidék számára a hely a szakrális időrend világítótornyává avatódott. Amire szentelték a templomot — a "szent házat" ("id-ház") (=szent ház) — egyház (a templom régies neve) —, annak ünnepnapján lett búcsúhellyé a falu: a szakrális időiség, az idők szellemének (genius temporis) világítótornyaként. A

búcsújárás konkrét koreográfiájában ez azt jelenti, hogy a búcsúban részesülni szándékozók a környező vidékről odazarándokolnak erre a napra.

Máig is él az a szokás, hogy a búcsúfalu — szociális értelemben: fogadófalu — lakói az ünnepi istentisztelet után körbejárnak a templom előtti téren az összegyűlt sokaság között, hogy "búcsúsokat fogjanak": bármilyen távoli ismerőst vagy rokont — aki még nem ért el hozzájuk — meghívjanak és vendégül lássák ("adjanak istennébe" — ellenszolgáltatás nélkül). Ilyenkor együtt töltik a délutánt, "tanácsolgatnak" (=beszélgetnek), iszogatnak: tizenöten-húszan is összegyűlnek egy háznál. Ma már legfeljebb szombaton, a közelebbi falvakban vasárnap hajnalban indulnak búcsúra. Ha gyalog így elérhető, mennek gyalog, imádkozva, messzebbre vonattal vagy busszal jutnak el. Az ünnepnap előtti éjszaka átvirrasztásának eleme a kitüntetett ünnepeknél máig is él: így pl. a csíksomlyói pünkösdi búcsúnál.

Az ünnepek negyedik nagy körét életfordulós ünnepeknek lehetne nevezni. Az egyes személyek életállapotában beállt változásokhoz kötődnek. A societas, a közösség szempontjából olyan jellegű közösségi ünnepek, amelyek révén a közösség tudomásul veszi, jóváhagyja ezeket a változásokat. Az egyéni élet hierophániáinak lehetne nevezni ezeket — a kitüntetett hierophániák között: Isten megjelenése az egyén, az ember életében.

6. Szentségek és szentelmények

Az életfordulós ünnepek is szakralitásuk által megalapozottak: a katolikus hagyományban ezen életfordulókat a szentségek intézménye hitelesíti. Így az újszülöttet befogadó rítus a keresztelés, mely által a gyermeket a vallási közösség tagjává fogadja. Nagyjából a serdülőkor elején van az elsőáldozás ünnepe — ezzel a közösség arra érettnek minősíti, hogy a transzcendens valósággal közvetlenül személyesen is találkozzék. Az archaikus beavató--felnőtté-avató szertartás megfelelője e tradicionális társadalomban a bérmálás szentsége. A házasság szentsége két ember közös életét szentesíti — életre szólóan (alternatívája a papság). A "betegek kenete" azt jelenti, hogy kifelé tart az életből, és a halállal való találkozásra készíti fel.

Ezek az ünnepek elsősorban családi ünnepek, amelyek azonban a szakrális térben, a templomban indulnak: a tartalmi lényeg ott történik. (Kivéve a betegek kenetét, ezt a pap otthon adja fel a betegnek.) Az elsőáldozás és a bérmálás az, ami több család ünnepe párhuzamosan egyszerre: a felnövekvő

generációt felnőtt korának elérkeztéig (amit a bérmálás szentesít), "egy tömegben" kezelik, legalábbis ebből a szempontból.

A házasságkötés és a halál eseménye az, amelyek ezek közül az ünnepek közül népszokásokkal is körberakódtak (menyasszonybújtatás, menyasszony-siratás, a halott melletti siratózás stb.). Ennek egyik oka az lehet, hogy pszichikailag mindkét eseményben van megterhelő aspektus — egy vagy több ember számára — az elválás-, a tárgyvesztésélmény által. Ezeknek a szokásoknak bizonyos drámai elemei a tárgyvesztésélményből adódó feszültség feloldásának fontos pszichikai szükségletére válaszolnak. (Pl. házasságkötéskor a szülőktől való elválás élménye, családtag halálának feldolgozása: ezekre válaszol a menyasszonysiratás és a halottsiratás szokása, a halottat virrasztják is egy-egy napig a temetés előtt: van idő, hogy előjöjjön és feloldódjon minden feszültség. A halottvirrasztás közösségi esemény, mindenki odajárul elbúcsúzni — miközben a gyászolók sincsenek magukrahagyva.)

Szintén életfordulós jellegű a judaista hagyományokból a kereszténységbe átvett, már Moldvában is elveszett szokás, a "kiavatódás" szertartása. Az anyát szülés után negyven napig tisztátalannak tekintette a judaista hagyomány, nem jelenhetett meg nyilvános helyen ("ne mennyen ki a házbul súva (=sehova), se kútra vízétt..."). (Ezzel egyúttal arra is kényszerítette, hogy negyven napig minden idejét újszülött csecsemőjével töltse — ezzel a járulékos pszichikai funkcióval fontos mentális igényt kielégítve.) A társadalomba — a közösségbe — való visszalépését szentesítette a kiavatódás szertartása. ("Egy gyertyát gyútnak s a pap elővezet az ótárhoz, s imátkozik. Megszentel.") Az 50-70 évesek generációja idejében még gyakorolta az egyház ezt a rítust, külön. Ma a kereszteléssel együtt végzi el — de a keresztelés valójában elfedte ezt.

A szekularizáció nézőpontjából fontos az ünnepek rendjének változása. Az életfordulós ünnepek közé kezd bekerülni a születésnap megünneplése, elsősorban a tizenéves fiatalok között. "Mink azt nem tartottuk. Most tarcsák lányoknál, legényeknél, akkor összehívja a prétinnyait (=barátait), visznek valami dárokat (=ajándék) a lejánnak, akkor egy kicsit megtisztelik kik odamennek...". A születésnap ünneplésének terjedése az individualizáció előrehaladásának irányába mutat. Nem pusztán generációs különbség a gondolkodásmódban. Az ünneplés tárgya az egyén — az ünnepnek nincsen szakrális alapozottsága.

Egy régi hagyomány, melyet az 50-70 évesek generációja még gyakorolt, inkább arról tanúskodik, hogy a születés dátumát a névadás által kapcsolták be a szakrális idő ritmusába. "Mikor megszületik a gyermek, aszongyák az a

szent várja, hogy tedd a gyermeket az ő nevire..." Mint ahogy a ház, a lakóhely égi védelem alatt áll, és mint ahogy a falu mint egész a temploma által égi védelem alatt áll, úgy e régi gondolkodásban az egyes ember annak a szentnek az égi védelme alatt áll, amelyikről a nevét kapta. A névadás tehát a szakrálishoz kapcsolja konkrétan a neve által a gyermeket, a név pedig égi védelmet jelent. A nevét a bérmálás (a felnőtté avató szertartás) során újra megerősítik, tudatosítják benne, és a tudatosság pillanatától potenciálisan életpéldát is jelent a védőszent a felnőtté váló kereszténynek. Ennek a hagyománynak az lenne az eredménye, hogy születésnap és névnap kis eltéréssel egybeesne — ha a gyermek nevét a születési idő határozza meg. De régen ezt nem ünnepelték. A fontosabb információnak az számított, hogy "milyen csillagzat alatt született", illetve ennek a kultúrának a nyelvén:"kinek a csillaga alatt született". Az elterjedt nevek annak a tükrei, hogy a vidéken mely szentek kultusza él: Máriák, Annák, Margitok, Istvánok, Erzsébetek, Jánosok, Antalok, Mártonok, Verák, Péterek, Pálok, Gergelyek, Mihályok, Györgyök, Ferencek, Andrások, Terézek, Katalinok, Józsefek, erről tanúskodnak.

A "szentnek keresztelés" szokása elveszőfélben van. Elsősorban: a születés dátumának szakrális időkörnyezetéhez nem igazítják a névválasztást. Másodsorban a személy szerinti kultivált szentek neveit még adják a gyermekeknek, de gyakoriak a filmekből vett névválasztások (Gabriella, Michaéla, Angéla, Benonin, Edward). Ez jelzi a szekularizáció útját. Az egyház utána lép a szekularizációnak, és — ahogy tette ezt korábban is — kijelöli a szakralitás vonatkozásában "a jelentés nélküli" nevek mellé a védőszenteket, az égi patrónust. Ez azonban az efféle, más eredetű neveket viselők számára jobbára ki sem derül — a név szakrális funkciója elveszett számukra. A bérmálás az, ami mégis fenntartja az egyén mellé rendelt égi patrónus státusát. A szentségek jelentősége mindemellett igen nagy számukra és igen fontos az életükben. Fontos, de nem reflektálnak rá tudatosan: úgy fontos, mint a lélegzetvétel. A szentség fogalma például kevéssé különül el, kevéssé differenciálódott vallásosságuk egészében.

Más a helyzet a szentelményekkel. A szentelmények olyan tárgyak, amelyek különböző rituális gyakorlatok által a szakralitás hordozóivá lesznek, ezáltal a többi tárgyakhoz képest kitüntetettek. Ilyen pl. a húsvéti ételszentelés szertartása, ami ma már kiveszőfélben van. Vízkereszt ünnepén megszentelik a vizet, és abból mindenki visz haza. Több ünnephez is kötődik a virágszentelés rítusa: így Virágvasárnaphoz, Sarlósboldogasszonyhoz és Nagyboldogasszonyhoz. "Megfüstelik, — megszentelik a nagyboldogasszonyi

virágot: jó, hogy tüzet tégy belőlle, ha beteg a tehen, ha dörög az ég... S Virágvasárnap szentelik a pimpót (=barka), s az az életbe (= a telek a házzal) legyen felszúrva egész évenn..." A szentelményeknek, a szentelt tárgyaknak tudatosan fontos szerepet tulajdonítanak. Másként fontosak az életükben, mint a szentségek: tudatosan fontosak, biztonságot ad a szakralitást hordozó tárgyak között élniük.

A szekularizáció során úgy tűnik, a szentségek és szentelmények szerepe megváltozik. A szentelmények a "szent" tárgyszerű jelenlétének — jelentősége egyre inkább elvész a racionalizáció során: a tárgyak ismerete (a tehén betegségének, a viharnak ismerete) adja a biztonságot, nem a szakrálissal való kapcsolatteremtés. Az ismeretek által a "szentet" mint hatóerőt (de még nem mint alkotóerőt, l. pl. a deizmus vallását) az ember helyettesíti, ezáltal a tárgyi világból — mint hatóerő — kiküszöbölődik a "szent". A világ ezáltal profanizálódik. A szentségek szerepe azonban egyre nagyobb és tudatosabb lesz. A "szent" — mint hatóerő — per definitionem átkerül a tárgyi világból a tudati világba, így lesznek fontosak a szentségek. Láthatóvá válnak a rejtett alapok, fontosakká lesznek. Amíg a világ egésze eredetében és fenntartottságában egyaránt "szent", addig nincs szükség a "szent" pontos helyének megjelölésére. Amint a világ profanizálódni kezd, és a tárgyi világból eltűnnek a "szent",kitüntetett helyek: szükségessé válik definiálni a "szent" alapvető helyét, definiálni objektivációit. A katolikus egyház történelme során így definiálódnak fokozatosan szentségekként olyan rituális események, amelyek az ember életét végigkísérik.

KÖNCZEI GYÖRGY

KÉT PARADIGMAÉRTÉKŰ KEZDEMÉNYEZÉS

A vallási felekezetek lelki egészséget gondozó és rehabilitációs tevékenysége Magyarországon

A deviancia terjedése és a legkülönfélébb okoknál fogva szerencsétlenné vált, zsákutcába szorult, peremhelyzetben élő emberek számának rohamos növekedése, sorsuk tragikusra fordulása a mai magyar társadalom minden bizonnyal legégetőbb gondja, melyre az egyelőre semmiféle hathatós gyógyírral, megoldással nem rendelkezik. A helyzetet súlyosbítja, hogy a szakemberek és a probléma iránt érzékeny közvélemény megítélése szerint "nincs kiépült közösségi háló, amely felfogná a rászorulót" (Könczei 1987. 127. ol). Most elvégzett munkánk* tanulsága ezzel szemben az, hogy létezik ilyen háló, melynek laza szövedékét egy nagyobb tanulmányban igyekeztünk megrajzolni. Érdemesnek tűnik ebből most két jellemző és a kutatás vezetői által paradigmaértékűnek megismert kezdeményezésről hírt adni.

1. A Magyarországi Baptista Egyház tevékenysége

A sokéves tűrés, tiltás, el nem ismertség után még a koalíciós időszakban váltak legálissá azok a kis egyházi közösségek, melyeket korábban szek-

*A kutatás 1986-ban indult Tomcsányi Teodóra és Kamarás István vezetésével "A társadalompolitika tudományos megalapozása, a társadalom szerkezete és tudati folyamatainak kutatása" "A társadalmi beilleszkedési zavarok kutatása" elnevezésű főirány "A beilleszkedési zavarok intézményes és társadalmi megelőzési, ellátási formáinak fejlesztése, modellkísérletek" alirányon belül.

Összefoglaló tanulmányunk megírásához forrásként használtuk Boglárinè Mailáth Edina, Dombi Gábor, Erdős Eszter, Havasi János, Kamarás István, Könczei György, Németh Dávid, Orián Géza, Szabó János, Tomcsányi Teodóra és Tóth Béla a kutatás számára készített tanulmányait és Darányi Marianna, Tomcsányi Teodóra, illetve Kály-Kullay Károly interjúit. Sok segítséget jelentett — számos személyes beszélgetés és terepkutatás mellett — a felekezetek mindennapi életéről híradással szolgáló hetilapok és folyóiratok tanulmányozása is (pl. Diakonia, Evangélikus Élet, Reformátusok Lapja, Új Élet, Új Ember, Vigilia). Ennek egy részlete az itt közölt dolgozat; melynek végére 1988 decemberében tettünk pontot.

táknak neveztek. A címke a "más úton járók, külön úton járók" megkülönböztetésével és pejoratív hangzásával adta tudtára a jámbor tájékozódni vágyónak, hogy valami gyanús dologról van itt szó, ahol az óvatosság semmiképp nem fölösleges. A manipulált mindennapi gondolkodás mellett a szakirodalom egy része is "külföldről behurcolt betegségnek", esetleges vagy szomorú eseménynek (Szigeti 1976, 239. o.) tüntette föl e mozgalmat. Ellentétben áll ezzel a képpel a szabadegyházi közösségeknek élénk, az összetartozáson alapuló színes belső élete és erős kohéziója.

A szekta kifejezéssel az a probléma, hogy eredeti jelentése révén a másságot hangsúlyozza. Helyette a mai szóhasználat és ez a dolgozat is kisegyházakról, felekezetekről vagy kis felekezetekről, állami támogatást, hozzájárulást el nem fogadó, és ezért szabadegyházakról* beszél.

Ebben a munkában csak az általunk leginkább kifejlettnek és tipikusnak megismert egyházi, felekezeti szociális és mentálhigiénés munkáról ejtünk szót. Bár részletesen nem foglalkozunk vele, mégis említést érdemel a hozzávetőleg 2500 tagot számláló, felnőttkeresztséget valló Magyarországi Szabadkeresztyén Testvérgyülekezet és a szintén protestáns Isten Egyháza tevékenysége. A Szabadkeresztyén Testvérgyülekezet kirándulásai, a különböző táborok szervezése során igyekszenek nemcsak az ember testével, vagy csak lelkével, hanem az egész emberrel, az egész személyiséggel foglalkozni. Ugyanez jellemzi a fiatal házasoknak, gyermekáldásra készülőknek szervezett különféle alkalmakat is. Összejöveteleiken a férfi—nő-viszony legkülönfélébb problémáit, a gyermeknevelés gondjait egyaránt nyíltan igyekeznek megbeszélni.

Rendszeres kapcsolatuk van a Marczibányi téri mozgássérültekkel, sokakat segítenek kijutni az intézményből kirándulásra, hétvégére. A közelmúltban szereztek egy elektromos kerekesszéket egy súlyos mozgássérült kislánynak, aki csak ennek segítségével tud közlekedni.

Az 1900-as évek elején Magyarországon meghonosodott Isten Egyházának lélekszáma különféle okok folytán 150-re zsugorodott napjainkra. Az egyház

*Dr. Kónya István professzor, a filozófiai tudomány doktora, a Kossuth Lajos Tudományegyetem intézetvezető egyetemi tanára Fodor József könyvéhez írott Előszóban azt hozza fel a "szabadegyházak" kifejezés ellen (6. o.), hogy "azt sugallja, mintha a többi egyház nem lenne szabad". Való igaz, a kifejezéssel van probléma. Nem is az, hogy nyelvileg a "látóideg", "ivóvíz", vagy "szabadkőműves" szavakkal lenne rokon, hiszen az előtag nem folyamatos melléknévi igenév és az utótag is megőrizte eredeti jelentését. A probléma a "szabadegyházak" kifejezéssel és az imént aláhúzott hozzáfűzéssel inkább t a r t a l m i. Az, hogy "együtt azt sugallhatják", mintha minden egyház szabad lenne. Tehát — A Magyar Nyelv Értelmező Szótárában írt egyik jelentés szerint — állami beavatkozástól, megkötöttségtől, tilalomtól mentes, hatósági irányítástól független.

ennek ellenére — saját tagjainak lelkigondozása mellett — tud energiát fordítani a leninvárosi cigány lakosság pasztorációjára. A gyülekezet vonzáskörébe tartozó cigány embereknek saját iskolázottságuknak megfelelő bibliaórákat tartanak rendszeresen.

