

## A. Gergely András

## FALUANTROPOLÓGIÁRÓL – MÁSKÉPPEN SZÓLVA

Faluról, falusi lakosságról és falukutatásról a múlt évtizedekben mérhetően egyre kevesebb forrásunk keletkezik, sőt egyre ritkásabban marad meg érvényes ismeretként, egzakt tudásként, jövőbiztos információként mindaz, amit a közösségek megismerése, építése és értelmezése terén összeszedünk. A falvak helyzetének „felmérése”, ismertetése és releváns tudásként továbbadása ugyanakkor kivételesen fontos terepe lehetne a kortárs társadalomtudományoknak, közösségtanulmányoknak. Óvakodva attól, hogy tucatnyi diszciplína falu-felfogásáról elnagyolt képet alkossak, vagy mindezt a közösségépítési víziók mentén kontrasztosabbá tenni igyekezzek, próbálok távol maradni attól a tévképzettől, hogy jólétesült volnék, s próbálok nem úgy tenni, mintha a faluképek vagy falu-kapcsolatok inherens és network-alapú feltárásában képes lennék eligazodni. Igaz, fél évtizede, midőn a szociológiai kontextusú magyarság- és nemzet-képek listázása volt soron, magam is elköttem egy tematikus „gyűjtést”, amely a falukutatások történeti eredményeinek valamiféle kultúrakutatási vagy -tudományi összegzése kívánt volna lenni az antropológiai horizonton kínálkozó olvasatok szempontjából (A.Gergely 2005), de kétségtelen, hogy a limitált terjedelem akkor sem igen tette lehetővé minden ide illő aspektus figyelembevételét vagy lajstromozását. Emiatt nemcsak a térhasználatok, változó belső tagoltságok, adaptációs vagy munkamigrációs stratégiák, perifériák, mozgásdinamikák, közösségfogalmak és idegenség-felfogások átalakuló kontrasztjait nem voltam képes áttekinteni, de a legszükségesebb szerzők és forrásmunkák földidézésében is hiányosságaim maradtak. Még zavaróbb a törekvésem egykori célja (bemutatni a falukutatás hagyományos és mostani, szociografikus-szociológikus és antropológiai aspektusait a folytonosság vagy tradíció-követés felől nézve) és a lehetséges körülhatárolások elvégzése mellett mindezen olvasatoknak valóban mai antropológiai tónust adni, hisz bárha ez szándékom volna, de ennyi valóban antropológiai típusú falukutatás nem is létezik talán. Ugyanakkor még súlyosabb kérdésnek vélem a bárhol-bármilyen-bármikori faluképek széles körén belül annak tematizálását, hogy a falusi lakópolgár miképpen válik részévé valamely elvont közösség-vízióknak, ezen belül pedig miként lesz egyre gyako-

ribb aktor a „közösségi idegen”, miként kap mind-egyre nagyobb hangsúlyt a szomszédság mint a társasság feltétele, és hogyan ölt változó alakot a közösség mint önálló entitássá, „személyiséggé” válni képesség. A divatos elemzési szcénákra és folyamatvázlatokra támaszkodó közösség-felfogások, melyek részletesen taglalják a legalapvetőbb fontosságú vagy árnyaltságú szemléletmódokat, épp e *narratívák narratívái* lehetnének ugyanis, mellesleg a másságtételezésekben és az idegenség-konstrukciókban, az előítéletes, fikciós, ritualizált retorikákban is inkább „a Mások” reprezentálására vállalkoznak, amikor a legváltozatosabb átbeszélések révén az átélésre épült mentális közelség bizonyosságaival bánnak. Maga a „falu mint közösség” átértelmeződése izgalmas tehát számomra, már csak azért is, mert a kutatók (nem-egyszer funkcionálisan, véletlenül vagy programosan is) valamiféle közösség-konstruálásban vesznek részt. Hogyan épül hát föl a *települési közösség mint egység*, hogyan tételezzük a szociálisan is barátságosan intim szférát, amikor közös érdekről és még *közösebb* értékekről, normákról szólunk. Van-e stabil garanciája a KÖZnek, KÖZÖSnek, közhasznúnak, össznépi harmóniának vagy univerzális egybehangzásoknak, s ha van, miért hiányzik ez egyre jobban? Ekörül járkálnék, néhány kétely formálásával, hogy a falu-interpretációk egy kiegészítő, vagy szűkítő, vagy talán „ideologikus” konstruktumát megérteni próbáljam.

Egyénről és Közösségről, nagybetűvel írva, színesben vagy prózaian, az Ember és a társasság méltóságára, fennköltségére, építő hasznára vagy fenntartó erejére utalva, érvényesnek tetszik a fohász vagy illúzió, egyedi fölmagasztalás vagy közösségi önkép építhetősége, amely azonban – legalább részben – csalóka. Ennek belátásához szélesebb kontextusban, előképekkel és olvasatokkal, aggályokkal és tapasztalati vagy megfigyelési árnyalatokkal együtt kellene átláthatóbbá tegyem, mire is gondolok, mikor a *közösségi egyén* vagy a *közösség mint egyéniség* szerepére utalok, s midőn az „előpolitikai” (vagy politikát a *local community* oldaláról feltételként meghatározó) körülményekről kínálok értelmezéseket.

Szentül hiszem ugyanis, hogy nincs személyiség, nincs egyén sem, közösség sem, sőt résztvevő vagy hallgató közönség sem, melynek közvetlen