Magyarországon 1874-ben előbb volt baptista vasárnapi iskola, mint baptista gyülekezet. Ebből a tulajdonképpen — mai szóval — kallódó fiatalokkal, gyermekekkel foglalkozó intézményből nőtt ki a baptista gyülekezet. Mai taglétszámuk 11.000 fő körül mozog. A hazai kékkeresztes mozgalom egyik kezdeményezői éppen ők voltak a századelőn. Ez azt jelentette, hogy a baptistáknál minden hónap egyik vasárnapja kékkeresztes vasárnap volt, amikor orvosok vagy különféle külföldről érkezett vendégek népszerűsítő előadásokat tartottak a gyülekezet tagjainak az alkoholizmus ember- és egészségromboló hatásáról.

Az egyház a huszadik század első két évtizedében két aggmenházat és az első világháborút követően egy árvaházat létesített. Az aggmenházak megmaradtak, ezekben ma 120 idős ember él. Egyik gyülekezetük Anna-kört és Tábita kört tart fenn. Az elsőnek fiatal édesanyák a tagjai, akik havi egy alkalommal összejönnek és megbeszélik egymással életük és a gyermeknevelés aktuális gondjait, tanácsokat adnak egymásnak és kölcsönösen segítik a másikat, például új munkahely találásában. A Tábita-körben a gyülekezet idősebb asszonyai tevékenykednek, szintén önsegítő, egymást segítő jelleggel. (A Tábita-kör tagjai más gyülekezeteknél hetente is találkoznak.)

A budafoki baptista gyülekezetnek a kallódó fiatalok körében végzett munkája az, melyet — egy másik, a következő fejezetben leírandó önelvű kezdeményezés mellett — kutatásunk során paradigmaértékűnek ismertünk meg. Ilyen irányú munkájuk kezdeményei 1972-re nyúlnak vissza, amikor egyik tagjuk fiatal barátja egy narkós galeribe keveredett. Komolyabb szervezett munkát 1980 táján kezdtek végezni. Az első idők nehézségeit jól jellemzi az a szállóigévé vált mondás, mely a mentő közösség feleség-tagjainak szájából hangzott el a narkósok megjelenésekor: "Vagy mi, vagy ezek!" Végül életük vezérfonalává vált az a felismerés, hogy a társadalom peremére szorult embereken bármilyen nagy nehézségek árán is segíteni kell. Az 1984 óta már közelítően a mai szervezeti formában működő közösség magja 25 főt számlál, mögöttük pedig egy tágasabb, 40 családot felölelő gyülekezeti közösség áll. Mivel jogi személy státussal nem rendelkeztek, 1984-ben csatlakoztak a LARES Humán Szolgáltató Kisszövetkezethez. Az igazán gyümölcsöző munkát azonban 1987-től végzik, amióta lehetőségük nyílt a MENEDÉK-Alapítvány létrehívására. Mai tevékenységük öt jól körülhatárolható körben zajlik: a

klubban, a Menedék otthonban, a Védett otthonban, a börtönlátogatások során és elhagyott gyermekeknek családokba fogadása terén. Klubfoglalkozásokat hetente egyszer tartanak, helyhiány miatt. (A gyülekezet épületének helyiségei más programok miatt általában foglaltak.) 40-50 fiatal is összegyűlik ilyenkor: beszélgetnek, játszanak, kiscsoportos foglalkozásokon vesznek részt, videóznak. A központi téma ugyan rendszerint egy bibliai történet, de ez senki számára nem kötelező, s ennek félórányi időtartama alatt bárki ki- és bejárhat. Ezután terített asztal várja az ide szívesen járó kallódó, narkós, alkoholista fiatalokat (többnyire szerény: tea, zsíroskenyér). Ha valaki ebbe a klubközösségbe bekerül, csak azután derül ki, hogy személy szerint neki mire van szüksége. Barátságok szövődnek, sőt, családokat is alapítottak már itteni ismeretségek nyomán. Mivel a kallódó fiataloknak nem volt hol lakniuk, a gyülekezet egy házat vásárolt — ez a Menedék otthon —, ahol eddig már 30-40 ember lakott. Legtöbben megmaradnak, de néhányan elmentek közülük (többen vissza is tértek). Eddigi munkájuk eredményét sok gyógyulás, stabil házasságok alapítása jelzi. Bodrogon egy romos kastélyt vásároltak, három éve épül itt a Védett otthon sátortáborban élő önkéntes munkások részvételével. A közös munka és a közös szórakozás összekovácsolja az embereket. A kastélyba olyan családokat kívánnak költöztetni, akik — 4-5 család —, akár 5-6 állami gondozott gyermeket is befogadnak népes családjukba. Ezért nagyméretű lakásokat képeztek ki itt. Egy család már be is költözött. Az építésre anyagi vagy természetbeni támogatást több intézmény adott már, így például a Bonyhádi Cipőgyár és a KEMIKÁL budapesti gyára.

A börtönlátogatást annak az évek során összesen öt fiatalnak a sorsa tette szükségessé, akik kiléptek a gyülekezeti klubból és rövidesen a börtönből írtak levelet. Később azután, amikor ők benti társaiknak elmondták, hogy kik azok, akikkel kapcsolatban állnak, a bentiek közül is többen küldtek meghívólevelet — csak így lehet a börtönbe bemenni —, hogy legalább valaki látogassa őket is. Vannak köztük olyanok, akik szabadulásuk után elkezdik keresni életük változását.

Az említett ötödik kezdeményezés pedig elhagyott, állami gondozott gyermekeknek családba fogadása: nevelőszülőkként, örökbefogadóként.

Legújabb kezdeményezésüket egy független nemzetközi keresztény missziós szervezettel karöltve indították, amely több országban tart fenn a világban táborokat. Engedélyt kaptak itthon erre a munkára, a területet most szerzik meg hozzá. Fontos megjegyezni, hogy az említett MENEDÉK-Alapítvány lefektetett alapelvei között olyan rehabilitációs — drogosokra, alkoholbetegekre vonatkozó — elvek és elképzelések szerepelnek, melyek a rehabilitáció elmé-

letében és gyakorlatában világszínvonalú eredményeket testesítenek meg.

2. "Hit és fény"

Van minden társadalomnak egy jelentősen növekvő számú rétege: általában többszörösen hátrányos helyzetűek, számkivetettek, védtelenek és önvédelemre csak a maguk módján, tehát alig képesek — az értelmi fogyatékosok, akiket gyakran más fogyatékosság is sújt. Akár Down-kórosok, akár más problémájuk van, a társadalom peremén élnek, többségük intézetek falai közé zárva, elszigetelten, ugyanakkor stigmatizálva, megjelölve egyszer s mindenkorra. Az ő életük emberibbé fordítása érdekében kezdett gondolkozni és munkálkodni egy kanadai francia pedagógus, Jean Vanier a hatvanas években. Bárka (L'Arche) közösségei 1964-ben indultak Franciaországból. Húsz év alatt minden kontinensen gyökeret vertek, 1983-ra 16 országban 65 ilyen közösség alakult és működött. A Bárkában együtt élnek és egy fedél alatt dolgoznak fogyatékos emberek és barátaik. A mindennapi élet örömei és bosszúságai mellett változatos a munka is, amit végeznek. Ezerféle ötletük és termékük van. Amit elkészítenek, azután szabadon értékesítik. Több helyen — mindig mások — egy kis busszal árusítani járnak a környékre (Vanier 1974, 1982). Egy másik kezdeményezés, az úgynevezett Hit és fény, találkozó közösségek szervezése 1971-ben kezdődött. Itt a cél: összehozni, közösségbe vonni értelmi fogyatékos embereket, családjukat és másokat — főleg fiatalokat — elfogadó emberi kapcsolatok, összetartozó emberi csoportosulás, közösség teremtése céljából. Tagjaik általában egyharmadrészt fogyatékosok, egyharmadrészt szülők és egyharmadrészt pedig barátok.

Mindkét formán belül elfogadják, hogy a fogyatékos, sőt értelmi fogyatékos emberben is található valami fontos: az, hogy személy. Megfordítjuk a bevett, mindennapi logikát. Így kiderül, hogy ő is adhat valamit a társadalomnak, a közösségnek, a másiknak, s hogy van benne képesség a szellemi és emberi fejlődésre. A Bárka és a Hit és fény közösségek szemléleti, elméleti megalapozását elvégző Vanier és munkatársai tevékenysége révén ezek szerte a világon, így részben Magyarországon is valóra váltak már. A vezérgondolatok közé tartozik, hogy az értelmi fogyatékos embereket nem kell a társadalomból kizárni, elszigetelni, hanem egy önálló kultúrát kell teremteni számukra. Ez a társadalom kultúrája mellett az otthon kultúrája. Az elsőt a siker, a kemény munka, a pénzcsinálás, a jobb szakmai és karrierlehetőségekért városból városba vándorlás, a divat, a fényes időtöltések jellemzik.

Létezik, illetve megteremthető, tehát a meglevő kezdeményekből kinövesztható egy másik kultúra is, az utóbbi. Az otthon kultúráját a közös öröm, az ünnep és az ünneplések, a játék, a vidámság, a derű, a béke és a barátok által végzett közös munka alkotja. A megvalósult elvek között fontos szerepet játszik a "kicsi a szép" (small is beautiful) és az összetartozó emberek közötti önsegély is. Az egész mozgalom indulása szerint katolikus, lényege szerint keresztény, így ökumenikus, de minden odavágyót elfogadó.

Magyarországon a Hit és fény találkozó közösségek kis hálózata kezd lassan kialakulni. Budapesten 1987-ben 4 kör volt, vidéken pedig egy. A közösségek értelmi fogyatékos tagjai zömükben gyermekek és középsúlyosak, de idősebbek — 18 év körüliek is vannak közöttük. Kéthetente találkoznak, s akkor fél-egy napot együtt töltenek. Találkozásaik helye gyakorta más: a szülőknél, templomokban vagy kiránduláson, vidéken töltik együtt az időt. A fiatalok körönként, kisközösségenként tartoznak össze. A "kicsi a szép" szellemében komolyan ügyelnek arra, hogy kilenc főnél többen lehetőleg ne alkossanak kört, annál is inkább, hiszen hozzájuk kb. ugyanennyi segítő is tartozik. Az egész szellem katolikus, jobban mondva keresztény. Református szülők is tartoznak egy-egy közösséghez, s jól érzik benne magukat. Részvételükkel a közösségben, gyermekük életének is inkább részévé válnak. Olyan nemhívő házaspár is van, akik szívesen viszik már fölcseperedett, 18 éves gyermeküket az összejövetelekre. Bizonyos eseményektől (mise, közös ima) tapintatosan távolmaradnak ugyan, de nagy örömet jelent nekik, hogy gyermekük, aki eddigi élete során még sehol sem érezte igazán jól magát, sehová sem tudott beilleszkedni, ide boldogan jön.

Egy évben általában 3 közösségi misén vesznek részt. Papot nem mindig könnyű találni, hiszen nem mindenki veszi jó néven, ha a közösség néhány tagja lemarad a válaszadásban, vagy esetleg nem viselkedik olyan összeszedetten, mint a nem értelmi fogyatékos templomjárók. Az emberhez közeli, kicsi, közösségi, játékos liturgiának (eredeti jelentése: a nép cselekvése!) alapozó szerep jut életükben.

15 évre megkapták egy vidéki, üresen álló plébánia épületét a helyi ordináriustól felújítás és karbantartás fejében. Mindez mérhetetlen függetlenséget és biztonságot ad: senki nem szól bele az életükbe, nem ad "jól megfontolt szakmai tanácsot", nem kritizál. Semminemű, csupán jószándéktól vezérelt, de szakmailag dilettáns főhatóság nem avatkozhat bele mindennapjaik menetébe. Ők maguk sem zavarnak senkit az átlagostól elütő, a megszokottól eltérő szokásaikkal. Ezt az "üdülőházat" sok önkéntes: szívesen segédkező ismerős és ismeretlen emberek, szülők és egyetemisták, iparosok és

tanulók barátságból helyrehozták, átépítették, s így egy ideje már lakható. Hosszú évek kemény, áldozatos munkája ("dicsőség kétes, fizetség semmi") eredményeként nyaranta 4x2 hetes turnusokban együtt élnek itt a fogyatékos fiatalok a hozzájuk tartozó szakemberekkel és néhány szülővel, nagymamával: 4 gyógypedagógus, 3-4 pedagógus, 1 orvos, 2 ápolónő, 1 pszichológus.

A hazai találkozó közösségek életének a problémák megosztása éppúgy része, mint az örömökben való osztozás. Itt is és a közös ünneplésben, játékban is a "mindig mindent együtt" elvét érvényesítik. Gyakran barkácsolnak és ajándékokat készítenek egymásnak. Egy-egy téma mélyebb megbeszélésekor néha el is játszanak, dramatizálnak egy szituációt, esetleg más szemléltetést alkalmaznak. A hangulat általában vidám, nyugodt. A közös asztal intézményét is fontosnak tartják, ki-ki süteményt süt, ennivalót készít vagy teát: egyszóval vendégül látja a közösség tagjait. Természetesen cél a meglevő képességek alapulvételével, egyénenként különböző formában és módon, azok bármily kismértékű fejlesztése is. A szülők örülnek gyermekük fejlődésének és az elsajátított tapasztalatok alapján a különféle játékokat ők is folytatják vele. Az egymástól távolkerültek között levélváltások útján marad élő a barátság. Az intézetekbe be- vagy visszakerülőkkel is levelezés, gyakori látogatások, a nyári vagy szünidei üdültetés segít a kapcsolatok megőrzésében, a hospitalizáció káros hatásainak tompításában. Az intézetekből kijövőket ismerősök, önkéntesek gépkocsija hozza-viszi. E közösségek fogyatékos tagjait zömmel foglalkoztató iskolát végeztek. Kisegítő iskolai végzettségűek lényegesen kevesebben vannak közöttük. (A kisegítő iskolából kikerülők a tanulás befejezése után zömmel szociális foglalkoztatókban, védőmunkahelyeken tudnak munkát vállalni. Közösségük leggyakrabban egyáltalán nincsen, sokszor az alacsonyabb szintű foglalkoztató iskolát végzetteknél is kiszolgáltatottabbak, veszélyeztetettebbek.)

A nyári üdültetésért pénzt csak élelemre és rezsire fogadnak el. A legnehezebb körülmények között élő családok -- alkoholista szülők stb. — esetében alkalmanként egyáltalán nem kérnek hozzájárulást, hiszen tapasztalatból tudják, hogy nem fizetnék ki, de azzal is tisztában vannak, hogy az ilyen családban élő értelmi fogyatékos gyermekeknek mennyire igényük a közösségben töltött idő. S ha ingyen, "könyöradományként" nem engednék el gyermekeiket a táborozásra, akkor egy névleges összegért, 1-200 forintért viszik el őket a kéthetes nyaralásra. Olyan is előfordult, hogy egy nagymama két unokájával, különösen veszélyeztetett fogyatékos gyermekekkel 3 teljes nyári hónapot a közösséggel töltött. A nevelői, gondozói munka gyakran igen nehéz. Nemcsak a gyermekek miatt. Sokszor a szülő sem jó partner. Előfordul,

hogy gyermeke fogyatékossága folytán ő is fogyatékossá válik: izolálódik, nem tart kapcsolatot senkivel.

Nemrégiben az egyik találkozóközösségnek egy vidéki házat ajánlottak fel ajándékba. Hogy elfogadhassák, "valakivé", jogi személlyé kellett volna válniuk. Hónapokon keresztül folyt a vita, a tanakodás: mivé legyenek? Legyenek polgári jogi társaság? Egyesület? Alapítvány vagy kisszövetkezet? Az egyik forma túl szűk volt, a másik túl tág, a harmadikban túl magas adót vetettek volna ki rájuk a nemlétező gazdasági tevékenységért. Minden esetben más, nem rájuk szabott gazdasági, jogi szabályozás lett volna érvényes rájuk. A vívódások során hangzott el egy megállapítás, amely a hatóságokkal, a mindenki fölött ottlevő "felsőbb szervekkel" tartott kapcsolatot illusztrálja: "Persze, tudom, hogy ha valaki ma Magyarországon valamit nagyon el akar intézni, azt el tudja intézni. Csak az nem megy a fejembe, hogy miért kell százszoros energiákat befektetni olyan sokszor egy apró, formális, de szükséges aláírás megszerzéséért." Egy gyermekpszichológus, az egyik találkozóközösség vezetője vélekedett így.

Végül -- több okból, de főként emiatt -- nem fogadták el a házat. Végül maradtak,akik voltak, tehát államilag, jogilag, hatóságilag senkik. Az értelmi fogyatékos fiatalok számára egy óvó kultúra, egy világ.

IRODALOM

Fodor József (é.n., 198?): Vallási kisközösségek Magyarországon. Magyar Média kiadás, hn. (Budapest?)

Könczei György, 1987: A nem-orvosi rehabilitáció elméletéhez. A rehabilitáció néhány sarkkérdése Magyarországon 1968-1986. Szövetkezeti Kutató Intézet, Közlemények 200, Budapest.

Szigeti Jenő, 1976: "A közös keresztyén tradíció szektás elszíneződései". In: Szigeti Jenő, 1981:"És emlékezzél meg az útról...". Tanulmányok a Magyarországi Szabadegyházak történetéből. Szabadegyházak Tanácsa, Budapest, 235-281. o.

Vanier, Jean 1974: "The Creation of Community - The Experience of L'Arche". In: Wolfensberger, W. - Vanier, J., 1974: Growing Together. Daybreak Publications, Ontario, Canada 7-36. o.

Vanier, Jean, 1982 (szerk.): The Challenge of L'Arche. Darton, Longman and Todd, London, UK.

ANDRÁS IMRE

A MAGYAR EGYHÁZSZOCIOLÓGIAI INTÉZET

(Ungarisches Kirchensoziologisches Institut, UKI)

1957 nyarán az ICARES néven ismert Nemzetközi Egyházszociológiai Intézet holland világi igazgatója és Morel Gyula, SJ, megállapodtak abban, hogy a nagynevű intézet magyar részleget állít fel Genfben, mely rögtön megkezdi a munkát: kezdi gyűjteni a magyarországi, illetve az ország határain kívül élő magyar hívek vallási helyzetére vonatkozó kiadványokat, újságcikkeket, beszámolókat, hogy később az Intézet megalapozott segítséget nyújthasson mindazoknak, akik a magyarság egyházi és vallási életének ápolásán fáradoznak vagy iránta érdeklődnek.

P. Morel munkájának célját a következőkben látta: tájékoztató anyagot előkészíteni a magyar egyházi élet újjáépítésének minél gyümölcsözőbb végrehajtásához. Erre az alapgondolatra építette az Intézet programját figyelembe véve, hogy a) a magyar egyházban az újjáépítésnek előreláthatóan nehéz körülmények között kell megindulnia, sok területen teljesen elölről, a nulla ponton kell majd kezdeni a munkát. Ennek előnye az újraátgondolás és az újjárendezés lehetősége, ez azonban messze kiható, felelősségteljes feladatot is jelent. Eredményesen újjárendezni csak a múlt alapos elemzése után lehet. b) Az újjáépítést bonyolult és kényes feladattá fogják tenni anyagi és szellemi téren egyaránt az egyházüldözés kihatásai. Felismert problémákkal azonban könnyebb lesz megbirkózni. c) Az újjáépítés kezdetén a lelkipásztorok száma jelentékenyen kisebb lesz, mint az elnyomatás előtt volt, sőt később is csökkenni fog. A magyar egyházi élet jövendőbeli vezetőinek és apostolainak tudományosan megalapozott útmutatásokra lesz szüksége, hogy a sok szempontból megrokkant egyházi életet a felesleges kísérletezéstől, erővesztegetéstől, meddő vitáktól megóvhassák.

A hazai egyházi élet feltérképezésére a kutatómunka három irányba indult el: 1. Az elnyomatás előtti egyházi élet elemzése, a második világháborúig tartó, az egyház számára virágzó korszakban; valamint a háború utáni idő 1947/48-cal bezárólag, amikor megvolt még a vallásszabadság, de már az

egyház gyengítésére irányuló törekvések is jelentkeztek; 2. Az elnyomatás korának (50-es évek) dokumentálása és értékelése; 3. Mindebből következtetések levonása az újjáépítés várható előfeltételeit és lehetőségei illetően. - A feldolgozás alapjául főleg egyházi statisztikák, egyháztörténelmi tanulmányok, vallásgyakorlatra vonatkozó és szociológiai felmérések, kulturális-irodalmi megnyilvánulások, valláslélektani kutatások szolgáltak.

Már a kezdetben megindult a munka az Intézet másik kutatási területén, a határokon kívül élő magyarság vallási helyzetének felmérésében is. Az első ilyen jellegű kutatás egy kérdőíves felmérés volt az Ausztriában tartózkodó 1956-os menekültek emberi és lelkipásztori helyzetéről.

Szerepelt a kezdeti célkitűzések között az is, hogy az Intézet a magyar vallási és egyházi élet kérdéseiben járatos szakembereket képezzen ki, akik ismereteik, az összegyűjtött adatok és kidolgozott elképzelések birtokában hatékony erőként állhatnak a magyar vallási megújulás szolgálatába.

1958-ban az említett nemzetközi központ tagintézetei önállósultak. A magyar tagozat az osztrák testvérintézet (Institut für Kirchliche Sozialforschung) segítségével lelt új otthonra, majd 1972-ben a mostani — előreláthatólag végleges — helyére, Bécs 14. kerületében, ahol a Külföldi Magyar SJ-Provincia a Linezrstr. 263 szám alatt megvett az Intézet számára egy három szobás magánlakást. 1958 májusában létrejött az Intézet nevével azonos nevű államilag bejegyzett osztrák egyesület, melynek elnökségét László István eisenstadti püspök vállalta.

Jelentős előrelépést jelentett az Intézet kibontatkozásában a külföldi Magyar Provincia döntése, mely 1961 júliusától P. András Imrét, aki már 1960-ban bekapcsolódott az Intézet munkájába, állandó munkatársként az Intézet számára szabaddá tette, valamint az, hogy a Provincia az Intézet tevékenységét a magyar egyház javára vállalt saját munkájának ismerte el.

Az Intézet továbbfejlesztése és anyagi hátterének biztosítása érdekében P. Morel 1962 őszén lelkészi állást vállalt a müncheni magyar pasztorációban, de egyúttal önálló egyesületi státussal rendelkező kutatóhelyet is létesített az akkor alakuló müncheni Magyar Intézet keretében, továbbra is szorosan együttműködve a bécsi Intézettel. A bécsi Intézet vezetője P. András lett. P. Morelnek sikerült Németországban az Intézet számára átmenetileg jelentős anyagi támogatást szereni. Az Intézet nemzetközi elismerését jelentette a "FERES"-be — (Fédération Internationale des Instituts de Recherches Sociales et Socio-religieuses) —, a vallásszociológiai intézetek nemzetközi szövetségébe rendes tagként való egyhangú felvétele 1965. július 4-én a barcelonai általános közgyűlésen.

1967. év elején P. Morel az innsbrucki "Leopold Franzens" egyetem jogi fakultásán megbízott előadóként átvette a szociológiai tanár munkakörét. Egyidejűleg elkészítette habilitációs értekezését, melyet a teológiai fakultáson nyújtott be. 1967. év őszétől az Intézet Bécsben állandó alkalmazott munkatársat kapott Ujváry Julianna S.J.C. okl. közgazda személyében, akit — nyugalomba vonulása után — 1986. január 1-jén Kelemen Piroska matematika tanárnő követett. Jahn (Brandenstein) Mária 1962 óta állandó munkatársa az Intézetnek. A felsorolt állandó munkatársakon kívül mint szerzők vagy aktív munkatársak mások is részt vettek a kiadványok létrejöttében. P. Morel oktatói tevékenysége az innsbrucki egyetemen az Intézet számára anyagi biztosítékot is jelentett: a külföldi Magyar Provincia engedélyezte, hogy P. Morel tanári fizetéséből az UKI-t támogassa. Anyagi téren további könnyebbséget hozott 1972-től kezdve az osztrák és a német Püspöki Kartól kapott évi szubvenció.

Működésének első tíz éve alatt az Intézet szilárd, jól működő intézménnyé fejlődött, megalapozott munkaprogrammal, széles körű, rendezett dokumentációs anyaggal, a Magyarországra vonatkozó szociológiai kutatások ismeretével és hasznos nemzetközi kapcsolatokkal. Feladatát fennállásának 10 éves évfordulója alkalmával így fogalmazta újra: Az Intézetnek a magyar egyházra vonatkozó alapvető társadalmi kutatásokkal kell foglalkozni, felhasználva a korszerű egyházszociológiai vizsgálati módszereket is. Az eredményeket nyilvánosságra hozza, széles körű információs munkát fejtve ki. A nagyobb nyilvánosságra való törekvést az okolta meg, hogy Magyarországon az egyház hosszú idő óta nem vizsgálhatta tudományos módszerekkel a saját helyzetét, viszont a Magyar Tudományos Akadémia keretében egy kutatócsoport 1963 óta széles körű kutatásokat folytatott az ateizmus terjesztése feltételeinek kidolgozására.

Az Intézet kezdettől fogva következetesen törekedett arra, hogy — egyéb forrás híján — maga teremtse meg a munkáját lehetővé tevő dokumentációs gyűjteményt. Ez az időigényes munka ma is változatlanul folyik s biztosítja, hogy a kutatómunka a felgyorsult események ellenére is valósághű maradhasson. A dokumentációs állomány helyzete a három évtizedes felépítése után így jellemezhető:

Értékes része a könyvtárnak a hivatalos magyar statisztikai kiadványok mintegy 170 kötetből álló gyűjteménye. Egy sor nehezen hozzáférhető könyv, hiányzó folyóirat, újságpéldány és egyéb dokumentum mikrofilmre véve áll a rendelkezésre (összesen kb. 3.500 mikrofilm). A folyóirat- és újságállomány jelenleg összesen 85 cím alatt mintegy 1000, legnagyobbrészt teljes évfo-

lyamot ölel fel, köztük szerepel az egykor vezető szerepet betöltő "Magyar Kultúra", melynek valamennyi évfolyamát (1913-1944) 1965-ben, egy alkalmi vétel útján sikerült hivatalosan megszerezni. A könyvtár több mint 4000 kötetből áll — főképp magyar és német nyelven. Gazdag gyűjteménye van a szakterületére vonatkozó tanulmányokból. A térkép-részleg kb. 60 egységet őriz.

A fennállása alatt megjelentetett kiadványokból kitűnik, hogy az Intézet lényegében követte a kezdetben felállított irányelveket. A kiadványok három csoportba sorolhatók: 1. UKI-Berichte néven jelent meg a nagyobb kutatások, átfogó tanulmányok, az Intézet segítségével készített egyetemi disszertációk anyaga, eleinte német, 1969 óta német és részben UKI-Reports címmel angol nyelven. 2. Folyóirat, illetve újságcikk formájában az UKI eddig 137 kiadványt jelentetett meg, elsősorban magyar és német nyelven, de szerepel a cikkek között francia, angol, holland, spanyol és olasz nyelvű is. 3. 1976 óta az Intézet német, angol és magyar nyelven UKI Pressedienst, illetve HIS Press-Service és UKI Sajtótájékoztató címen időszaki sajtótájékoztatót ad ki, mely az időszerű magyar egyházi események hátterét és jelentőségét mutatja be. Ebből az aktuális jellege miatt élénk visszhangot keltő kiadványból eddig 37 német és ugyanannyi angol és magyar szám jelent meg. Az évkönyv jellegű UKI-Berichte/UKI-Reports kötetekből külön megemlítendő öt disszertáció, melyeket a szerzők a bécsi, az innsbrucki, illetve a müncheni egyetemen nyújtottak be a doktori fokozat elnyeréséhez, továbbá az 1969-ben megjelent magyar egyházi kézikönyv "Bilanz des ungarischen Katholizismus" — Kirche und Gesellschaft in Dokumenten, Zahlen und Analysen (A magyar katolicizmus mérlege — Egyház és társadalom dokumentumokban, számok és elemzések), mely már 15 évvel az értékes, de sajnos lassan elavuló "Magyar Katolikus Almanach" megjelenése előtt kísérletet tett a magyar katolikus egyház adatszerű bemutatására, egyes anyagközlései pedig ma is forrás jellegűek. E kezdeményezés sikerét mutatja, hogy 1975-ben, illetve 1984-ben átdolgozott kiadásban újra megjelenhetett "Handbuch des ungarischen Katholizismus" (Kézikönyv a magyar katolicizmusról) címmel, 1983-ban pedig angol nyelven "Hungarian Catholicisme a Handbook" címmel az UKI és a Torontói Szent Erzsébet egyházközség közös kiadásában a nemzetiségi lelkipásztorkodással megbízott Aloysius M. Ambrozic torontói segédpüspök (jelenleg bíborosérsek) előszavával. 1982-ben, az UKI fennállásának 25. évfordulója alkalmából "Kirche im Übergang — Die katholishce Kirche Ungarns 1945-1982" /"Church in Transition — Hungary's Catholic Church From 1945 To 1982" (Egyház az átmeneti korban 1945-1982) címmel jelent meg egy vaskos válóga-

gatás az Intézet által közzétett cikkek és sajtótájékoztatók anyagából. 1989-ben az UKI jelentette meg német nyelven "Gesellschaft und ethische Werte" címmel az 1986 októberében Budapesten tartott keresztény–marxista szimpózium anyagát.

A jövő felé tekintve abból lehet kiindulni, hogy a kapcsolattartás, az utazás lehetősége Bécs és Budapest között a hazaiak részéről is örvendetesen könnyűvé vált. A két szomszédország történelme folyamán talán soha ilyen szívélyes viszonyban nem volt egymással, mint most. Magyarországról egymás után érkeznek a reményt keltő hírek az egyház működését akadályozó korlátok lazulásáról, de a hazai egyházi vezetők — sokszor töprengő — készülődéséről is, hogy mihez fognak kezdeni, ha egyszer tényleg nem fogjál akadályozni otthon az egyház munkáját. Ebben a perspektívában az UKI minden előtt tudomásul veheti, hogy az a vízió, amellyel az elinduláskor el kezdte a munkát, sok tekintetben helyesnek bizonyult: a magyar egyházba valóban újra kell és újra is lehet kezdeni sok mindent. Nem következett be az a kezdeti feltételezés, hogy sok mindent "a nullpontról kell majd újjáépíteni". Az idő 1950 óta nemcak rombolt, hanem újat is épített, ami fontos alap lesz az újrakezdés során, de keletkeztek új akadályok is, amik miatt a hagyományos elgondolások az újraevangelizálásban már nem használhatók. A "két világ mezsgyéjén", Bécsben lévő UKI-nak sincs kipróbált receptje arra, milyen legyen Magyarországon az egyházi újjáépítés, de van "emlékezete" a múltról és ismerete a világegyház életéről. Ezeket továbbra is felkínálja a hazai és külföldi magyar egyházi életnek.

AZ 1945 ÉS 1989 TAVASZA KÖZÖTTI MAGYAR VALLÁSSZOCIOLÓGIA VÁLOGATOTT BIBLIOGRÁFIÁJA

készítette: MOLNÁR ADRIENN

ADORJÁN József: A reformátusság és a református egyház a magyar társadalomban 1949-től napjainkig. In: Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1867-1978. Főszerk. Bartha Tibor-Makkai László. Kiad. a Magyarországi Református Egyház Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Bp. 1983. p. 60-85.

- Kérdések a konfirmációról = Confessio 1979/2. p. 29-38.
- Veszélyeztetett család — veszélyeztetett ifjúság = Theológiai Szemle 1984/3. p. 136-140.

ANDORKA Rudolf: Hittel vagy hit nélkül? A vallástól való elfordulás és vallási megújulás Magyarországon = Diakónia 1988/1. p. 9-18.

- Die Veränderungen der Sozialstruktur der Lebensbedingungen und des "Way of life" und ihre Auswirkungen auf die Religion in Ungarn. (A társadalmi szerkezet, az életfeltételek és a "way of life" megváltozása és ennek kihatása a vallásra Magyarországon) = epd Dokumentation 1988/8. p. 21-30.

ANDRÁS Imre - MOREL Julius: Kirche im Übergang. Die Katholische Kirche Ungarns 1945-1982. Gesammelte Studien des Ungarischen Kirchensoziologischen Institutes. (Változó egyház. A magyar katolikus egyház 1945-1982. A Magyar Egyházszociológiai Intézet (Bécs) összegyűjtött tanulmányai.) Hrsg. von Emmerich András (Imre) - Julius Morel (Gyula). Wien, 1982. 436. p.

ANGYAL-SZIRMAI Viktória: Vallásszociológia. Budapest, MSZMP KB Politikai Főiskola, soksz. 1970. 29. p.

ARIÉS, Phillippe: A halál iránti attitűdjeink, a fejlődés főbb állomásai és értelmezése = Mérleg 1977/4. p. 339-354. Megjelent: Archives de Sciences sociales de Religions 1975. jan.-jún. számában.

BAKURECZ Jenőné: A vallásosság helyzete a falun a szocializmus alapjainak lerakása után. In: Tanulmányok a termelőszövetkezeti parasztságról. (Szerk. Gyenis János.) Bp. Kossuth Kiadó, 1978. p. 181-189.