hasznára válna a „róla szóló” furfangos rábeszélés, a csalímese, az „érte szóló” ideákból tákolt eszmezuhatag – miközben hétköznapi valósága homlokegyenest más. Jól tudjuk, a személy(iség) és a közösség együttes léte éppenséggel nem is mindig harmonikus vagy szépecske, sokkal többször zord és mogorva, kiszorító vagy bekebelező, társadalom- vagy csoportlélektani szempontból adekvát, avagy csak egyszerűen „politikus”, annak minden ígéretével, reménykeltésével és hiteltelenségével. Márpedig ezzel szembeállítható, hogy nincs közönység és nincsen közösség sem, egyén sem, melynek/akinek hasznára volna, ha félrebeszélnek fölöttes vagy vele szemben, róla vagy általa. Nincs társaság, kör vagy magányos lélek, kit a *megettévesztő szavak* jobbra hangolnának, nemesebbre építenének, s üdvéhez ténylegesen hozzájárulnának. Vannak persze eszmények, melyek nagy (települési, térségi, nemzeti, vagy világ-) egység megteremtésére serkentenek, s vannak körülmények, melyek sokszor ennek megépülését lehetetlenné teszik. Vannak követelések, ideák, dédelgetett képzetek is, melyek akár megvalósulhatnak, ha az értelem töltené ki az „üdvjavak” terét, s ha a közjó filozófiája hatna át mindenkit a kollektív összhangon belül. Be kell azonban látnunk: a társadalmi nyilvánosság és együvé tartozás nem egyformán hatja át a híveket sem, nem bizonyosan építi egytónusúan a társadalmi vallás politikai építményét, s ezért nem is teszi lehetővé, hogy mindig csak értelmes keretben, a valóság távolságtartó reflexiójaként szóljunk, utólagos visszajelzést kiépítve gondolkodjunk ezekről a belső tagoltságokról. Lehetne feladatnak tekinteni, hogy megvalljuk, leleplezzük: a társadalomtudós tevékenysége nem csupán „reflexió”, hanem maga is formálója, része, rekonstruálója az ember megértésének, „rehabilitációjának”, egyfajta újjáteremtésnek és életre élesztésnek, valamely közösségnek is. De feladata nem kevesebb, mint értelmező keretet, elbeszélő módot adni a történő történelem eseményeihez, megértési kísérletet formálni a szcénákra és folyamat-vázlatokra támaszkodó közösség-felfogásokból, melyek részletesen taglalják a legalapvetőbb fontosságú vagy árnyaltságú szemléletmódokat, múltbéli példákat és átbeszélési gyakorlatokat. Sőt, épp e mai kísérletek valamiféle összefoglalásra, lényegmegragadásra adnak alapot, így elbeszélhető *narratívákká* lehetnének... – de meggyőződésem, csak akkor, ha érvényességükre ráismernek mindazok, akik benne élnek, ha a kutató nemcsak távlatos képet formál róluk, hanem önmagára is rákérdez, midőn valamely rendszer-jelleget (struktúrát,

funkciókat, dinamikát, ellenpolitikai gyakorlatot, egységképző harmóniákat, belső határformálást, külső keretezést, stb.) lát érvényesülni, s fölmerül benne a társadalomkritikai én, a nyilvánosság tisztellete és a tudományos közösség értékelő felfogásához kapcsolódó önkritika is.

Talán messziről indulok... – de olyan egyénről, a személyiség olyan dimenziójáról fogok röviden, kételkedően szólni, s egyúttal olyan közösségről fogok beszélni, amely távolról vagy „magasról” nézve lehet teljes, lehet harmonikusnak tetsző, lehet idealizálható is – de mihelyt beljebb lépünk intímbebb miliójébe, ott a „települési közösség mint egység” tartalma azonnal felbomlik, előviláglanak a szomszédság mint társaság nehézségei, konfliktusai is, és kiderül, hogy a település lakója sokszor egyszerűen csak „közösségi idegen”, már korántsem az egység tagja, hanem a széthúzás eleme, száműzött ismerős, „migráns turista”, a belsőleg kialakított perifériák lakója is egyúttal. Vele szemben viszont ott áll a lakosok együttese, vélhetően-képzeltetően *közössége*, amelynek közös tartalma a legkülönbözőbb egységek számára is kétesen közös ugyan, de megmarad a közösség mint olyan *köztes univerzumának*, amely ha önmagát meg tudja jeleníteni, legott saját személyiségjegyeket mutat föl, összehasonlíthatóan más lesz, mint a többi más hasonló – egyszóval személyként viselkedik, egyéniséget formál, sajátlagossága csak távolról lesz „ugyanolyan”, ténylegesen épp a másság adja nevét és önfelmutatásának lehetőségét is.

Mert hát hogyan épül föl a *települési közösség mint egység*, ha végülis *hiányzik* a maga konkrétságában, vagy csak bizonyos szereplők kollektivitás-érületében kaphat helyet? Mégpedig nem szerintem hiányzik, hanem saját önképük szerint, az ő korélményük szerint, a korhangulat alaptónusa szerint és sokszor az élő közösségi jövőképek szerint is. Azt állítom, hogy a közösség mint *eltérő egyének egysége*, leginkább „kifelé”, afféle mutatványként tűnik kollektív entitásnak, ám belső normái alapján már sokkal inkább a *mátságok rendje* az, melyet benne tetten érhetünk. Kívülről tekintve egyfajta rendszerben összhangok sorozatai élnek együtt (például házak sorában, lakások képében, utcák rendjében, települések szerkezetében, falvak vagy városok tömegében, stb.), vagyis a másság és idegenség ellenében saját és lokális Mi-tudat formálódhat ugyan – de önkörén belül mindenki egyszerre részese a sokszereplős, belülről építkező dramaturgiai folyamatnak, ugyanakkor mások számára idegen is, akinek szomszédsága-társassága közvetlenül

behelyettesíti-megszemélyesíti a Közösséget, mely túl nagy ahhoz, hogy elemeihez vagy kisebb egységeihez-csoportjaihoz viszonyulva egyenként vállalni tudjuk teljes odatartozásunkat. A „Közösség mint Egység” egyszerre konstruktum és képzet, talpazat és védekező bázis is – ugyanakkor mégsem közös az értékrendje (leginkább csak valakik *ellenében azt*), nem közös a sorsa (csak más sodrások közepette), nem azonosak normái (csak közhasználatra ajánlva kínálnak belső harmóniát és univerzális visszhangot), s végsőképpen leginkább talán csak nevében Közös.