BALOGH Sándor: A fakultatív vallásoktatás kérdése és az egyházak (1947 tavasza) = Századok 1973/4, p. 906-941.

BARANYAI Lipót: "A fakultatív hitoktatás kérdése." = Vigilia 1947/5. p. 265-269. és In: A Magyar értelmiség történetéhez. 2. köt. (1945-1948) Dokumentumok. (Vál. és bev. Németh József, szerk. Somlai Péter.) Közread. az Okt. Min. Okt. Főoszt. Bp. Soksz. 1975. (Szociológiai Füzetek, 8) p. 312-362.

BARTHA István: Tanítójelöltek és a vallás. = Tájékoztató 1966/6. p. 210-218.

BÁLINT B. András: Mint a szarvas a folyóvizekre... = Élet és Irodalom 1977/39. p. 16.

- Rábízom magam Istenre. (Beszélgetés vallásos fiatalokkal) = Forrás 1979/10. p. 38-50.
- "Láttam a világ nyomorúságát, de nem láttam a kiutat" (Adventisták) = Kultúra és Közösség 1981/5. p. 93-104.
- Vallási élet egy budapesti peremkerületben = Műhely 1984/4. p. 54-63.
- Tört ágon bodzafürt. Riport = Vigilia 1982/6. p. 423-427.
- A hivatás jogán = Műhely 1983/3. p. 50-59.
- Mint a szarvas a folyóvizekre. (Az utószót írta Horváth Pál.) Bp., Magvető Kiadó, 1985. 195. p. (JAK füzetek, 16).

BÁNÁTI Ferenc: Jellegzetes elemek ifjúságunk ideológiai-világnézeti gondolkodásában. Bp. KISZ KB. Ifjúságkutató csoport soksz. 1982. 190. p.

BANGÓ, Jenő: L'influence des facteurs politiques et socio-culturels sur la religiosité de la jeunesse hongroise. (A politikai és kulturális tényezők hatása a magyar fiatalok vallásosságára.) = Revue des Pays de l'Est 1978/1. p. 63-83.

BÁNLAKY Pál: Vallásosság és gyakorlati magatartás. Helyzetkép egy vidéki főiskola hallgatóinak világnézetéről. = Világosság 1965/12. p. 758-763.

BARTHA Elek: A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban. (A KLTE Néprajzi Tanszékének kiadv. III.) Debrecen, 1980. 130. p.

- Religion as a Preserving force in the culture of ethnic minorities (A vallás, mint megtartó erő a nemzeti kisebbségek kultúrájában.) In: Ethnographica et Folkloristica Carpathica 5-6. A Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének évkönyve. Szerk.: Ujváry Zoltán. Közread. a Kossuth L. Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke. Debrecen 1988. 354. p.

- Változások egy zempléni falu hitéletében = Borsodi Művelődés 1985/3. p. 27-30.

BENCE László: Szocialista szakemberképzés és világnézeti nevelés = Világosság 1976/8-9. p. 473-494.

BENDA Kálmán: A kálvinizmus és a magyarságtudat kölcsönhatása történelmünkben = Confessio 1986/2. p. 4-8.

BENKŐ Károly: Szocialista ünnepek, köznapi gondok = Világosság 1963/9. p. 568-571.

BERKOVITS György: Isten nevében = Élet és Irodalom 1975/13. p. 16.

BERNOLÁK Éva: Egy vallásszociológiai vizsgálat anyagából. = Magyar Pedagógia 1972/4. p. 443-454.

BESZTERI Béla-HORVÁTH Ottóné: Ifjúságunk világnézeti fejlődése. A Veszprém megyei vallásszociológiai vizsgálat tapasztalatai. = Pártélet 1971/4. p. 53-56.

BLACK, Mary B.: Hiedelemrendszerek. Ford. Veres Júlia 131. p. In: "A hiedelmek természete, szerveződése és szerepe a mindennapi tudatban." Olvasmányok a - című munkaértekezlethez. Közread. a Tömegkomm. Kutatóközpont - MTA Néprajzi Kut. csop. Bp. 1975. 1. füzet.

BOGNÁR Róbert (összeáll.): A katolikus egyház négy nyugat-európai országban. A Le Monde körképe = Világosság 1973/6. p. 375-382.

BOROVI József: A magyar katolikus papság életkori megoszlása. = Vigilia. 1970/6. p. 425-427.

BOURDIEU, Pierre: A vallási mező kialakulása és struktúrája = Világosság 1977/6. mell. p. 1-28. in: A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Szerk. és utószó: Ferge Zsuzsa. Bp., Gondolat Kiadó, 1978. p. 165-236.

BÖSZÖRMÉNYI Ede: Az öngyilkosságok Magyarországon. Történeti és vallásszociológiai vizsgálat = Confessio 1977/2. p. 163-174.

BUCSAY Mihály: A magyarországi református egyház és a nacionalizmus. Történeti áttekintés = Theologiai Szemle 1973/9-10. p. 261-268.

A **CONFESSIO** körkérdése. Mit jelentett a kálvinizmus a magyar nép és az egyes ember számára a történelem folyamán, és mit jelenthet ma? = Confessio 1986/4. p. 7-34.
Válaszol: CSEH-SZOMBATHY László, GERGELY András, FÜR Lajos.

CSANÁD Béla: A katolikus vallásosság mérése hazánkban = Vigilia 1976/5. p. 294-303.

- Papi hivatások és születésszabályozás. = Vigilia 1970/6. p. 427-428.

CSELÉNYI István Gábor: A szabadidő, mint lelkipásztori feladat = Teológia 1983/2. p. 93-97.

- Mérlegen a falu. = Teológia 1982/2. p. 125-127.

CSENGEY Dénes - FAZEKAS István - HALMÁGYI Miklós - KÖDÖBÖCZ Gábor: Jézus királysága. Jehovisták Magyarországon = Valóság, 1979/7. 71-80.

CSERBÁK András: A magyar görögkatolikus népi vallásosság művelődéstörténeti háttere. p. 18-62. In: "Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. (Szerk. Tüskés Gábor.) Bp. Magvető Kiadó. 1986.

CSERI Kálmán: Református keresztyén hitünk és nemzettudatunk kapcsolata, tartalma és feladata ma = Confessio 1986/2. p. 9-15.

CSÉPÁNYI Ferenc: Keresztény ember a szocialista társadalomban. Budapest, Ecclesia, 1977. 447. p.

CHODAK, Szymon: A vallások társadalmi funkciója Fekete-Afrikában = Világosság I. 1962/11. p. 30-36, II. 1963/1. p. 16-21.

CSIKÓS Ferenc: Szocialista ünnepek, köznapi gondok. Hozzászólások Benkő Károly cikkéhez = Világosság 1963/12. p. 762-763.

CSIZMADIA Ervin: Vezérlő életelvek keresése. Párbeszéd a vallásról Kamarás István szociológussal. = Napjaink 1988/1. p. 18-19.

CSOHÁNY János: A puritán paraszti közösségek válsága Magyarországon a kapitalizmus kialakulásának korában = Theológiai Szemle 1974/1-2. p. 36-39.

- A zsidó vallás egyenjogúsítása. A korabeli református időszaki sajtó tükrében = Theológiai Szemle 1973/9-10. p. 280-286.

CSÖREGH Éva: "Elpártolnak-e az ifjak istentől?" 14 évesek vallási tudatának vizsgálata. = Világosság 1969/8-9. p. 544-551.

CZ. D.: Az ima klinikai monológ. (240, 14-18 éves fiatal az imáról) = Teológia 1973/1. p. 40-43.

DARÓCZY Sándor: Világnézeti nevelésünk és a vallás. Néhány vizsgálati adat középiskolás tanulókról. = Világosság 1968/4. p. 207-214.

DASZSAMC, Dulazsavin: A nem-kapitalista fejlődés és a vallás problémái = Béke és Szocializmus 1973/12. p. 84-89.

DOMOKOS Pál Péter: Magyar katolikusok Moldvában. = Katolikus Szemle (Róma) 1973/1. p. 13-29.

DUBOVKA, A.: Ki istenhívő a gyermekek közül? Világosság 1963/6. p. 381-382. (A Nauka i religija 1963. 2. számából.)

DURKHEIM, Émile: A jezsiták. In: Az iskola szociológiai problémái. Válogatott tanulmányok. (Vál. és bev. Ferge Zsuzsa-Háber Judit. Ford. Balogh Zoltán-Bercsényi Gábor (stb.) Bp. Közgazdasági és Jogi Könykiadó, 1974.

- A jezsuita és az egyetemi rendszer. In: Az iskola szociológiai problémái. Válogatott tanulmányok. (Vál. és bev. Ferge Zsuzsa-Háber Judit. Ford. Balogh Zoltán-Bercsényi Gábor (stb.) Bp. Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1974.

EGLIS István: A tömegek lázadása - katolikus szemmel = Vigilia 1948/11. p. 648-659.

Az **EGYHÁZAK** és a szórványmagyarság = Nyelvünk és Kultúránk. 1985/58. p. 13-24.

EISENSTADT, S. N.: A harmadik világ és a vallás a Weber utáni vallásszociológia tükrében = Világosság 1976/5. p. 308-315.

ENDREFFY Zoltán: "Hajtsátok uralmatok alá a földet." Az ökológiai válság - a kereszténység szemszögéből. In: Küldetésben. Tanulmánykötet, a "Teológia" folyóirat húszéves jubileumára. Összeáll.: Korzenszky Richárd. Veszprém, 1987. p. 272-285.

ENSEMBLE pour une bonne cause. (Együtt egy jó ügyért.) Szerk. Lukács József. Bp. Corvina, 1978. 299. p.

ERDŐSI Sándor: Kapcsoljuk a Mátyás-templomot. Vélemények az első televíziós istentiszteletről = Jel-Kép 1988/2. p. 160-162.

ERŐS Ferenc - KOVÁCS András - LÉVAI Katalin: "Hogyan jöttem rá, hogy zsidó vagyok?" Interjúk. = Medvetánc 1985/2-3. p. 129-144.

FALBUSCH, Erwin: Katolikusok és protestánsok. Tapasztalati adatok és szociológiai elemzések egy jövendő felekezettudomány anyagaként = Theologiai Szemle 1975/11-12. p. 325-332.

FARKAS József: Vallásos nevelés a családban = Confession 1979/1. p. 21-33.

FEHÉR Ágnes: Adventista házasságok. Egy szabadegyházi közösség vallási endogámiájának vizsgálata = Világosság 1984/2. p. 115-122.

- Házasság és család egy mai szabadegyházi közösségben = Forrás 1985/5. p. 58-62.

- Debrecen egy szabadegyházi közösségének vizsgálata a vallási endogámia tükrében. In: A Debreceni Déri Múzeum évkönyve. Szerk.: Gazda László. Debrecen, 1986. p. 367-372.

- Vallási endogámia a szabadegyházi közösségekben. In: "Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. (Szerk. Tüskés Gábor.) Bp. Magvető Kiadó. 1986. p. 557-571.

- Some aspects in the sociological and ethnographical analysis of small religions. (A kisegyházak szociológiai és néprajzi vizsgálatának néhány szempontja.) In: Ethnographica et Folkloristica Carpathica 5-6. A Kossuth Lajos Tudományegyetem Néprajzi Tanszékének évkönyve. Szerk.: Ujváry Zoltán. Közread. A Kossuth L. Tudományegyetem Néprajzi Tanszéke. Debrecen, 1988. p. 229-303.

FÉJA Géza: Az urak istene ellen. In: A valóság vonzásában. I. Szerk. Gondos Ernő. Budapest, Szépirodalmi Kiadó, 1963. p. 234-243.

FIGULA György: A vallási elidegenedés lényege és leküzdésével összefüggő néhány valláskutatási feladat Kelet-Magyarországon = Acta Acad. Paedagog. Nyháziensis. Marx-Lenin. Tört. tud. 8. 1980. p. 133-138.

FODOR Ferenc: A magyar katolicizmus földrajzi helyzete = Vigilia 1947/6. p. 366-368.

FODOR József: A magyarországi kisegyházak története, elterjedtségük és befolyási övezetük, hitéletük és szociáletikai tanításaik főbb jellemzői. Kiad. a Műv. Min. Okt. Főoszt. Bp. 1984. 78. p. 1. t.

- A kisegyházak etizálása és a párbeszéd. In: Az erkölcs kérdései a szocializmus építésének jelenlegi szakaszában. Etikaoktatók Országos Továbbképző Tanfolyama. Szeged. 1983. jan. 24-25. (Vál. Nagy Antal. Szerk. Hársing László - N.A.) Kiad. a Műv. Min. Marx-Lenin Okt. Főoszt. Bp. 1984. p. 111-114.

- Kisegyházak Magyarországon. In: A Marxizmus valláselmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 199-212.

- Vallási kisközösségek Magyarországon. (Előszó: Kónya István) Bp. Offset és Játékkártya Nyomda 1986. 167. (1) p.

- A kisegyházak útja = Debreceni Szemle 1986/1. p. 70-84.

- Vallási kisközösségek, kisegyházak Magyarországon = Propagandista 1987/6. p. 86-96.

FÓTI Pál: Hit, meggyőződés = Világosság 1975/1. p. 46-52.

FRENKL Róbert: Keresztyén élet - egyházon kívül? = Diakónia 1984/1. p. 58-61.

FÜRJ Zoltán: A vallásosság történelmi változásai. Hozzászólás a vitához és Tomka Miklós vitaindítójához (Kritika 1985/1.) = Kritika 1986/11. p. 3-4.

A **GALLUP** Intézet = Vigilia 1959/3. p. 189-190. (Statisztika a katolikusokról.)

GARADZSA, V.I.: A vallásos hit és a társadalmi fejlődés = Világosság 1974/8-9. p. 468-473.

GÁL Ferenc: Vallásos élmény keresése a kereszténység peremén = Teológia 1982/1. p. 45-49.

GERGELY Jenő: Giesswein Sándor és a szociális katolicizmus = Világosság 1974/10. p. 624-633.

GLATZ Ferenc: Az újabb kori magyar nemzeti kultúra és a református egyház = Confessio 1988/1. p. 31-42.

GODDIJN, Walter: Vallás és szociológia. (Néhány statisztikai felmérés ismertetése) = Mérleg 1983/2. p. 159-164.

GOLDMANN, Lucien: A rejtőzködő isten. Ford. Pödör László. Utószó: Almási Miklós. Bp. Gondolat Kiadó. 1977. 767 p.

GONDOS Ernő: Akik hisznek és akik nem. (Néhány megfigyelés egy nagyobb vizsgálatból.) = Kultúra és Közösség 1985/5. p. 17-38.

GORDOS János: A vallásos tudat gyökerei, kialakulása és változásai = Nógrádi Szemle 1973/2. p. 58-76.

GREELEY, Andrew M.: A hitehagyás társadalomtudományi modellje = Mérleg 1972/1. p. 54-63.

GUREVICS, Aron Jakovlevics: Középkori népi kultúra. Ford. Kövér György, F. Nagy Géza, Szepes Erika. Bp., Gondolat,Kiadó. 1987. 439. p.

GYÖRGYI Zoltán: Vallásosság és egyházhoz kötődés két megyénkben = Kultúra és Közösség 1988/5. p. 91-101.

GYŐRI Illés György: Titkos szekta Szabolcsban.= Világosság 1963/10. p. 627-633.

GYURKOVICS Mária S.: A hodászi cigánytelep = Vigilia 1981/10. p. 680-683.

HADHÁZY Antal: A hazai cigányság helyzete. A gyülekezetek hozzájárulása társadalmunk szociál-etikai kérdéseinek megoldásához = Theológiai Szemle 1975/5-6. p. 180-183.

- Cigányok az egyház körül = Confessio 1977/1. p. 63-73.

- A nyíracsádi reformátusok egyházi integráltsága = Confessio 1980/3. p. 21-29.

HAHN István: Egy megkövült vallás eleven ünnepei = Világosság 1978/8-9. p. 474-481.

HAJNAL László Gábor: "Az ember gyarló..." = Kritika 1980/12. p. 25-26. = Látóhatár 1981/2. p. 83-90.

HATVANI Dániel: Egy életforma széthullása = Valóság 1974/4. p. 34-44.

HEGYI Béla: Marxizmus és kereszténység a francia közvéleménykutatásban.= Vigilia 1971/6. p. 428.

- Egyház, közösség, demokrácia. = Vigilia 1976/10. p. 653-659.
- Vallásos motivációk. (Vallásszociológiai vélekedések, kérdések és indítások lelkipásztorok számára.) = Teológia 1978/1. p. 42-45.
HELLER Ágnes: A vallás és a mindennapi élet. = Világosság 1968/4. p. 201-206.
- Mindennap életünk és a vallás = Néprajz. A TIT Orsz. Néprajzi Csop. tájékoztatója. Bp. 1972. p. 64-82.
HELLER György: A magyar papság ma és holnap = Teológia 1985/4. p. 216-219.
HERMANN István: Szupersztár-e Jézus Krisztus? Divathullám, jelképáradat és ami mögötte van = Magyar Hírlap 1983. okt. 7. p. 6.
HERNÁDI Miklós: Hitkérdések. Interjú Nyiri Tamás teológus filozófussal = Élet és Irodalom 1977/13. p. 7.
HORNSBY-SMITH, Michael P.: Szociológia papnövendékeknek = Mérleg 1980/3. p. 306-307.
HORNSBY-SMITH, Michael - Graham DANN: Amit a szociológia nyújt a katolikus egyháznak = Mérleg 1979/1. p. 67-78.
HORVÁTH Pál: A katolikusok kiléptek a gettóból. = Világosság 1982/8-9. p. 520-524.
- Vallásosság, vallástalanság, világnézeti nevelés = Propagandista 1982/1. p. 66-78.
- Szekularizáció és vallásosság ma Magyarországon = Társadalmi Szemle 1987/1. p. 29-39.
HORVÁTH Tamás: Jehova tanúi és a módszer = Jelenlét 9. 1982. p. 78-89.
HORVÁTH Zsuzsa: Megteltek mind Szentlélekkel... Az evangéliumi pünkösdi közösség egy gyülekezetéről = Világosság 1977/6. p. 380-386.
- A valláskutatásról = Valóság 1979/11. p. 94-95.
- Az egyház kovásza: a bázisközösségi mozgalmak Magyarországon = Egyházfórum 1987/2. p. 85-115.
- Le ferment de l'église: le mouvement des communautés de base en Hongrie (Az egyház éltető eleme. A bázisközösségek mozgalma Magyarországon) = Archives de Sciences Sociales des Religions 33. 1988. Tom. 65. p. 81-106.
HÓDOS Tibor: Érettségi előtt állók a vallásról = Világosság 1962/2. p. 54-58.
HUSEBY, Éva Veronika: Church celebrations and identity in a North Hungarian village. (Cserépfalu.) (Egyházi ünnepek és identitás egy észak-magyarországi faluban.) In: Ethnographica et Folkloristica Carpathica. Tom. 4. Red.: Zoltán Ujváry. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem, 1985. p. 89-97.
HUSZÁR Tibor: Egy vita margójára.= Világosság 1962/7-8. p. 109-116.
- A cselekvő ember. Bp. Szépirodalmi Kiadó, 1975. 417. p.

IBOS Gyula: Az egyetemi és főiskolai hallgatók ideológiai-politikai arculatának néhány problémája (az eddigi kutatások áttekintése). In: Az Erkölcs kérdései a szocializmus építésének jelenlegi szakaszában. Etikaoktatók Országos Továbbképző Tanfolyama. Szeged, 1983. jan. 24-25. (Vál. Nagy Antal. Szerk. Hársing László - N.A.) Kiad. a Műv. Min. Okt. Főoszt. Bp. 1984. (1) p. 122-125.
ILOSVAY Gyula: A nők egyenjogúsága = Vigilia 1963/6. p. 334-343.
ILLYÉS Elemér: Magyar egyházak Romániában = Katolikus Szemle 1976/3. p. 224-233.
- Meghosszabbítani az agóniát? Az erdélyi magyar református egyház helyzetéről = Irodalmi Újság 1986/1. p. 5-6.
IVANICS István: Ön például istenhívő? = Magyar Ifjúság 1968/12. p. 10.

JABLOKOV, I. N.: A vallásos tudat és vita. In: A marxizmus valláselmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 33-63.
JÁNOSI Gyula: Ötven éve halt meg Giesswein Sándor, a modern világ felé kitáruló egyház magyar úttörője = Teológia 1973/3. p. 190-193.
JAROSZEWSKI, Tadeusz M.: Személyiség és közösség. A személyiség kérdései a mai filozófiai antropológiában. Marxizmus, strukturalizmus, egzisztencializmus, keresztény perszonalizmus. (Ford. Pfeifer Dániel.) Bp. Kossuth Kiadó, 1974. 536. p.
JÁSZAI Ilona, M.: Milyen ember lesz belőlük? = Világosság 1985/2. p. 84-86.
JÁVOR Katalin: The lessons of a Hungarian Presbytarian protocol from the 19th century. (Egy 19. századi magyar presbitériumi jegyzőkönyv tanulságai.) = Acta Ethnographica 1974/2-4. p. 209-236.

JAVORNICZKY István: Hanyatlás vagy megújulás? Beszélgetés a mai vallásosságról (Tomka Miklóssal). = Élet és Irodalom 1985/28. p. 7.

JELENTÉS a romániai magyar kisebbség helyzetéről. Közread. a Magyar Demokrata Fórum. Bp. 1988. p. 113-124.

JESZENSZKY Géza: LSD-25: az ópium vallása = Világosság 1964/1. p. 64.

JOÓB István: A vallási szektákról. = Világosság 1966/2. p. 73-77.

JÓRI János: Prológus. In: Szocializmus és vallás. A Magyar Tudományos Akadémia Pécsi Bizottságának rendezésében 1976. október 25-27-én tartott tudományos konferencia előadásaiból = Világosság 1977/1. mell. p. 2-48.

- A mai magyar társadalom és a vallás = Kritika 1985/9. p. 4-5.

- A mai magyar társadalom vallásban hívői és nem hívői egymásról. In: Jubileumi tanulmányok, 40. Szerk. Ádám Antal. Kiad. a Janus Pannonius Tudományegyetem Állam- és Jogtudományi Kara. Pécs, 1985. p. 137-151.

- An Essay in Creating a Distinctive Typology of Believers and Non-Believers on the Basis of Empirical Studies. (Esszé a hívőket és a nem hívőket empirikus tanulmányok alapján megkülönböztető tipológia megalkotásáról.) In: Religion and Atheism as Objects of Sociological Research. (A vallás és az ateizmus, mint szociológiai kutatás tárgya.) Szerk. Suchánková, Marie-Hubik, Stanislav. Brno, ÚVSV ČSAV, 1987. p. 69-77.

-A vallásszociológiai kutatások elméleti előfeltevései. A mai magyar értelmiségi ifjúság valláshoz való viszonya. In: A marxizmus valláselmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 215-235.

- Nemzetközi valláselméleti konferencia Pécsett = Világosság 1989/4. p. 320.

JÓZSA Péter: A vallás funkcionális értelmezésének kérdéséhez.= Világosság 1966/6. p. 24-43.

- A falusi vallásosság fenomenológiájához.= Világosság 1970/2. p. 118-121.

JUDENKO, Konstanty: Vallásszociológiai kutatás Lengyelországban. = Világosság 1964/5. p. 312.

JUHÁSZ Antal: Búcsú Szentkúton = Forrás 1983/1. p. 61-66.

JUHÁSZ József: "Miért vagyok vallásos?" = Világosság 1987/7. p. 465-468.

KAHAN, Koloman: Ateista nevelés és propaganda a szektariánusok körében. (Különös tekintettel a Jehova tanúi szektára.) = Népművelés 1986/2. p. 10-14.

KAMARÁS István: Feri atya és tanítványai. (Részlet egy monográfiából.) = Kultúra és Közösség 1985/5. p. 62-73.

- Hitek, nézetek és tornyok Nagyhajtáson. (Részletek egy szociográfiából.) = Forrás 1985/1. p. 24-41.

- Emberségünk ezer emberkép tükrében = Vigilia 1986/10. p. 739-744.

- Hit és hitelesség. (A természetfeletti kapcsolata más életszférákkal a keresztények értékrendjében.) I-II. rész = Kultúra és Közösség 1986/5. p. 96-112, 1986/6. p. 96-113.

- Bensőséges bázisok. A vallási közösségekről = Ifjúsági Szemle 1987/6. p. 70-76.

- Ki lép át az ötödik dimenzióba. (A Mester és Margarita és vallásos olvasói.) In: Küldetésben. Tanulmánykötet a "Teológia" folyóirat húszéves jubileumára. Összeáll.: Korzenszky Richárd. Veszprém, 1987. p. 224-242.

- Szabad lélekkel szolgálni (egy középvárosi egyházközség). = Vigilia 1987/6. p. 448-454.

- Templomépítők, utcaapostolok, klubtagok (egy főváros környéki nagyközség). = Vigilia 1987/9. p. 657-662.

- Consumption? Mental Hygiene Therapy? Renaissance? ("Religious" Works and the Different World Outlook of their Recipients in Hungary in the Seventies and Eighties.) (Fogyasztás? Mentálhigiénés terápia? Újjászületés? "Vallásos" művek és befogadóik különféle világnézete a hetvenes és nyolcvanas évek Magyarországán.) In: Religion and Atheism as Objects of Sociological Research. (A vallás és az ateizmus, mint szociológiai kutatás tárgya.) Szerk. Suchánková, Marie-Hubik, Stanislav. Brno, ÚVSV ČSAV, 1987. p. 177-182.

- Fogyasztás? Mentálhigiénés terápia? Újjászületés? "Vallásos" művek és különböző világnézetű befogadóik Magyarországon a hetvenes-nyolcvanas években = Alföld 1988/2. p. 75-81.

- Kreativitás a vallási kisközösségekben = Népművelés 1988/12. p. 7-10.

- A szólamok már megvannak (egy külvárosi plébánia Budapesten). = Vigilia 1988/2. p. 116-123.

- Vallás és helyi társadalom. = Kultúra és Közösség 1988/3. p. 40-55.
- Hitélet és közélet = Teológia 1989/2. p. 82-86.
- Lelkierőmű Nagymaroson (religiográfia). Bp. 1989. VITA. 316, (32) p.
KAMARÁS István - TOMKA Miklós: Olvasóink horizontja = Vigilia 1987/5. p. 333-337.
- Önmagunkkal szembenézve = Vigilia 1987/11. p. 811-818.
KANAPA, Jean: Kapitalizmus és vallási hanyatlás. = Világosság 1963/4. p. 248-249.
KAPITÁNY Ágnes - KAPITÁNY Gábor: Kulturális intézmények ideológiai értékközvetítési mechanizmusairól = Kultúra és Közösség 1986/3. p. 17-31.
KARÁDY Victor: Les conversions des juifs de Budapest après 1945. (A zsidók vallásváltoztatása 1945 után.) = Actes de la Recherche en Sciences Sociales 1985. No. 56. p. 58-62.
KARDOS László: Vallás és ifjúság Bakonycsernyén. = Valóság 1967/6. p. 65-75.
- Egyház és vallásos élet egy mai magyar faluban. Bakonycsernye 1965. Bp. Kossuth, 1969. 291. p.
- Keresztény népi vallási tradíciók és népi hitvilág a Bakonyalján = Életünk 1976/1. p. 22-38.
- Nazarénusok a szociográfia mérlegén = Világosság 1980/5. p. 304-312.
KARDOS László - SZIGETI Jenő: Boldog emberek közössége. A magyarországi nazarénusok. Előszó, jegyz.: Pogány Mária. Bp. Magvető Kiadó, 1988. 631 p.
KASZAB Zsuzsa: Vallásról és ifjúságról egy vidéki kisvárosban, Jászberényben. In: "A mindenséghez mérd magad..." Kiemelkedő pályamunkák 1984-1987. Szerk.: Anderle Ádám. Közread. a József Attila Tudományegyetem, Szeged, 1988. 250. p.
KATONA Imre: Népek-hiedelmek-vallások. A vallásos köztudat társadalomnéprajzi tipológiája = Forrás 1987/7. p. 28-47.
KELETI György: Vallásos fiatalok a hadseregben = Honvédségi Szemle 1987/5. p. 6-13.
KERÉKGYÁRTÓ István: Keresztény közösségek Constantinus előtt és a II. Vatikáni zsinat után = Tájékoztató 1984/5. p. 109-119.
- Fiatalok a katolikus kisközösségekben. In: A marxizmus valláselmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 237-252.
- Differentiation between two Practical Types Saying Yes to God's Existence; the Religious and the Believer. (Az Isten létét igenlő két gyakorlati típus, a vallásos és a hívő megkülönböztetése.) In: Religion and Atheism as Objects of Sociological Research. (A vallás és az ateizmus, mint a szociológiai kutatás tárgya.) Szerk. Suchánková, Marie – Hubik, Stanislav. Brno, ÚVSV ČSAV, 1987. p. 147-152.
Katolicizmus, vallási kisközösség és a politikai szocializáció. In: Hazai politikai szocializációs folyamatok. Szerk.: Kéri László. Közread. az MSZMP KB Társadalomtudományi Intézete. Budapest, 1988. p. 158-189.
KERESZTÉNYSÉG és közösség. Tanulmányok a kisközösségekről. Róma, Tip. Detti, 1981. 215. p.
A **KERESZTÉNYSÉG** szociológus szemmel = Mérleg 1982/4. p. 407-410.
KERKHOFS, J.: A fiatalok és az értékek Nyugat-Európában = Mérleg 1987/2. p. 124-128.
KIRÁLY József: "Halottlátó" Putnokon. = Világosság 1961/1. p. 50-56.
- Látnok-kuruzsló az Alföldön = Világosság 1961/6. p. 54-58.
- Életveszélyes miszticizmus = Világosság 1961/7. p. 48.
KISS István: A vallásos gondolkodás és magatartás néhány szerkezeti sajátossága a téesztagság körében = Tájékoztató 1977/3. p. 91-103.
KISS István - BENKE József: A közösségi gondolkodás útján. Néhány gondolat a termelőszövetkezeti parasztság tudati változásáról. = Világosság 1967/5. p. 306-311.
KLOHR, Olof: A politika és vallás. In: A marxizmus valláselmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 163-180.
KNOLL, Jörg: Megszenteljük-e még a vasárnapot? = Mérleg 1973/2. p. 165-176.
KOLIN Péter: Társadalmi szerkezet - vallási szerkezetek. A vallási elem szerepe a társadalom önprodukciójában = Világosság 1974/12. p. 721-729.
- Vallási funkciók és pszichikus funkciók. (A mágia mint kollektív pszichológiai eszköz a tradicionálisan szabályozott társadalmakban) = Magyar Filozófiai Szemle 1976/3. p. 398-417.
KOMLÓS Attila: Vallásszociológia = Theológiai Szemle 1973/5-6. p. 190-191.
KONCZ Lajos: Papi identitás a zsinat után = Teológia 1982/4. p. 215-220.

KÓNYA István: Hogyan alakult ki Magyarország vallási térképe. = Világosság 1963/7-8. p. 445-449.

- A marxista-leninista kálvinizmuskutatás politikai és elméleti jelentőségéről = Magyar Filozófiai Szemle 1973/3-4. p. 454-465.

- A kálvinizmus társadalom-felfogásához = Tájékoztató 1975/3. p. 7-35.

- Tanulmányok a kálvinizmusról. Bp. Akadémiai Kiadó, 1975. 179. p.

- A magyarországi kálvinizmus társadalmi nézeteinek alakulása a felszabadulás után 1945-1960). In: Az MSZMP Hajdú-Bihar megyei Oktatási Igazgatóságának évkönyve. 1975/1. 259. p.

- A kálvinizmus gyakorlata a szocializmusban. In.: SZOCIALIZMUS és vallás. A Magyar Tudományos Akadémia Pécsi Bizottságának rendezésében 1976. október 25-27-én tartott tudományos konferencia előadásaiból = Világosság 1977/1. mell. p. 2-48.

- A mai magyarországi protestantizmus társadalompolitikai felfogásáról. In: Marxizmus-kereszténység-protestantizmus. Valláselméleti szimpozion. Protestáns-marxista dialógus 1982. Szerk. Kocsis Elemér - Poór József. Bp. Kossuth Kiadó 1982. p. 96-110.

- A magyarországi kálvinizmus-kutatások eredményeinek felhasználhatósága a hallgatók materialista nevelésében. In: A MARXIZMUS valláselmélete és a hallgatók materialista-világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 115-131.

KÓSA László: A vallási közönyösség növekedése Magyarországon a 19. század közepén. In: Népi kultúra - népi társadalom — Folklorica et ethnographica. Az MTA Néprajzi Kutató Csoport évkönyve XIII. Szerk. Kósa László. Bp. Akad. Kiadó, 1983. p. 211-235.

KOVÁCS Éva - PAPP Zsuzsa: Az emancipációs törvénytől a második zsidótörvényig (1848/49 - 1939). = Kultúra és Közösség 1987/6. p. 28-46.

KOVÁCS István: A hátrányos helyzetű gyermekek vallásos nevelése. = Vigilia 1982/6. p. 91-113.

- Az urbanizáció és az egyházak = Új Forrás 1979/5. p. 50-55.

KOZMA György: Das Kirchenbild der ungarischen Bischöfe im Spiegel der bischöflichen Rundschreiben. (A magyar püspökök egyházeszménye a püspöki körlevelek tükrében.) Wien, Ungarisches Kirchensoziologisches Institut, 1978. 137. p. (UKI-Berichte 1978. 1. 2. 3.)

KŐBÁNYAI János: Magyar siratófal. In: Magyar Mozaik 87. Szerk. Pelle János. Bp. Minerva Közgazdasági és Jogi Kiadó, 1988. p. 361-370.

KURCZ György: A budapesti fiatalok és a vallás = Világosság 1966/12. p. 751-757.