A települési *közösség-fogalmak* kissé túlburjánzóak és keveredettek is ma már – fölsorolni őket parttalan vállalkozás volna. Ha nem szükségképpen valamely nagy rendszer („nemzet”, „ország”, „lakosság”, „civilizáció”) egységeiként, de arra mégis utalni lehetne, hogy a közösségi gondolkodásmódok alaptípusai két különböző szférára osztják a világot: a nyugati szubjektum-ideál mint a *személyiség abszolút tere* definiálja magát, ezzel szemben a keleti közösségideál oly módon rejti magába az egyént, hogy annak nincs leválási szándéka róla, *önmagát a közösségen keresztül* jeleníti meg, nem pedig vele szemben – így maga a közösség mint személyiségjegyekkel rendelkező kollektív entitás integrálhatja az egyént anélkül, hogy az ettől elveszve, megfosztva, önállótlanul érezné önmagát. Ugyanakkor már talán azért sem lenne érdemes pusztán e két szférára osztani az univerzumot, mert mindkettő sodró átalakulások fázisában van a közelmúlt (vagy már a régezségi) idők óta. Kelet-európai átmeneteink például a keleti típusú kollektívizmusból a „zárva várt” nyugati felé tartanak (Kovács 2002), ahol épp ez a sajátosságunk értékes mássága volt és lehetett volna hivatkozási alapja a strukturális megújulásnak, politikai önszerveződések, polgári ideálok, nyilvánossági terek és kollektivitások, interkollektív hálózatok és kooperációk szempontjából – ugyanakkor most mi épp a kollektivitás hiánya felé törekszünk nagy erővel, fölszámolva így azt is, mi hozott örökségünk, kulturális mintánk volt már jó ideje. Rendszerváltásaink értékválságai, a közelség mint ideologikus konstruktum, az együttműködést felváltó individuális versengés nem különben olyan hatásegységek lettek, melyek a „se ide, se oda” tartozás látszatát adják immár, hiába siratjuk közben az elvesztett értékeket. Így lett a hamis egységből (a „boldog békeidőkből”, a „trianoni Magyarországból”, a „reális szocializmusból”, a „nemzeti újjáépítésből”) mint örök megvalósítandó értéknormából mostanra *kinyilvánított közakaratszerű közösség*,

de közben fogyasztásnak indultak a másságtűrés energiái, megjelent a „zéro tolerancia” ideája ott is, ahol a testvérháborúk még vagy már nem is dúlnak, s lettek ismét az egyén hovatarozásának kérdései olyan protopolitikai anomáliák,<sup>1</sup> amelyre sem válaszunk, sem megbízható megoldási módunk nemigen van. Így hát most ezek teszik nyűgössé és ellenhangolttá a „közösség mint egyénekből álló egység” kérdéseit, a Bibó megnevezte „szabadság kis köreit”, s mindegyre közelebb kerül már hozzánk az egyén nyugati típusú szerepválasztéka, versengő énje. Követendő modellé lett a nyugati típusú politikai demokrácia, vagyis éppúgy határolt jogérvényesség veszi körül a köz érdekeit és egyedi tónusait, nehézkesen keresi helyét a térségi identitás is, útjavesztettebb az egyén és a csoport is, miközben a kortárs közösség-politikák, jelentésrendszerek ennél sokkal rejtettebbek, időlegesebbek, hullámhatásoknak kitettek, közösségi oldalról egyre nehezebben kezelhetők. Magam húsz-harminc éve kutatok közösségeket, egyének által, saját települési terükben, sokféle közösségi egyént és egyéni (szinte azonosítható személyiségjegyekkel rendelkező) társas miliót ismerhettem meg úgy, hogy szinte mindegyiknek közös vonása volt *egyedisége*. Valószínűsíthetőnek tartom, hogy *nincs is más közös vonás a közösségekben, mint az egyediség...* De ez jelen korszakunkban igencsak fogyasztásban, elmaszatólódban van, rejtekezve, félszkekkel körülvéve, a külső hatások viharaitól félnkségekkel védve. Sőt, maguk a közösségfogalmak is soványodóban, leromboló-dó-félben vannak, párhuzamban az egyén közösségi kapcsolatrendjével, normáival, a csoportlélektani közállapotokkal, ellenségekkel és mentális vagy strukturális énképekkel.

A közösség *önálló univerzumkénti* felfogása viszont újra teret hódít. Már nem először a modernitás korában, de ténykérdés, hogy napjainkhoz egyre közeledve (vagy az elmúlt évtizedek közösségfogalmainak hullámzó természetrajzát tudomásul véve) ez sokszor inkább csak logikai fikció, másságok közötti sziget, retorikai képződmény. Viszont stabilitásának képzete vagy garanciái a lokális szervezeti léptékre mindenképpen igazak: kifelé már sokarcú, a tükör másik oldalához igazodó, önmagát már egyre nehezebben fölismérlő belső norma lett a közösség ideájából. Hiányt pótolni hivatott hevület. A társadalomismeret éppen ezért tekinti nemegyszer feladatának, hogy egyéneket, egyének sorozatait, csoportokat, közösségeket, s végül a Társadalmat magát ezen eltérőnek láttatott elméleti és empiri-

1 Proto = első, elő-..., előtti, ősi (görög, πρωτο-).

kus-gyakorlati szinteken megismerje, megnevezze. E felfogásban, mely feladatokat, funkciókat és struktúrákat tekint érvényesnek a társadalmi egyének szervezetében vagy rendszerében, egyúttal van egy normatív értékszempont is: a közösség mint *önálló entitássá, személyiséggé válni képesség* kiteljesíti az egyén terét, megszemélyesíti a kollektivitás még talán átlátható léptékét, szinte fölnagyított mintaként/vágyképként az önbeteljesítő jóslat felé vezet a kollektivitás új eszméjét. S ez az a gyakorlati pont, ahol a társadalomismeret már nem csupán a társadalmi cselekvések rendszerét kívánja átlátni, szcénák és dramaturgiák okait tudakolni, hanem elméletei mellett empirikus megismerési orientációt, mi több: olykor kifejezetten normatív, befolyásoló, konstrukcionista hatáskört tulajdonít magának. A Társadalom és Közösségeinek meghatározása ettől nyilván visszahat az Egyénekre, befolyásolja a döntéshozókat, provokálja a társadalmi tervezőket, orientálja a politikusokat, s elszánttá teszi a „szakértőket”, a média befolyásolási eszköztárát kezükben tartókat, az individuum helyét elképzelésekbe illeszti, kollektív képzetű parfümálja, látványpiacra és fogyasztói pultra viszi mint kínálatot.

Amde, mivel a tudományos nézőpont és az értelmező közösségek feladattudata is világos különbséget tesz a politikus és a tudós közé, a szakértői közreműködés felveti a tudomány felelősségét is a társadalom orientációinak, legitim működésmódjainak, politikai kiszolgáltatottságának terén. Persze sajnálatos, hogy bár a politikus tevékenysége demokratikus legitimitációt feltételez, mégis, a tudományos belátás nézőpontjai képesek ettől elrugaszkodni, függetlenedni, s nem számítani társadalmi jóváhagyásra – mert hiszen elvben a kutató vagy értelmező szinte egyedül a tudományos közösségnek tartozik felelősséggel a tanácsadói, orientáló, civilizatorikus értéknormákat égboltra vetítő tevékenységében. S ez hiba, az önhittség hibája, mert közben nem számít a társadalmi jóváhagyásra vagy közösségi beleegyezésre, nem függ a megértéstől, az elfogadástól, a támogatottságtól vagy bármely helyi kritikai reflexiótól. Másfelől, a tudományos közösség felől nézve, az számít mérvadó mércének, mennyiben maradhat szabad az ember a tudományos szféra elkülönült mezőjében, a mesterkélt habzású civilizációban, a reflektálatlan társas térben. Holott tudjuk jól, a szociológiai mérce, a kortárs társadalomismeret nehezen nélkülözheti az önnön létére és milyenségére vonatkoztatott, önreflexív kritikát, tehát a szociológiai, politikatudományi, szociálpszichológiai vagy kultúratudományos gondolkodás-

nak nemcsak a szocialitást, hanem a megismerő én szerepvállalását és felelősségét is át kell látnia, ezzel pedig e gondolkodás és megismerési út határait, értelmét, céljait is meg kell határoznia. Jobbára kívülállóként teheti ezt, ám akkor meg épp a tárgyául választott *társadalom, közösség és egyén lesz tőle távoli, idegen*. Kevés olyan társadalomtudományi terület van, amelyen belül maga a „társadalmi tárgy” lehet, sőt kell is legyen reflektálható, élő közösség. Van viszont számos olyan nézőpont, mely ennek a belátható dimenzióknak, tudományos vállalásnak is azt a feladatot adja, hogy legyen realitásközeli. A Társadalom így nem marad pusztán egzakt „tárgy”, hanem élő alanya lesz az ismeretközvetítő tudásoknak, és a tudomány állításai nem korlátozódnak csupán a tudósok körére, hanem ki tudhatnak lépni a társadalmi nyilvánosságba, a közösségépítő törekvésekbe, a kollektivistikus létmódokat segítő gyakorlatba, az értelmező közösségek tágabb, kontextuális világába.

Ehhez azonban hosszú út vezet. Mindenesetre: ha egy (mondjuk falusi) közösséget építeni kell, akkor az nem létezik magától, léte nem fakad pusztán biológiai-fiziológiai szükségletekből, hanem szociális struktúraformálás eredménye, intézményesült alakzata is kell legyen. Az intézmény fogalmára még szeretnék visszatérni alább, előbb azonban korunk és közelmúlt időink közösség-konstrukciós tematikáinak néhány példáját keresem elő, majd napjaink „sokféle modernitás-felfogásainak” javai közül vett alkalmi mintákból idézek föl ehelyütt. Ennek a közösség-orientált kultúráképek elméleti és egyúttal gyakorta empirikus anyaga irigyelni valóan (vagy a pusztán szakmai ismeretekre építve valamiképpen) „az élet értelmének” ismeretét közvetíti, a *kortudat tematizálását* láthatja el. Egy-egy történelmi korszak tudományos közelítése (példaképpen a közösségelméletek, a válságtanok, a humanista deklamációk kulturológiai programossága, vagy számos esetben a lokalitás helyének és szerepének körvonalazására vállalkozó kisebbség-, politika- vagy történettudomány is) rendszeresen magára veszi az önként vállalt, esetleg a reá kirótt felelősséget, hogy az Emberről, a települési térről, a Közösségek ezt megtöltő szerepéről úgy beszéljen, mintha egy üres tartály állna rendelkezésére, melyet rendszerrel, tartalommal, célokkal, értékekkel és normákkal kívülről lehetne mintegy „megtölteni”. Nem fölismeri, leírni, belátni, elfogadni – hanem kimunkálni, megépíteni, elfogadtatni... Számos elmélet a kultúrát és a közösséget valamely kognitív térképnek tekinti, mely „leképezhetőséggel” bír, miképpen az egyén mintá-

zata vagy a csoportszerkezet is. Ennek pedig ebben a felfogásmódban nem saját maga, hanem a kutatói hivatástudattal közeledők a hitelt érdemlő szakemberei (így mondjuk a pedagógusok, értelmiségiek, politikusok, közösségfejlesztők, lélekpásztorok, művészek, stb.). A szociológia- vagy politikatudományok számos korszakban ezt a „megismerési” célt és funkciótudatot vették magukra, még mielőtt rájöttek volna, hogy a szaktudomány legott kilép medréből, ha például a szabadság, a közvetlenség, a társadalmi távolságok, a kollektív értékek, a normatív hagyományok belső szabályrendszerét kívánja (úgy mond „lélek-mérnökséggel”, „társadalmilag formálható szabadsággal”) megtölteni. Az ötvenes-hatvanas évek szociálpszichológiája, a hetvenes évek amerikai és német szociológia-tudománya, a nyolcvanas-kilencvenes évek nyugati politikatudománya (de még akár a kelet-európai szociológia normatív szerepvállalásának számos irányzata is) igen közel állt ehhez a mesterkélt, „modell-alkotó” feladattudathoz, s csupán kevesek kezdtek rákérdezni arra, vajon a szocialitás feltételeinek reflexiója lehet-e vállalt szerepköre magának a kritikai szociológiának, empirikus politikatudománynak, aktív-attraktív szociálpszichológiának, s vajon nem a tudomány pusztá legitimációjáról, térkereső és térfoglaló szereptudatáról van-e itt szó, mellyel maga is részt kíván magának a tudható tudások, a szocialitás belátása és az értelem szabályozása feladatát egyfajta megismeréstudományi programmá változtatni akár a törekvésekből. Még sűrűbben így van ez a falu esetében és a faluanropológia nézőpontjában.