LANTERNARI, Vittorio: Gyarmatosítás és vallási szabadságmozgalmak. Bev. Bodrogi Tibor. Ford. Hargitai György, Takács József stb. Bp. Kossuth Kiadó, 1972. 403. p.

LENDVAI L. Ferenc: Vallás és szocializmus = Világosság 1989/6. mell. p. 35-39.

LEVADA, J. A.: A valláskritika szociológiai problémái. = Világosság 1964/3. p. 129-135. A "Voproszi filozofii" 1964. 7. számában megjelent cikk nyomán.

LICSKÓ György: Szociális problémák vallási visszfénye. A magántulajdon és a munka a katolikus felfogásban = Világosság 1964/9. p. 538-544.

LIFSIC, Mihail: A mítoszok morálja. Kritikai megjegyzések a modern mítoszelmélethez = Világosság 1974/4. p. 193-200.

LISZKAY Lajos: A családi jellegű társadalmi szertartások = Állam és Igazgatás 1972/9. p. 834-840.

LITVÁN György - TELLÉR Gyula: Gimnazisták etikai nézetei és a valláserkölcs. = Világosság, 1965/3. p. 154-162.

- Mai gimnazisták etikai nézete. = Világosság, I. 1965/6. p. 355-371. II. 1965/7-8. p. 475-481.

LUKÁCS Imre, Sz.: Út a homoki tanyákról = Forrás 1967/61. p. 59-71.

LUKÁCS József: Technika, magányosság, vallásosság = Világosság 1960/1. p. 18-24.

- Nemzetközi vallásszociológiai tanácskozás Budapesten. = Társadalmi Szemle 1963/6. p. 82.

- Társadalmi struktúra és vallási szabályozás. = Társadalmi Szemle 1969/7-8. p. 136-143.

- Vallási elidegenedés és vallási szerkezet. Egy marxista vallástipológia módszertani előfeltevései. = Világosság 1970/7. mell. p. 3-28.

- A kereszténység előzményeinek vallási tipológiájához. Kandidátusi értekezés. Ism.: Angyal Viktória = Szociológia 1972/2. p. 315-316.

- Marxizmus, vallásosság, ideológiai vita = Pártélet 1973/6. p. 45-50.
- A marxista emberfelfogás kritikája és a mai vallási ideológiája = Társadalmi Szemle 1974/2. p. 30-37.
- Harminc esztendő a magyar valláskritika történetében = Világosság 1975/4. p. 113-201.
- Tendencii v klasszovoj interpretacii religioznogo otcsuzsdenija. (Tendenciák a vallási elidegenedés osztályértelmezésében.) Voproszü Filoszofii 1975/9. p. 113-121.
- A marxista valláskritika néhány mai kérdése. In: Előadások a valláskritika köréből. Összeáll. Gecse Gusztáv. Szerk. Szabó P. Imre. Közread. az Okt. Min. Okt. Főoszt. Bp. 1977. p. 7-41.
- Szekularizáció és vallásosság a szocializmusban. In: SZOCIALIZMUS és vallás. A Magyar Tudományos Akadémia Pécsi Bizottságának rendezésében 1976. október 25-27-én tartott tudományos konferencia előadásaiból = Világosság 1977/1. mell. p. 2-48.
- A marxizmus világnézete és a mai vallásosság = Társadalmi Szemle 1977/12. p. 27-38.
- Szekularizacija i religioznoszty pri szocializme. Voproszü Ateizma (Kiev) 1978. p. 7-18.
- Egyházak és vallásosság a szocialista Magyarországon. Közread. az MSZMP KB Pol. Akad. Bp. Kossuth Kiadó, 1979. 59. p.
- Történelem, filozófia, vallásosság. Bp. Gondolat Kiadó. 1979. 469. p.
- Marxisták és hívők - negyed évszázad változásainak tükrében = Társadalmi Szemle 1982/3. p. 57-68.
- Eszmék és választások. Társadalomelméleti és valláselméleti tanulmányok. Bp. Kossuth Kiadó, 1983. 321. p.
- Vallásosság, hit, fiatalság = Ifjúsági Szemle 1983/4. p. 47-62.
- Marxizmusról és vallásosságról párbeszéd közben = Társadalmi Szemle 1986/11. p. 14-25.
- A párbeszéd néhány kérdése és az erkölcs = Világosság 1986/11. p. 665-675.
- Vallás és vallásosság a mai Magyarországon. A hazai tudományos kutatások néhány eredménye. Bp. Kossuth Kiadó, 1987. 197. p.
- Marxista humanizmus és vallásosság társadalmunk mai eszmei színképében. In: Közös gondolkodás a szocializmusról. A szocializmus fejlődésének időszerű kérdései hazánkban. Országos elméleti tanácskozás. Szeged, 1987. február 19-21. Bp. Kossuth Kiadó, 1988. p. 465-482.

MADAR Ilona: Adatok a Kál-völgyi falvak vallási szokásainak és erkölcseinek változásához. In: A Veszprém megyei Múzeumok Közleményei. 17. 1984. Szerk. Törőcsik Zoltán - Uzsoki András. Kiad. a Veszprém megyei Múzeum Igazgatóság, Veszprém, 1985. p. 659-674.
- A római katolikusok vallásossága. In: Bag. Néprajzi Tanulmányok. Szerk.: Asztalos István - Korkes Zsuzsa, Aszód, Petőfi Múzeum, 1988/2. p. 7-58.
- Adatok a felsőőri reformátusok vallásosságához. In: Hungarológiai napok. Az ülésszakon elhangzott előadások. Szerk.: Szalay László. Közread. A Berzsenyi Dániel Tanárképző Főiskola. Szombathely, 1986. p. 187-200.
MADARI Éva: Női hivatás az egyházi és világi élet között. = Vigilia 1957/3. p. 168-169.
- Tízéves az ICARES. = Vigilia 1957/3. p. 180-181.
A **MAGYAR** Protestantizmus 1918-1948. Tanulmányok. Szerk. Lendvai L. Ferenc. Bp. Kossuth Kiadó, 1987. 379. p.
MAHNEL T. Magdolna: Strasbourgban a társadalmi szimbólumokról. = Rádió és Televízió Szemle 1978/1. p. 170-172.
MAJTÉNYI László: A vallás és a társadalmi haladás kérdéséről = Világosság 1973/8-9. p. 577-584.
MAJTÉNYI László - NÉMETH Géza: Bakonycsernyei beszélgetések = Világosság 1974/12. p. 772-779.
MAKKAI László: État des ordres et théocratie calviniste au XVI siècle dans l'Europe centro-orientale. (A rendek helyzete és kálvinista teokrácia Kelet-Közép-Európában a XVI. században és más tanulmányok.) In: Études historiques hongroises 1975. (Magyar történelmi tanulmányok.) Ed.: Institut des Sciences Historique de l'Académie Hongroise des Sciences. Comité de red.: Dezső Nemes, etc. Bp. Akad. Kiadó, 1975. 1-2. kötet.
MAKKAI László - BÖSZÖRMÉNYI Ede: A reformátusok és a református egyház és magyarországi kapitalista társadalomban. In: Tanulmányok a Magyarországi Református Egyház történetéből 1867-1978. Főszerk. Bartha Tibor - Makkai László. Kiad. a Magyarországi Református Egyház Zsinati Iroda Sajtóosztálya. Bp. 1983. 662. p.

MANDIĆ, Oleg: Pogány elemek a falusi vallásosságban. = Világosság 1963/10. p. 635-636.

MANGA János: Hasznos. Egy vallási tömegpszichózis története a néprajzkutató szemével. = Világosság 1961/7. p. 44-48.

MELETYINSZKIJ, J.: A huszadik századi nyugati mítoszelméletek = Ethnographia 1973/1-2. p. 104-114.

- A "MÉRLEG" az olvasók mérlegén (Az 1972-es közvéleménykutatás) = Mérleg 1973/3. p. 195-207.

MÉSZÁROS György: Vallás, ünnepek és hiedelmek a magyarországi cigányoknál = Vigilia 1974/2. p. 92-103.

MÉSZÁROS Sándor: Sötétben maradtak. Szekták 1960-ban egy alföldi és egy dunántúli faluban. = Világosság 1960/2. p. 28-33.

- Misztika-konjunktúra Nyugaton. Adalékok a jóslás jelenéből és történetéből. = Világosság 1966/7-8. p. 495-500.

MIHELICS, Vid: Eszmék és tények. = Vigilia 1951/12. p. 665-672.

- A vallásszociológia. = Vigilia 1954/6. p. 325-327.
- Vallásszociológia vizsgálatok Angliában. = Vigilia 1955/1. p. 54-55.
- A "hitélet szociológia" problematikája. = Vigilia 1958/9. p. 582-593.
- A vallásszociológia megújhodása. = Vigilia 1958/9. 523-538.

MOLNÁR Adrienn - TOMKA Miklós: Négy vallásszociológiai konferencia = Magyar Tudomány 1987/3. p. 230-234.

- Ifjúság és vallás = Népművelés 1988/8. p. 17-20.
- Ifjúság és vallás = Világosság 1989/4. p. 246-256.

MOREL Gyula: A változó értékek világából a transzcendencia felé = Vigilia 1986/10. p. 732-738.

MÖRTH, Ingo: A vallásszociológia reneszánsza? = Mérleg 1980/3. p. 221-223.

MSZMP V. kerületi középiskola pedagógiai alapszerv vezetősége: Középiskolai tanulók nézetei a vallásról. = Köznevelés 1959. p. 362-364.

MUNKÁCSY Gyula: A marxista vallástipológiai kutatások néhány kérdéséhez. Lukács József könyve (Istenek útjai. Bp. Kossuth Kiadó, 1973.) ürügyén = Valóság 1974/5. p. 26-36.

MURÁNYI Mihály: Eleven hit, vagy formális vallásosság? Az empirikus valláskutatás ugrópontja. = Világosság 1972/12. p. 713-721.

- Hit és tudás. A hit pszichostruktúrájának néhány sajátosságáról = Világosság 1974/10. p. 603-611.
- Vallás és illúziók. A valláspszichológia néhány főbb kérdése. Bp. Kossuth Kiadó, 1974. 321. p.
- Az egyetemi hallgatók ateista nevelésének pszichológiai problémái = Tájékoztató 1975/3. p. 65-75.
- A valláspszichológia alap-problémáinak marxista megközelítése. In: Előadások a valláskritika köréből. Összeáll. Gecse Gusztáv. Szerk. P. Szabó Imre. Közread. az Okt. Min. Okt. Főoszt. Bp. 1977. p. 43-87.

MURÁNYI Mihály - DÖMÖK Zsuzsa: Vallásosság, hitközöny, ateizmus? Budapesti fiatalok világnézeti orientációjának néhány jellemzőjéről = Világosság 1976/8-9. p. 590-600.

MŰSZAKI főiskolások értékorientációi. (Vitaanyag.) Összeáll. Bakó Ferenc - Szabó Sándorné - Csepiga István. Közread. a Műszaki Felsőokt. Intézmények Orsz. Nevelési Munkaközössége. Győr. KTMF. 1986. 86. p.

NAGY Antal: A főiskolások valláshoz való viszonyának sajátosságai és ebből adódó pedagógiai következtetések = Pedagógusképzés 1978/2. p. 25-35.

- Tanárjelöltek és a vallásosság. In: A MARXIZMUS valláselmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 267-283.

NAGY Olga: Vallásos élet Havadon. A népi vallásosság mint integráló erő. In: "Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Szerk. Tüskés Gábor. Bp. Magvető 1986. p. 496-515.

NEMETH Dániel: Az egyház a szenvedély-betegekért Magyarországon. Krisztus egyházának illetékessége a szenvedély-betegek mentésében = Theológiai Szemle 1984/3. p. 143-147.

NÉMETH László: A vallási szekularizáció és a szekták = Hevesi Szemle 1978/1. p. 43-46.

NEMZETISÉGI kisebbség - kisebbségi egyház. (Tanulmánygyűjtemény.) Bev. Balla Bálint. Bern. Az Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem kiadv. 1973. 1-2. köt.

NÉPMOZGALOM a Szentségek tükrében. = Vigilia 1958/5. p. 313-315.

NOSZLOPI László: A vallástlélektan mai állása és új eredményei = Theológiai Szemle 1973/7-8. p. 212-219.

NOWACHYK, Miroslaw: A marxista vallástudomány központi kategóriái. In: A MARXIZMUS vallás-elmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 65-84.

NYÁRÁDY R. Károly: Erdély népességének etnikai és vallási tagolódása a magyar államalapítástól a dualizmus koráig. In: Történeti demográfiai füzetek. Közread. a KSH Népességtudományi Kutató Intézet. Bp. Statisztikai Kiadó Vállalat, 1988. (A KSH Népességtudományi Kut. Intézetének történeti demográfiai füzetei 3.) p. 7-55.

NYIRI Tamás: Hogyan él a magyar papság? = Teológia 1972/3. p. 182-189.

- Világi keresztények = Vigilia 1976/5. p. 303-311.

- Was bedeutet Evangelisation in den staatssozialistischen Ländern? = Concilium 1978/4. p. 261-264.

- Közösség és vallásosság = Teológia 1980/1. p. 2-6.

PAIS István: Mit és hogyan? Az ismeretterjesztés néhány tapasztalata. = Világosság 1963/1. p. 59-61.

- Ember és vallás. Adalékok a vallás kritikájához és struktúrájához. Bp. Akad. Kiadó 1974. 325. p.

PÁKOZDY László Márton: A vallások, a "vallás és a társadalom". Vallásfenomenológiai és vallásszociológiai gondolatok a világ vallásainak moszkvai béketalálkozója előtt = Theológiai Szemle 1977/3-4. p. 66-69.

PALKÓ Katalin összeáll.: Vallásosság és szekularizáció a lengyel fiatalok körében = Világosság 1977/5. p. 285-286.

PÁLL László ifj.: A szekularizáció és a szekularizmus = Theológiai Szemle 1978/3-4. p. 97-99.

PALOTAY Sándor - SZIGETI Jenő: A nazarénusok. A Magyarországi Szabadegyházak Tanácsának Tanulmányai I. Bp. 1969.

- A Jehova tanúi = Theológiai Szemle 1975/5-6. p. 163-174.

PAPP János: Az egyetemista fiatalok vallásosságának és ateizmusának néhány sajátosságáról. In: Ifjúságszociológiai vizsgálódások az orvosegyetemi hallgatók körében. Tanulmánykötet. Szerk. Bárány Ferenc. Szeged, 1975.

- Az ifjúság és a vallás kapcsolatának néhány időszerű vonatkozása. In: Tanulmányok 1975. Kiad. a MSZMP Békés m. Biz. Békéscsaba, 1975.

- Az egészségügyben dolgozó KISZ-korú fiatalok világnézeti arculatáról. (A vallást érintő néhány kérdés megválaszolása alapján.) In: :Tudományos Közlemények. Szegedi Orvostudományi Egyetem M.L. Intézet. Szeged, 1979. p. 74-91.

PAPP Zsolt: Illúzió és valóság. Gondolatok a vallásos mozgalmak evilégiságáról. = Világosság 1969/6. p. 321-326.

PAVICEVIC, Vuko: Szociológija religije sa elementima filozofije religije. (Vallásosszociológia és a vallásfilozófia elemei.) Beogradski izdavackoi-graficki zavod. 1980. Ism. Burány Nándor = Létünk 1983/3-4. p. 730-735.

PESTI János: A Kaszap-kultusz és összefüggései = Fejér Megyei Szemle 1983/2. p. 133-151.

PETHŐ László: Család - foglalkozás - vallásosság egy jászsági községben = Kultúra és Közösség 1988/5. p. 102-111.

PÓR Edit: Félnek a statisztikától. Miért mostohagyereke a vallásszociológia az olasz katolikus egyháznak? = Világosság 1966/11. p. 701.

- A francia katolikusok önmagukról. Reprezentatív szociológiai felmérés a francia katolicizmusról. = Világosság 1967/4. p. 252-254.

- Válságjelek, közöny, megszokottság. Reprezentatív felmérés az NSZK vallási életéről. = Világosság 1968/2. p. 123-125.

PÓÓR József: Szolgálat-teológia és világnézet = Világosság 1977/10. p. 648-650.

- Nemzetközi valláselméleti konferencia Debrecenben = Világosság 1986/4. p. 223-228.

- A mai vallásosság marxizmus recepciójáról. In: Közös gondolkodás a szocializmusról. A szocializmus fejlődésének időszerű kérdései hazánkban. Országos elméleti tanácskozás Szeged, 1987. február 19-21. Bp. Kossuth Kiadó, 1988. p. 483-488.

PRO Christo Diákok Falukutató Háza: Kemse község lelki élete. In: A valóság vonzásában I. Szerk. Gondos Ernő. Bp. Szépirodalmi Kiadó, 1963. p. 259-267.

PUNKOSTI Árpád: Isten útjai = Forrás 1980/11. p. 59-64.

RATHMANN Jánosné: Medikusok és a vallás = Tájékoztató 1965/5-6. p. 247-254.

RÁCZ Zoltán: Új családi ünnepségeinkről. = Világosság 1962/1. p. 52-54.