Ennyiben persze – s ezt a „visszakereső” modell-nyomozást vállalva – az egyén és közösség, az egyéniség beágyazottsága, a személyiség és miliójának viszonya nem mai, hanem matuzsálemi korú történeti kérdés. A kritikai tartalmú közelítések, bíráló vagy közösség-konstruáló tudományos felfogásmódok (Simmel, Durkheim, Ortega y Gasset, Weber, Marx, Tönnies, LeBon, Goffman, Spencer, Freud, Fromm és megannyi más teoretikus példái) némiképpen válaszul is szolgáltak a polgári fejlődéstörténet kurrens kérdéseire, s nem elégedve meg az értelmezéssel, olykor ellenpontozni is törekedve a személyiség mind erőteljesebb kiszolgáltatottságának gazdasági vagy jogi, mentális vagy történeti státus-képét a maguk orientáló vízióival elősegítendő, a még szélesebb idői perspektíva alkalmazását vagy a még részletesebb *közösségtanulmányok* alapozását vállalták. A közösség mint „totális egység” felfogástörténetébe ékelődő más interpretációk a felvilágosodás-kori „rend- és szabadság-képzetek” kantianus

programossága felől indulva, a reflexív társadalomkutatás vagy negyedszázadon át tartó legújabbkori vitáit követően (nagyjából a háborús éveket és közvetlen időközöküket leszámítva a 19–20. század fordulójától a korai hatvanas évekig) a szocialitás és a szubjektivitás együtt-tematizálásával egyfajta „értelemkritikai társadalomelmélet” megfogalmazására törekedhettek számosan. Ebbe erőteljes hatással tört be Európa egyik oldalán a monolitikus-kommunistikus személyiségideál nagyrégiónyi kiterjesztése, másik oldalon, a Nyugat beteljesült „alkonyataként” az a fékteleenné vadult individualizálódás, melynek akár közösség-elvű, akár egyén- és személyiség-mentő ellenideológiai (Sartre, Arendt, Riesman, Marcuse, Derrida, Foucault, Habermas, Offe, Luhmann, stb. művei) sem voltak elegendők ahhoz, hogy közös és univerzálisan érvényes európai vagy euro-amerikai (rá)ébredést hozzanak a tömegek szerepét továbbra is mecchiavellista felfogásba szorító hatalompolitikák kontrasztjaként. Ez a fő törekvés, önigazoló szándék vagy korszakos feladattudat a hatvanas évektől (szinte napjainkig) elnagyoltan két nagyobb csoportba tagolható interpretációt tett érvényessé: a struktúra-orientált és a kultúra-orientált felfogásmódok kialakulását segítette elő. Az egyén, a csoport, a közösség és a társadalom mintegy másfél vagy egy évszázados változása már egyre kevésbé tette lehetővé, hogy a társadalomtudományok huszadik század során legrangosabbnak számító képviselői, Max Weber, Tönnies, Durkheim, Schütz, Spencer és mások teóriáit mint a kortárs világokban mindenütt konkrét példákön visszakereshető ismeretanyagot alkalmazzák vagy fedezzék fel újra meg újra. S mert a saját korukban vizsgált társadalmak maguk is jócskán megváltoztak közösségeik, egyedeik, csoportjaik, tagoltságaik, kiterjedéseik, szabadságaik vagy intézményeik köreiből, ezáltal a modernitás korában immár egyre inkább lehetetlennek tűnt, hogy változatlan elvontságban még ugyanazon „általában vett” társadalmi világokról szóljanak továbbra is a kutatók. Főképpen ha közösségkutatók. A közösségnek az a 19. századi értelme, amely még Tönnies szövegkontextusában éppúgy tartalmazta a „kölcsonös támogatást és igenlést, mint kölcsonös gátlást és tagadást”, illetőleg „kölcsonös és közös, összekötő érzületet, a közösség egységes akaratát egyetértésnek (consensus) tekintette, /.../ különös társadalmi erő és rokonszenv” rendszeréről szól, mely „az embereket egy egész tagjaként tartja össze” (Tönnies 1983: 26, 30), s még „az egyetértés bensőséges ismeretén nyugszik” (u.o. 31.), de annak hangsúlyozásával,

hogy „a baráti és ellenséges hangsúlyok és szenvedélyek alapját ugyanazok vagy hasonló feltételek képezik”, háttérben „a közösség nagy alaptörvényeivel”, megértéssel és egyetértéssel, rokonsággal és barátsággal, természetes érelemmel és tartós viszonyokkal (u.o. 31-33). A közös szokások és hitek, amelyek a nép tagjainak „s életének egységét, békéjét jelentik, de semmiképp sem biztosítják”, igencsak átalakultak a „birtoklás és élvezet, védelem és óvás” révén (u.o. 34). A második világháború utáni fejlődési koncepciók közösség-verziói egyre többször eltértek a háborútól nem érintett térségek/világrészek teóriáitól (pl. a „primitívek” leírásaitól), a mind ismertebbé váló és nyugati féltekére is kiható keleti közösség-elméletek részben alternatív képzetet is formáltak a növekvő individualizmus-élményekkel szemben, a szocialisztikus képzeteknek viszont sokat ártott az orwelli társadalmak vagy a szolzenyicini gulágok felvilágosító természetrajza. A nyugati „szervezet-ember” és a kelet-európai „falanszterlakó” különbségei ezért nem is csak a szociálpszichológiai elméletekre vagy politikai lélektani megfigyelésekre voltak súlyos hatással, hanem a szépirodalomra éppúgy, mint a közösség-szervezésre, a hagyománytartó falusi világra ugyanúgy, mint a városi proletár vagy polgári kiszolgáltatottság, értelmiségi „rétegtudat” vagy a struktúra más szereplőinek életszférájára. A (falusi, tanyai, pusztai, szaharai, esőerdői vagy hegylakó) „hagyományos közösségek” újrakeresésének, egyfajta neofolklorizáció kezdetének évei is voltak ezek a hatvanas-nyolcvanas évek, s noha nem okvetlenül váltak a társadalmi rétegződés(-elméletek) közösségi komponenseivé, de újbóli témává avatásuk megerősítette az alapkérdést: a posztfeudális, „reális szocializmusban kifejlődő” vagy később a „posztmaterialis” *közösségek kollektivitások-e még a mélyebb és tartalmasabb értelemben*, vagy csupán szerkezeti elemek ezek a társadalmi gépezetben, cementlapok az „alapban” vagy strukturális hordozóka „felépítményben”...?

A (különösen sok térségben lokális világok relatív teljességét bemutatni próbáló) faluantropológiai közelítésmódok mindezen problematikákkal már nemcsak az értelmezés, hanem a hipotézis, a megközelítés szintjén is kontrasztosan találták szembe magukat. Az Egyén mint társadalmi szereplő, aktor helyének és „funkciójának” redukált képletét kínáló funkcionalista vagy posztmaterialista felfogásmódok a közösségi szerepkeresés terén egyre növekvő szkepszissel regisztrálták az emberszerep kész mintáinak halványodását. Ugyanakkor a *Közösség mint a társadalmi egyének mozgáspályáit behatároló uni-*

*verzum* formális funkciójának meghatározása (v.o. a hazai nyolcvanas évek vitáit az akkor kezdődő „helyi társadalom kutatások” határaitól és tapasztalati anyagáról), s mégoly gyakori „triviális” vagy idealizált képletekbe kényszerítése ugyancsak félrevitte a két főszereplő viszonyrendszerének ábrázolását. Az „ösztoneitől cserben hagyott lény” (az Ember) iránykeresési, értéktételező, stabilitásra berendezkedő, összehangolt együttműködést tételező felfogásmódja (lásd Gehlen 1968: 62-65; Malinowski 1974: 227-230) a kutatásokban és teoretikus-ideologikus megközelítésekben már részint rendszermodellekben látszott leírhatóvá lenni (pl. Parsons, Myrdal, Hogbin, Papp Zsolt, Kolosi Tamás, Kulcsár Kálmán, Pokol Béla), részint pedig intézmény-elméletekben, melyek az egyén szerepét a struktúrában betöltött helye szerint regisztrálták, de nem csupán helyi értéke, hanem hasznos tevékenysége, társas kapcsolatai (jobbádán persze: ideológiái!) alapján. A polgári filozófia legragyogóbb teoretikusai például nem csupán valami „univerzális mintán” dolgoztak a nyolcvanas évektől kezdve (sem nyugaton, sem Kelet-Európában), a krízisteóriák nem tiszta és elvont kategóriákba tagolták regionális felfogásmódjukat, hanem a társadalmak saját világainak tudományos felfogásmódját egyre inkább áthatotta a cselekvések racionalitását az *individuum felől* tekintő felfogás-irányzat is: „mi jó Nekik”, „mi a hasznos vagy ésszerű Szerintük”, stb. A másik, jobbra korábbi hagyományra épült irány, mely a *társadalmi cselekvések elméletét* tükrözte, az Én és Te viszonyát, a közösségek természetrajzát immár nem e kölcsönviszony átélése, „szubjektivitása” felől közelítette meg, hanem az individuum szerepét, a „társadalom mint egész” és a „közösség mint totalitás” lehetséges megismerését a *közösségeiben föloldódó személyiség képletére* vetítette ki – ezáltal a társadalmat nem mint szociális rendszert kezelte, hanem valamiféle „funkcionális absztrakcióként” beszélte el (erről Karácsony András írt izgalmas és részletes ismertetőt Helmut Schelsky „antiszociológiáját” elemezve, 1995). Schelsky és az intézmények/személyek cselekvéslogikáját firtató kutatók (Gehlen, Claessens, Craig) nemegyszer funkcionálisan/antropológiailag értelmezték a cselekvéseket, fölsoztották az életvilágokat szociális rendszerekre, rendszerhez kapcsolódó cselekvésekre, valamint úgymond „minden egyéb másra” – így intézményesülési állapotokra, funkcionális szerepekre, absztrakciós fokokra, „alapokmányokra”, „abszolút motívumokra”, konszenzusra, legitímációra, stb. A német társadalomtudományban

korszakos hatású jogantropológiai szemléletmód, amely nem pusztán „jogeszeményekre” utal, amikor egyedről, személyről, „önmagának abszolút célokat kitűző” lényről beszél, éppen Schelsky kritikai szociológiai álláspontja alapján tanúskodik arról, hogy a társadalom – miként a „lélek” a pszichológiában, vagy a „szellem” a filozófiában – már inkább egyfajta metafora, nem pedig az elmélet egzakt tárgya. Az ilyes felfogásban szereplő egyén Schelskynél olyan lény, „akinek döntésétől függ a tudatos, célmegvalósító emberi cselekvés ’abszolút végcélja’, de szükséglet számára, hogy ezt a döntést meghozza” (Schelsky 1979: 168).

Ámde, mondhatja-e bárki és bárhol, hogy a mi közösségünk, falusi milióknak pusztán metafora? Vagy, hogy talán számadatai alapján már nemcsak az, hanem családok hálózata, település, kisváros lakossága, kisebbség vagy „súlyozott többség” inkább? Úgy vélem nem, s valamely „elvont”, akár idealizált közösségről okoskodni én éppen az egyén szerepe és terepe, léte és környezetével való szimbiozisa, integráltsága alapján nem tudok, vagy nem látom érdemesnek, ha közben respektálnám mégis. Viszont azt tapasztalom, a szociológiai, demográfiai, statisztikai, s akár a történeti vagy kisebbségkutatási dimenziókban efféle „számszaki közösségmeghatározás” oly gyakori, hogy ezekről épp az egyén „névében” kell most tagadóan fogalmaznom. Talán túl direkt bizalmatlanság jele ez a kvantitatív kutatásokkal szemben, de ezek adatszerű felelőtlensége idejekorán elurulta a társadalomtudományos (látszat-) „objektivitás” szerepkörét, s oda be nem engedte jó időn át a kvalitatív kutatásokat, emberközeli szempontokat, lakos-párti település-leírásokat vagy szerepek és kölcsönös viszonyok alapján Közösséget tételező (megengedő, kimutató, feltáró, belátó) felfogásmódokat. Nem mindenki teszi meg ezt a minőségi/mennyiségi, kívülről/belülről, elszigetelten/komplexen, pillanatfelvételtként vagy kontinuitást vállalóan elvhű distinkciókat, de napjainkhoz közeledve a tudománytörténeti átalakulások mindegyre határozottabban hajlanak a minoritás-központú, kisközösségre fókuszált, strukturáközi belátásokat vagy „neo-tribalizmust” kereső elméleti irányvonalakhoz – s ez is megfontolásra érdemes, vajon miért teszik, kik, hol és hogyan teszik...