- Egy közvéleménykutatás margójára. = Világosság 1965/3. p. 189-190.

RÉDEY Pál: Alsószeliben jártam = Diakónia 1988/1. p. 61-68.

RÓNAI György: Az olvasó naplója. = Vigilia 1970/1. p. 56-58.

ROTH Endre: A társadalmi felelősség etikai és szociológiai megközelítésben = Korunk 1974/5. p. 653-656.

SASS Attila: Középiskolások a vallásról és a vallásosságról = Debreceni Szemle 1988/1. p. 126-143.

SCHMELTZER, H. - SCHWARZ, H.: A katolicizmus válsága és a vallásszociológia. = Világosság 1963/4. p. 250.

SIGMOND A. Rajmund: A vallásszociológia szerepe az egyház belső dialógusában = Teológia 1972/3. p. 147-152.

SIKI Géza: Levelezők a teológián = Vigilia 1979/7. p. 459-466.

- Papi sors '77 = Vigilia 1977/5. p. 343-348; 9. p. 602-607; 12. p. 816-822.

- A piarista iskola ma = Viglia 1977/2. p. 87-94.

SOMOGYI János: A biblikus hit néhány szabadegyházi gyülekezetben. In: A marxizmus vallás-elmélete és a hallgatók materialista világnézeti nevelése. (Nemzetközi tanulmánykötet.) Szerk. és előszó: Kónya István. Bp. 1985. p. 253-266.

SÓLYA Miklós: Lelkipásztor a cigányok között. In: Küldetésben. Tanulmánykötet. a "Teológia" folyóirat húszéves jubileumára. Összeáll.: Korzenszky Richárd. Veszprém, 1987. p. 286-301.

SOÓS István: Ifjúságunk világnézeti fejlődése. A Veszprém megyei vallásszociológiai vizsgálat tapasztalatai = Pártélet 1971/4. p. 53-63.

SULYOK László: Ablaknyitás = Palócföld 1978/6. p. 3-6.

SURÁNYI Imre - TÓTH Aladás: Gyermekáldás a mai katolikus házasságban. = Vigilia 1959/7. p. 398-405.

SYZDEK, Eleonora: Lengyel teológusok a hitetlenség okairól. = Világosság 1963/6. p. 382. (A Nauka i religija 1963. 2. számából.)

SZAKONY Ferenc: A magyar családeszmény alakulása. = Vigilia 1972. p. 150-159.

SZÁNTÓ János: Felekezetiség és társadalmi rétegződés. Iskolai mobilitás és vallásosság. (Nemzetközi összehasonlító vizsgálat.) Kézirat. TÁRKI, 1989. 60. p.

SZARKA Miklós: Szempontok a gyülekezeti ifjúsági munkához. Szociológiai, családlélektani, missziós, ekkleziológiai és homiletikai szempontok. = Theológiai Szemle 1987/2. p. 74-81.

SZÁRAZ György: Egy előítélet nyomában. Bp. Magvető, 1976. 287. p.

SZÁSZ János: Vallásos-e ifjúságunk? Néhány gondolat a mai fiatalok világnézetéről. = Világosság 1966/3. p. 174-179.

- Ünnepek, szertartások, szociológiai vizsgálatok a születéshez, házasságkötéshez és halálesethez kapcsolódó szertartásokról. = Világosság 1971/1. p. 18-25.

- A szertartások szerepe az egyén és a társadalom életében. A születéshez, házasságkötéshez és halálesethez kapcsolódó szertartások szociológiai vizsgálata. = Világosság 1973/6. p. 366-374.

- Családi ünnepek: házasság, névadás = Világosság 1978/8-9. p. 578-585.

SZECSKŐ Tamás: A "magányos tömeg" vallása. Amerikai vallásszociológiai tanulmányok margójára. = Világosság 1961/8. p. 13-17.

- A katolicizmus hanyatlásának statisztikája. Kilenc évtized számadatai. 1961/11. p. 19-23.

- Vallásos aktivitás és a gazdasági ciklus. Műhelytanulmány. = Világosság 1962/4. p. 14-17.

SZEGŐ László: Babonaság és vallás a magyarországi cigányoknál = Világosság 1973/1. p. 44-48.

SZÉKELY András Bertalan: Hitélet a szlovéniai magyar szórvány körében = Diakónia 1986/2. p. 83-87.

- Vallás és identitás a magyarországi szlovének körében = Vigilia 1987/7. p. 350-351.

SZÉKELY László: A vallási néprajz új útjai és feladatai = Vigilia 1976/1. p. 35-42.

SZEMES Piroska: Életkörülmények és vallásosság. Egy bükki község a riporter szemével. = Világosság 1962/10. p. 50-54.

Személy, házasság és család. Erkölcsteológiai, pszichológiai, szociológiai, egyházjogi és pedagógiai szempontok. Szerk.: Szabó Ferenc, Róma Detti ny. 1988. 276. p.

SZENNAY András: Az egyházi kisközösségekről. = Új Ember 1977. I. 5. p. 3.

SZENNAY András - TOMKA Ferenc: Egyházi kisközösségek. = Teológia 1977/2. p. 118-123.

SZENTMIHÁLYI Szabó Péter: Vallanak a Jézus-emberek. Új misztikus mozgalom Amerikában = Világosság 1973/11. p. 700-703.

- Vallás és ideológia az angol polgári átalakulás időszakában. Az anglikán reformáció kezdetei = Világosság 1975/7. p. 401-405.

SZESZTÁK Ágnes: Az adakozó szeretet leányai = Budapest 1987/4. p. 20-22.

SZIGETI Jenő: A kispolgári vallásosság csődje. = Theológiai Szemle 1966/1-2. p. 61-62.

- A magyarországi közösségek keletkezése és a protestáns egyházak = Theológiai Szemle 1976/3-4. p. 71-77.

- A közös keresztény tradíció szektás elszíneződései = Theológiai Szemle 1978/5-6. p. 147-152.

- A szolgálat teológiája a szabadegyházi közösségekben. A szabadegyházi közösségek társadalmi értékváltozása a felszabadulás utáni magyar társadalomban. = Theológiai Szemle 1982/2. p. 72-75.

SZILÁGYI Izabella: Római katolikus egyházi szeretetszolgálat. In: Szegénység - depriváció - szociálpolitika. Összeáll.: Ferge Zsuzsa - Gábor László = Szociálpolitikai Értesítő 1985/4-5. p. 177-197.

SZILÁGYI Vilmos: Világnézet és párválasztási érettség. Egy hazai vizsgálat tanulságairól. = Világosság 1971/3. p. 173-179.

SZITA Ferenc: Az ifjúság ízlése, világnézete. = Alföld 1967/9. p. 55-57.

A SZOCIALISTA tudat fejlődése = Társadalmi Szemle 1980/8-9. p. 85-111.

Szocialista ünnepek, köznapi gondok. Hozzászólások Benkő Károly cikkéhez. = Világosság 1963/12. p. 763-764.

TAGAI Imre: A szekularizáció 1945-ről Magyarországon. (A folyamat értelmezésében mutatkozó főbb protestáns tendenciák ismertetése és elemzése.) = Tájékoztató 1987/2. p. 7-31.

TANCSER, V.L.: Modernizáló törekvések a mai pravoszláv egyházban (a Szovjetunióban)= Világosság 1977/3. p. 155-159.

Tallózás a vallásszociológiában = Mérleg 1982/1. p. 92-93.

TAR Károly: A tanulóifjúság világnézeti arculatának néhány sajátossága. = Alföld 1970/8. p. 61-68.

TARNAY Brunó: Ingadozó-e mai teológiánk? Tudományszociológiai vázlat. = Teológia 1982/2. p. 73-79.

TEKNŐS Péter: Az okkultizmus reneszánsza = Világosság 1973/2. p. 127-128.

TELEKY Mihály: A nemzeti kérdés megoldása a Román Szocialista Köztársaságban és annak tükröződése a vallásos életben = Református Szemle 1973/2-3. p. 93-100.

Tény-kép. A TÁRKI adatbankjából. Kik járnak templomba? = Ötlet 1987/18. p. 6.

Terjed-e a vallásosság a fiatalok körében = Vigilia 1987/8. p. 568-576.

TIHANYI József: A Világosság 1967. májusi számának kérdőíveiről. = Tájékoztató 1968/2. p. 131-148.

TOMKA Ferenc: Család, válás, magányos élet. = Vigilia 1972/3. p. 159-164.

- Az egyház folytonos megújulása és a tudásszociológia = Vigilia 1976/5. p. 289-294.

- Urbanizáció, vallás, egyház = Vigilia 1978/2. p. 73-84.

- Evangelizáció a társadalom peremén (cigányok, hátrányos helyzetűek, deviánsok körében) = Vigilia 1981/10. p. 674-680.

- Társadalomszerkezet és lelkipásztorkodás = Teológia 1981/3. p. 142-149.

- A magyar papság létszámának alakulása = Teológia 1982/1. p. 56-58.

- A prédikáció-felmérés főbb tanulságai = Teológia 1982/2. p. 118-120.

- Felkészültünk-e arra, hogy 1000 alá süllyed papságunk létszáma? = Teológia 1982/2. p. 121-125.

- A közösség - a hit átadásának helye. Csoportdinamikai elemzés = Vigilia 1985/6. p. 453--460.

- A magyarországi kisközösségek tíz éve = Teológia 1987/1. p. 43-48.

- Hívők, nem-hívők, nem-gyakorlók arányai hazánkban = Teológia 1988/1. p. 57-59.

TOMKA Miklós: Az ifjúság fogalma istenről és a vallásról. = Pedagógiai Szemle 1969/9. p. 805-817. = Gottesverständnis und Religionsverständnis der ungarischen Jugend. Internationale Dialog Zeitschrift 1969/2. p. 133-142. = Come la gioventù ungherese intende Dio e la religione. In: Sociologia e religione. Szerk. Vorgrimler, H. et al. Brescia, Morcelliana, 1969. p. 67-83.

- A modern polgári vallásszociológia. (A szakirodalom áttekintése.) = Szociológia 1972/3. p. 431-452.

- A polgári vallásszociológia válogatott bibliográfiája = Magyar Filozófiai Szemle 1973/3-4. p. 416-442.

- A vallásosság mérése. = Magyar Pszichológiai Szemle 1973/1-2. p. 122-135.

- Vallásszociológiai ötdimenziós modell. = Magyarország 1973/44. p. 22.

- Nemzetközi vallásszociológiai kongresszus = Szociológia 1974/1. p. 144-145.

- Az egyházak változó társadalmi szerepe. (A hivatalos nagyegyházak funkcióváltásának modellje: a magyar típusú fejlődésre alkalmazva) = Szociológia 1976/2. p. 235-247. és In: Szociológia. Szöveggyűjtemény a szakosító hallgatói részére. 2. évf. 1979/1980. Összeáll. Schreiner Béla, Közread. az MSZMP Bp-i Biz. Okt. Ig. Szociológiai Tanszék. Bp. 1979. p. 339-355.

- Mai fiatalok és a vallás vidéken. Bp. Ifjőségi Lapkiadó V. 1976. 51. p.

- A felekezeti arányok és a szekularizáció Magyarországon = Világosság 1977/4. p. 235-238.

- Mutamenti nei rapporti tra le confessioni religiose in Ungheria. Un indagine sociologica della rivista di propaganda atea "Világosság". (A felekezeti arányok változása Magyarországon. Szociológiai vizsgálat a "Világosság" c. ateista propaganda folyóiratban.) = CSEO Documentazione. 1977. máj. No. 117. p. 154-157.

- Szimbolizáció és társadalmi tudat. (14. Nemzetközi Vallásszociológiai Konferencia. Strasbourg 1977.) = Szociológia 1977/3. p. 454-455.

- A vallási kultúra maradványai a vidéki fiatalok körében = Pedagógiai Szemle 1977/1. p. 10-21.

- A vallási önbesorolás és a társadalmi rétegződés = Szociológia 1977/4. p. 532-536.

- Vallásosak-e a "vallásos"-ak? = Világosság 1977/12. p. 778-783.

- A változó vallásosság mérésének problémái = Magyar Pszichológiai Szemle 1977/4. p. 363-376.

- Vestiges de culture religieuse dans la jeunesse provinciale de Hongrie. (A vallási kultúra maradványai a vidéki fiatalok körében Magyarországon.) = Lumen Vitae 1977/4. p. 493-512. És az angol nyelvű változatában 1978/1. p. 79-96.

- Nemzetközi vallásszociológiai találkozó Uppsalában = Világosság 1978/11. p. 726-728.

- Vallás és társadalmi rétegződés. = Magyar Tudomány 1979/1. p. 11-20. és in: Szociológia. Szöveggyűjtemény a szakosító hallgatói részére. 2. évf. 1979/1980. Összeáll. Schreiner Béla. Közread. az MSZMP Bp-i Biz. Okt. Ig. Szociológiai Tanszék Bp. 1979. I. köt. p. 336-370.

- Church and faith in Hungary. (Egyház és hit Magyarországon.) = Hungarian Review 1979/12. p. 14-15. És a folyóirat francia, lengyel és spanyol nyelvű változatában.

- The beginnings of Hungarian sociology of religion. (A magyar vallásszociológia kezdetei.) Vienna, UKI, 1979. 127. p. 96-127.

- A szekularizáció mérlege = Valóság 1979/7. p. 60-70.

- The religious - non-religious dichotomy as a social problem. (A vallásosság - nem vallásosság ellentétpár mint társadalmi probléma.) = Annual Review of the Social Sciences of Religion vol. 3. 1979. p. 105-138.

- A vallásos önjellemzés néhány tendenciája = Világosság 1980/6. p. 360-366.

- A hiedelmek a társadalmi tudat kialakulásában és az egyéni tudat szerveződésében. In: Hiedelemrendszerek és társadalmi tudat. Szerk. Frank Tibor - Hoppál Mihály. Budapest, Közread. a Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1980. p. 97-105.

- Vallási hiedelmek és nem vallási hiedelmek. In: Hiedelemrendszerek és társadalmi tudat. Szerk. Frank Tibor - Hoppál Mihály, Budapest, Közread. a Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1980. p. 141-158.

- A vallásosság napjainkban - Felekezet és kultúra. = Magyar Hírlap 1980. jún. 1. p. 9., aug. 10. p. 9.

- A balance of secularization in Hungary. (A szekularizáció mérlege.) = Social Compass 1981/1. p. 25-42.

- Le role des Églises instituées de Hongrie dans un contexte de changement. (Az egyházak változó társadalmi szerepe.) = Social Compass 1981/1. p. 92-111.

- A vallásosság — nem-vallásosság típusai = Világosság 1981/1. p. 10-17.

- A selected bibliography of sociological studies on religion in Hungary (1945-1979). A magyarországi vallásszociológiai irodalom válogatott bibliográfiája 1945-1979 = Social Compass 1981/1. p. 125-141.

- (Georgius Frater néven.) Zur Trennung von Staat und Kirche in sozialistischen Gesellschaften Osteuropas. (Az állam és az egyház szétválasztása a kelet-európai szocialista országokban) = Concilium 1982/4. p. 244-248. És a folyóirat 7 egyéb nyelvű változatában.

- (Maria Raksay néven): Die Undifferenziertheit von Kirche und Staat in Ungarn vor dem Zweiten Weltkrieg. (Az egyház és az állam differenciálatlansága Magyarországon a II. világháború előtt.) = Concilium 1982/4. p. 221-224. És a folyóirat 7 egyéb nyelvű változatában.

- Életfordulók ünneplése a szocialista országokban. = Kultúra és Közösség 1982/5. p. 62-72. és In: Ünnepek a mai magyar társadalomban. Szerk. D. Hoffmann Márta - Szilágyi Erzsébet, Bp. Közread.: A Tömegkommunikációs Kutatóközpont, 1982. p. 163-192. = Les rites de passage dans le pays socialistes. = Social Compass 1982/2-3. p. 135-152.

- Mire való a vallásszociológia? = Diakónia 1982/1. p. 46-55.

- Szekularizáció ellentmondásokkal. A vallásosság helyzete = Magyar Hírlap 1982. jún. 19. p. 9.

- Szociológia, vallásszociológia, katolicizmus. = Teológia 1982/2. p. 66-72.

- Vasárnapok, ünnepek, vallásgyakorlat. Megjegyzések a templombajárás szociológiájához = Világosság 1982/5. p. 300-306.

- Vélemények, igények a prédikációról = Teológia 1982/2. p. 108-115.

- Der kirchlich-gesellschaftliche Kontext der christlichen Basis-Gruppen in Ostmittel-Europa. (Keresztény bázisközösségek egyházi és társadalmi tényezői Közép-Kelet-Európában.) = Probleme des Friedens 1983/4. p. 4-19.

- Messza glazami szociologa. (A mise a szociológus szemével.) = Nauka i Religija 1983/12. p. 57-58.

- Problems in the indentity formation of the Catholic Church in Second and Third World Societies. (A katolikus egyház identitása a második és harmadik világ társadalmaiban.) = Religion and Public Domain. Acts. 17th International Conference for the Sociology of Religion. Paris, CISR, 1983. p. 151-176.