A korszakos jelentőségű Arnold Gehlen például, az ember „világra nyitottságával” és épp ily súllyal „hiánylény” mivoltával kapcsolta össze az intézmény problematikát, ezzel antropológiai jelentőségük alapján értelmezve a korai intézményelméleteket. Egykori strukturális antropológiai

alapkönyve (Gehlen 1941) a funkciófogalom révén „a társadalmi élet folyamatait mint a konstans, az emberi természetben megalapozott igények és szükségletek számára létrejött teljesítményeket ragadja meg. A jogszociológia ezen megközelítése a jogot mint az antropológiailag megalapozott emberi szükségletek teljesülését magyarázza (némiképp hasonlóan a ’prehistorikus’ közösségekre fókuszált angolszász kutatásokhoz). A modern antropológia (Scheler, Plessner, Gehlen) és mélypszichológia (Lorenz) már nem beszél az ember ontológiailag egyértelmű, ’rögzített’ természetéről, hanem a biológiailag megalapozott szükségleteket a megvalósulásukban variábilisnak látja. Az ember ’hiánylény’ – vallotta Gehlen. Világra nyitott, nem specializált, így intézményekre van szüksége. A társadalom funkciója, hogy az ember biológiai ösztöneit ellenőrizze és irányítsa. Az intézmények funkciója: az ösztönként hiányos emberi viselkedés irányítása. Amennyiben az intézmény a jog forrása, akkor az antropológiai jogszociológia a jogra mint az embert ellenőrzőre, irányítóra tekint” (Karácsony, i.m.). S a mindennapi életet, élő közösségek normatív rendjét struktúra-értelműen meghatározó közösségfelfogások alapján a jog antropológiailag megalapozott szükséglete ugyan látszólag távol a közösség tanulmányok témakörétől, ám a *kulturális szükségletként* értett jog mint a közösség intézményeinek létindoka mégis komoly súllyal van jelen a második világháború utáni európai társadalomtudományok fogalomtárában, az itt jelzett korszak társadalomtudományi kutatásaiban (Gehlen 1968; Landmann 1968; Plessner 1968). Sőt, épp a tradicionális értelemben, „kulturális embertanként” felfogott antropológia fontosabb ismeretkincsei és kutatási „derivátumai” szolgáltak a szociológus-jogelmélc Schelsky számára kiindulópontként az *intézményeket mint az emberi szükségletek objektivációit* megnevező felfogásban. Nem minden Malinowski-hatást nélkülözően, s a Scheler-intenciókat sem mellőzve Schelsky azt tételezte, hogy az örök ideák és a társadalmi szervezetek stabilitása valamifajta változatlan statikusságot kölcsönöz az intézménynek. S noha a pozitívista emberkép formálódásának újkori víziói között bőven találhatóak voltak eltérő mintázatok (Kant, Herder, Hegel, Ratzel, Windelband, Ranke, Rickert, Dilthey, stb.) még a német modernitás-talajon is, (engedtessek itt nem idézni, de legalább utalni a Bujdosó Dezső által mintegy 1300 oldalon összeállított *Német kultúraelméleti tanulmányok* három kötetét épp e klasszikus felfogás-előzményekről, Bujdosó 1999), ám a Gadamer révén lefektetett

hermeneutikai-kritikai attitűd, s utóbb Gehlen a maga ember-derivátumában nemcsak szisztematikusan ismertetni törekedett a „lélek” `történeti` alakulását (a példa kedvéért a modernség szubjektivitását, a romantikus historizmustól megszabadított előítéletek, időiség és nyelv-logosz univerzális aspektusait), de intézményelméletében ezt a szempontot nem következetesen alkalmazta, ezért Schelsky úgy vélte: Gehlen társadalomfelfogásában az időtlen intézmény fogalmának központi helye nem teszi lehetségessé az intézmény és jog viszonyának objektív tematizálását. Ahogyan ezt Karácsony értékeli: nem sokkal később Habermas nézőpontját már mint Gehlen „intézményellenes” felfogásának ellendiskurzusát nevezhetjük a kor irányadó beszédmódjának. Talán máig legfontosabb nyilvánosság-történeti opuszaiban „már szembeállította a ’funkcionalizálódott’ közvéleménnyel az informális, személyes, nem-nyilvános csoportok kommunikációs folyamatait, s a diskurzus már akkor fontos kategóriaként jelent meg. A diskurzus nem intézmény, hanem inkább ’ellenintézmény’. /.../ Ettől eltérő módon, de ugyancsak a jogi problematika figyelmen kívül hagyásával jellemezhető Dahrendorf társadalomelmélete, /aki/ az osztály- és szerepelmélet összekapcsolásával szerzett hírnevet. A szocialitás alapegységének, a szocialitás építőkövének az uralmi viszonyokat tartotta. A modern társadalmak osztálykonfliktusainak alapszerkezetét a mindenféle uralmi viszonyban fellelhető ’uralmi helyzet’ és ’alávetett helyzet’ közötti szerepek elválasztásban ragadta meg. Nemcsak a weberi ’hatalom-uralom’ megkülönböztetésén lépett át, hanem a hatalmi érdekekben feloldotta a jogot is” (Karácsony i.m.).