- Társadalmi változás - vallási változás. (A mai magyar katolicizmus szerkezeti transzformációi) = Szociológia 1983/3. p. 253-272.

- Család és vallásosság = Teológia 1984/2. p. 16-19.

- Az ifjúság és a vallás = Ifjúsági Szemle 1984/2. p. 3-14.

- Vallásszociológia. Szöveggyűjtemény. Közread. az ELTE Bölcsészettud. Kar. Bp. Tankönyvkiadó, 1984. 221. p.

- Budapesttől Nagyhajtásig, avagy világnézeti helyzetünk madártávlatból - s közelebbről = Forrás 1985/1. p. 42-46.

- Religiöse Sprache in religionsloser Gesellschaft. (Vallási nyelv vallástalan társadalomban.) = Diakónia 1985/5. p. 321-325.

- Számok és tézisek - a magyar papság szociológiájához = Teológia 1985/4. p. 211-215.

- Tények, trendek, vélemények - a vallásról = Kritika 1985/5. p. 15-16.

- Youth and religion. (Ifjúság és vallás.) = Ifjúsági Szemle, Special edition 1985. p. 83-95.

- A vallás szerepe a mi társadalmunkban = Kritika 1985/1. p. 4-5.

- A vallásosság változása - egy és több dimenzióban = Kultúra és Közösség 1985/5. p. 3-16.

- Vallásszociológia és -statisztika Írországról = Vigilia 1985/5. p. 435-436.

- Változó vallás = Kultúra és Közösség 1985/1. p. 3-14.

- Volksfrömmigkeit im Wandel. Entwickungstendenzen in Ungarn. (A népi vallásosság változása. Magyarországi tendenciák.) In: Volksfrömmigkeit in Europa. (A népi vallásosság Európában.) Szerk. Ebertz, Michael, N. - Schultheis, Franz. München, Chr. Kaiser, 1986. p. 166-174.

- Religiöser Wandel in Ungarn. (Vallási változás Magyarországon.) In: Die Kirchen in den sozialistischen Ländern. (Az egyházak a szocialista országokban.) Szerk. Palawer, Wolfgang—Unterweger, Birgit. Innsbruck, Katholische Jugend, 1986. p. 14-18.

- (Fráter Tamás néven): Kommunikációs alternatívák - avagy közléselmélet igehirdetéshez. = Teológia 1986/2. p. 82-86.

- Religion und sozialer Wandel in Ungarn. (A vallás és a társadalmi változás Magyarországon.) In: Religion and sozialer Wandel (A vallás és a társadalmi változás). Szerk. Bogensberger, H.—Gannon, T. M.—Zapotoczky, K. Linz-Passau, Veritas Verlag, 1986. p. 85-118.

- Vallási változás Magyarországon. In: "Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Szerk. Tüskés Gábor. Bp. Magvető Kiadó. 1986. p. 572-600.

- Vallási változások = Élet és Tudomány. 1986/46. p. 1446-1448.

- Iránytű legyen! Olvasóink a Vigiliáról - és önmagukról = Vigilia 1987/1. p. 46-53.

- Religion und Entchristlichung der Jugend. (A vallás és az ijfúság elvallástalanodása.) In: Jugend und Religion in Europa. (Az ifjúság és a vallás Európában.) Szerk. Nembach, U. Frankfurt - Bern - New York - Paris, Peter Lang Verlag, 1987. p. 339-370.

- Types and Dimensions of Religiosity - and Problems of Measurement. (A vallásosság típusai és dimenziói - és a mérés problémái.) In: Religion and Atheism as Objects of Sociological Research. (A vallás és az ateizmus, mint a szociológiai kutatás tárgya.) Szerk. Suchánková, Marie - Hubik, Stanislav. Brno, ÚVSV ČSAV, 1987. p. 49-64.

- Quelques remarques sur la rôle de l'intelligentsia chrétienne dans les systèmes autoritaires non-chrétiens. (= Néhány megjegyzés a keresztény értelmiségnek a nem keresztény autoritárius társadalmakban játszott szerepéhez). In: Evangile et culture européenne à la fin de 20e siècle. (= Evangélium és európai kultúra a 20. század végén). Szerk.: Weiler, A.G., Bruggen, C., Morren, L. Louvain-la-Neuve, Academia 1988. p. 121-127.

- Die nationale Einheit und die Religion in Ungarn (= A nemzeti egység és a vallás Magyarországon) = epd Dokumentation 1988/8. p. 32-39.

- Elveszett katolikusok? - avagy mennyi a katolikusok létszáma ma Magyarországon? = Teológia 1988/2. p. 113-118.

- A magyarországi katolicizmus statisztikája és szociológiája. In: Magyar Katolikus Almanach. A Magyar Katolikus Egyház élete 1945-1985. Szerk.: Turányi László. Bp. Szent István társulat, 1988. p. 510-577.

- Stages of Religious Change in Hungary. (A vallási változás szakaszai Magyarországon.) In: World Catholicism in Transition. (A világkatolicizmus változása.) Szerk.: Gannon, T.M. New York — London, Macmillan-Collier 1988. p. 169-183.

- Tendencies of Religious Change of Hungary. (A vallási változás tendenciái Magyarországon). = Archives de Sciences Sociales des Religions 33. 1988. Tom. 65/1. p. 67-80.

- A vallásosság alakulása Magyarországon. Tények, adatok, értelmezések = Alföld 1988/2. p. 65-74. = Przemiany religijnosci na Węgrzech (dane, fakty, interpretacje). = Znaki czasu 8. 1987/4. p. 36-47. = I cambiamenti della religiosità in Ungheria = L'Altra Europa 221. 1988/5. p. 95-108.

- A vallásosság Magyarországon = Népszabadság 1988. aug. 2. p. 4.

- A vallás változása Magyarországon = (MSZMP KB Társadalomtudományi Intézet) Figyelmébe ajánljuk... 3. 1988. július. p. 47-83.

- Az egyház, mint társadalmi intézmény. In: Küldetésben. Szerk.: Korzenszky Richárd. Bp. Teológia 1988. p. 162-173.

- Homo religiosus (Mircea Eliade életműve) = Vigilia 1988/11. p. 824-828.

- Terjed-e a vallásosság és a hit a fiatalok körében? A Rádió 1988. április 24-i interjúja. = Vigilia 1987/8. p. 568. = In: Bagoly nappal. Szerk.: Győrffy M. Bp. Idegenforgalmi Propaganda és Kiadó V. 1988. p. 23-24. = Németül: Informationen und Berichte. Digest des Ostens 1988/7. p. 1-2.

- Nem magánügy! Az egyház társadalmi tanításáról. = Vigilia 1989/9. p. 587-593.

- Der soziopolitische Wandel und die Religion in Ungarn. (= A társadalmi-politikai változás és a vallás Magyarországon.) = Renovatio 1989/2. p. 119-125. = Religion et changement sociopolitique en Hongrie = L'autre Europe 21-22. 1989. p. 59-69.

- Vallásos és vallástalan ifjúságunk. = Igen 1989/8-9. p. 9-10.
- Vallásosság és katonai szolgálat. = Honvédségi Szemle 1989/5. p. 92-100.
- The structure of religious consciousness among Hungarian youth. = Studia Philosophica et Sociologica Auctoritate Universitatis Pécs Publicata 6. Pécs, 1989. p. 47-52.
- Az egyház helyzete Magyarországon: látszat és valóság. = Katolikus Szemle 1989/4. p. 265-277.
- Wandel der Welterfahrung - Wandel des Gottesdienstes. Soziologische Überlegungen zur Liturgie. (A világról való tapasztalatok változása és az istentisztelet változása. Szociológiai meggondolások a liturgiáról.) In: Gottesdienst, Kirche, Gesellschaft. (Istentisztelet, egyház, társadalom.) Szerk.: Becker, H.—Hilberath, B. J.—Willers, U. St. Ottilien, EOS Verlag, 1989. (Pietas Liturgien 5. kötet).
TÓTH Gusztáv: A magyar lelkipásztor ma. Részlet a Magyar Tudományos Akadémia Szociológiai Intézetének értelmiség és életmód című pályázatára küldött dolgozatból = Confessio 1980/1. p. 20-24.
- Egy református lelkész életmódja. (Önvallomás.) = Kultúra és Közösség 1985/5. p. 39-61.
TÓTH Miklós: Vallás és öncenzúra. In: Belső tilalomfák. Tanulmányok a társadalmi öncenzúráról. Szerk. Karátson Endre—Neményi Ninon. Közread. a Hollandia Mikes Kelemen Kör. München, 1982. p. 242-261.
TÓTH Tamás: "Jézus-forradalom" az Egyesült Államokban = Világosság 1974/2. p. 110-111.
TÜSKÉS Gábor: A kultusz fenomenológiája. Megfigyelések a népi vallásosság köréből = Teológia 1982/2. p. 79-84.
- La recherche sur la religiosité populaire en Hongrie. (A népi vallásosság kutatása Magyarországon.) = Documentation sur l'Europe Centrale 1982/3. p. 119-137.
- A keresztény ünnep középpontja: a kultikus történés. = Teológia 1983/2. p. 83-88.
- A népi vallásosság kutatás Európában. Tudománytörténeti vázlat = Ethnográfia 1986/1. p. 75-113.
- A népi vallásosság kutatása Magyarországon. Tudománytörténeti áttekintés. In: "Mert ezt Isten hagyta..." Tanulmányok a népi vallásosság köréből. Szerk. Tüskés Gábor. Bp. Magvető, 1986. p. 18-62.
- A protestáns közösségek kultúrájának néhány kérdése. In: Népi kultúra - népi társadalom - Folclorica et ethnographica. A MTA Néprajzi Kutató Csoportjának évkönyve. szerk.: Kósa László. Közread. a MTA Néprajzi Kut. Csop. Bp. Akadémiai Kiadó, 1987. p. 215-233.

UGRINOVICS, D. M.: elméleti valláskritika rendszere. Ford. Zalai Edvin. Bp. Kossuth Kiadó, 1976. 269. (2) p. Ism.: Murányi Mihály = Világosság 1976/11. p. 724-728.

VALCSICSÁK Imre: A vallás hazai szerepéről = Kritika 1985/3. p. 13-15.
A **vallásgyakorlás** szociológiája = Teológia 1969/1. p. 43-50.
A **vallások** szerepéről India politikai életében. = Vigilia 1959. p. 309-311.
A **vallás** szerepe az amerikai társadalomban. Beszélgetés Peter L. Bergerrel. = Vigilia 1979/9. p. 587-592.
Vallásszociológia Hollandiában. = Vigilia 1953/9. p. 494-496.
Vallás és egyház a szocialista társadalmakban = Világosság 1982/1. p. 51-52.
Vallási néprajz. Tanulmánygyűjtemény. Szerk. Dankó Imre - Küllős Imola. Bp. 1985. 1-2.köt.
VARGA Iván: Soziologische Untersuchungen der Religiosität der Jugend. In: Religion und Atheismus heute. Ed. Klohr, Olaf. Berlin, Deutscher Verlag der Wissenschaft, 1966.
- A vallásosság struktúrája. Szocialista országok vallásszociológusainak konferenciája Prágában. = Világosság 1967/3. p. 136-144.
- A szekularizáció útjai. = Világosság 1967/7-8. p. 410-415.
- La sécularisation de la jeunesse hongroise. = Archives de Sociologie des Religions 1967/23. p. 45-63.
- Ifjúság, vallás, szekularizáció. = Világosság 1968/2. p. 22-26.
- Hungary. In: Western Religion. A Country by Country Sociological Inquiry. ed. Mol, Hans. The Hague, Mouton, 1972. p. 277-295.
VARGA Károly: Magyar egyetemi hallgatók életfelfogása. Bp. Akadémiai Kiadó, 1968. 178. p.
VÁMOS Imre: Állam és egyház Nyugat-Németországban. = Világosság 1973/10. p. 642-647.

VÁNCSA István: Szektákról - szektásság nélkül = Élet és Irodalom 1976/40. p. 13.
VÁRKONYI Tibor: A gondolat "csúcsértekezlete". A royonmont-i szociológiai konferenciáról. = Világosság 1961/10. p. 28-30.
VÁSÁRHELYI Miklós: Olasz szociológusok a vallásosság hanyatlásáról. = Világosság 1964/4. p. 254.
- A Franco-rendszer és a katolikus egyház = Világosság 1969/7. p. 440-446.
VERESS Péter: Szektás parasztok a Hajdúságban. = Valóság 1947/11. p. 819-822.
- Szárszó. = Kortárs 1969/7. p. 1080-1091.
VERGOTE, Antoon: "Az ember fokozatosan válik emberré..." = Mérleg 1973/3. p. 224-240.
VERMETTE, Jean: Milyen kérdéseket jelent az egyházaknak a szekták elburjánzása? = Mérleg 1977/3. p. 215-228.
Világosság szerkesztőbizottsága: Olvasóink a Világosságról. = Világosság 1962/9. p. 63-64.
Vita a családi és társadalmi ünnepekről. = Világosság 1964/7-8. p. 498.

WAIGAND József: Közvéleménykutatás a katolikus családokban = Vigilia 1982/6. p. 418-422.
WEBER, Max: A protestáns etika és a kapitalizmus szelleme. Vallásszociológiai írások. Ford. Gelléri András - József Péter stb. Az Utószó: Lukács József. Bp. Gondolat, 1982. 819, (1) p.
WINKLER, Eberhard: Egyház és szekularizáció. Egyházi feladatok a nagykorúvá lett világban = Theológiai Szemle 1973/7-8. p. 202-206.

ZÁM Tibor: Nagyszombati esküvő = Forrás, 1972/3. p. 54-59.

A bibliográfia szerkesztése 1989 nyarán befejeződött.

MTA Könyvtára
Példány 19 21/3919 -n.

A kiadásért felelős az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat igazgatója
A nyomdai munkálatokat az Akadémiai Kiadó és Nyomda Vállalat végezte
Felelős vezető: Zöld Ferenc igazgató
Budapest, 1991. - Nyomdai táskaszám: 20222
Felelős szerkesztő: Angelusz Róbert
Műszaki szerkesztő Sándor István
Megjelent: 10,15 (A/5) ív terjedelemben
HU ISSN 0133 - 3461

MAGYAR
TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
KÖNYVTÁRA

CONTENTS
1990/3—4.

Theories and models

TOMKA, MIKLÓS: Religion as a system — and its changes 155
SZÁNTÓ, JÁNOS: Dimensions of religiosity in secularized society 185

Sociography — Case studies

KAMARÁS, ISTVÁN: What a basis is a basic community? 203
Mrs. DETRICH TÖRÖK, ZSUZSA: Culture and sacrality among the Hungarian-speaking natives of Moldavia 223
KÖNCZEI, GYÖRGY: Two paradigmatic initiatives 237

Accounts and programmes of sociology

ANDRÁS, IMRE: Hungarian Institute for Religious Sociology 245
MOLNÁR, ADRIENN: Selected bibliography of sociology of religion in Hungary after 1945. 251

СОДЕРЖАНИЕ
1990/3–4.

Теории и модели

МИКЛОШ ТОМКА: Религия как изменяющаяся система 155
ЯНОШ САНТО: Димэнзии религии секуляризованного общества 185

Исследование случаев, социографии

ИШТВАН КАМАРАШ: Какая база базисное сообщество? 203
ДЕТРИХНЕ ТЭРЭК ЖУЖА: Культура и сакральность у молдавских чанго 223
ДЬЁРДЬ КЁНЦЕИ: Две инициативы масштаба парадигмы 237

Социологические отчёты — социологические программы

ИМРЕ АНДРАШ: Венгерский институт социологии церкви 245
АДРИЕНН МОЛНАР: Избранная библиография венгерской социологии религии периода после 1945 года 251

Ára: 156 Ft
Előfizetés egy évre: 312 Ft

KÖZLÉSI FELTÉTELEK

Folyóiratunk a szociológiai kutatásokat ismertető, s általában a szociológia és határterületeinek tudományos kérdéseivel foglalkozó kéziratokat fogad el közlésre.

A kéziratok terjedelme általában nem haladhatja meg az 1—1,5 ívet (16—24-es, kettes sorközzel gépelt oldal, soronként 50 „n" betűjellel).

A kéziratot a szerkesztőség 3 példányban kéri. A közlemény címe után fel kell tüntetni a szerző nevét, valamint munkahelyét.

A tanulmányként közlésre szánt kéziratokhoz, idegen nyelvű fordításra, 25 soros összefoglalást kell a kézirathoz mellékelni, külön oldalon, címmel ellátva, 3 példányban.

A szerző vállalja, hogy a tördelt levonatokat 3 nap alatt kijavítva visszaküldi a szerkesztőségbe.

Szerzőinknek, kérésükre — tiszteletdíjuk terhére — 100 db különlenyomatot készítünk. (A kérést a korrektúránál kell jelezni.)

A szerkesztőség kéziratot nem őriz meg és nem küld vissza.

1828
AKADÉMIAI KIADÓ