S ha mindez mint korszakosan kibontakozó, mára azonban tudástörténeti távlatokva sodródott teoretikus civakodás látszatra távol esne a *Közösségkutatás – új módszerek, problémák és források* intim viszonyától, érdemes számításba vennünk, hogy a hatvanas években még a „morálként felfogott politika”, az „ésszerű politika”, az „igaz társadalom” antik hagyományokra kacsintgató vagy aktuálpolitikai tónusú felfogásmódja a *közösséget valamiféle „nem-egyénként” fogta fel*, a hatalmi kormányzást jogi kérdésnek, a társadalmi legitimitációt pedig az uralmi rend elismerési vagy elismerés-megtagadási gyakorlatának vélte, melynek közvetítő eszköze mindig az *intézmény*. Magáról a fogalomról is egész kultúratörténeti szakmunka lenne írható, s erre még vázlat-szinten sincs mód, de engedjessék földélnem annak háttérmagyarázatát, ahogyan én az *intézményt* fogalmilag konstruálok... A világ

megosztottságának növekvő ideológiai veszélye, mely a „forró”, majd a hidegháború időszakának lezárultával korántsem tűnt el nyomtalanul – csak hibernálódott és parciális arcot öltött – már pusztán értelmezés-történetileg is roppant mód szerteágazóvá lett: nemcsak a kulturális értékek új atlaszának megformálását kényszerítette ki, hanem a globális kapcsolatteremtés, kommunikáció és szimbolikus vagy metabolikus politika új „szoftvereinek” kialakítási, programozási esélyeit is igényelte. Ebben a kultúrák közötti globális szférában nem föltétlenül a világháló network-építési kísérletei az uralkodók (még talán nem!), de csak akkor nem, ha a nemzeti kultúrák és a kultúrák közötti kölcsönhatások a sztereotípek, etnocentrizmusok, dogmák és xenofóbiák mellett a nemzet-alatti szintek kooperációjára, mentális programok egyenlőségi elveibe, lokalitások és globalitások keresztmetszeteiben kialakuló interkulturális találkozásokra épülnek. Ennek kultúra-, gazdaság- és hatalomtörténeti terekben mindig is megvolt a maga logikája, ha olykor alkalmi praktikuma is. De a közösségi és szervezeti kultúrák rendszerénél, a humánus létmódok és életformák méltó belátásánál, az etabliozott intézmények és interkulturális találkozások lehetőségét figyelembe véve is izgalmas transzformáció megfigyelőivé válhatunk: Geert Hofstede és Gert Jan Hofstede a kultúrát mint mentális programot, relativizmussal és változásában értékelendő, de *mérhető értéket* tekint, s ha lehet ilyet mondani a több mint félezer oldalas kötetükről, a kultúra átélése, sokkja, közvetítése és a multikulturális megértés lehetősége sugázik felfogásukból (Hofstede – Hofstede 2008). Méltatlan lenne a hangzatos fejezetcímek, amerikaias-németes precizitással és iróniával tálalt témajegyzék egy-egy apró szegmensét földélni – talán a leginkább azt kellene erősítenem: aki ma kultúraművelő, kultúrakutató vagy közösség-elemző szempontjai közepette nem mereng el annak talányain, amiből nemcsak a tudásköztiség és tudományköztiség sejlik föl, hanem maguknak a kutatóknak önreflexív világa, „mitudata”, a hetvenes-nyolcvanas években interpretált közösségiségről, annak az emberismereti logikákban, nézőpontokban *rejlő üzenet* fog hiányozni eszköztárából, mivel mindez olyan megvalósult víziókat és detektált másodpolitikai folyamatokat enged sejtetni, amelyek a közösségek mai kérdések közt legsúlyosabb túlélési problematikáját húzzák alá. A kötet roppant ambíciózusan rendszerszemléletű kultúra-képe is sugározza a nemzeti kultúrákon belüli és azokon kívüli, nemzetközi egyenlőtlenségek imázsait, az interkulturális sokk folytonosan



jelenlévő kommunikációit, a feltáró megismerés esélyétől egészen a szerzői konklúzióig, mely szerint a mentális programok médiák, szülők, menedzserek és kutatók számára javasolt kezelhetőségi módjai kultúrák és szervezetek konvergenciáira, divergenciáira, erkölcsre és morális befektetésre épülhetnek csak, ezek nélkül az értékrendszerek csakis a drámai robbanásokra, közös szimbólumok devalválódására, a mentális szoftverek korlátainak hardver-szintű kezelésére lesznek kárhóztatva, vagyis a tudatos kontroll elemi szükségességére figyelmeztetve bennünket, a szervezeti kultúrák relatív (vagy relativista, relativizáló) magasrendűségét kísérő esendőségére emlékeztetnek, kozmopolita gondolkodásunk jövőendő esélyét és kiterjeszhetőségét, toleranciáját remélve.

Félő persze, hogy a fentebb említett romantikus hermeneutikai, institucionalista, társadalomszerkezeti vagy kapcsolathálózat-elemző felfogásmódjai, majd a neofolklorizmus, posztgyarmati identitás-kereső vagy neo-törzsi értelmezésmódok, esetleg a kultúra mint vírus terjedési modellje és a szervezetek mint élő intézmények feltárása egyképpen elvont magasságokba ível, messze maga mögött hagyva a települési, falusi, lokális közösségeket és globális külvilágukat is. Talán ezért is izgalmas még tovább idézni Schelsky-t, aki e téren a hatvanas évektől már új paradigmába kapcsolja be a *falu-léptékű* települési együttélési formát. Szerinte e tekintetben a kulturális antropológus Malinowskihoz kell visszanyúlunk, akinél az *intézmények* mindig *szükségleteknek*, másképpen nevezve: sajátlagos strukturális funkcióknak *szintézisei*, vitális szekvenciák komplex egységei, melyeket hierarchizál, „magasabb fokú” vagy „levezetett” kulturális szükségletekké alakít a rendszerléptékű felfogás, biztosítva ezzel a stabilitást, a biológiai alapösztönöktől a közösségi értékekig és életmódig terjedően. Schelsky-nél tehát az intézmény nemcsak stabilitási tényezőkhöz tárháza, hanem a folytonos változás, sőt belső dinamika fenntartója is, melynek révén a társadalmi közösségek új szükségleteket s ezzel új meg új intézményeket hoznak létre, elégítenek ki, körkörösén generálva egymást. Ennekutána már szinte kézenfekvő, hogy mert az intézmény alapfunkciója szerint is egyén és közösség szükségleteiről gondoskodik, köztük meglévő/hiányzó harmóniákat, dinamikákat formál, biológiai és szervezeti stabilitást biztosít (és generál maga is), ezúton hierarchizálja ezeket, változásokat eszközöl, ha szükségesek, majd új szükségletté galvanizálja mindezt. „Schelsky (1965: 33-55) intézmény alatt olyan szociális képződményt értett, aminek az

időszerűsége és stabilitása mélyebben megalapozott a tervező célszerű cselekvésnél, és aminek a funkciója kevésbé helyettesíthető a társadalmi élet számára, mint a tudatos célokból és érdekekből gyorsabban létrejövő szervezetek funkciója. Intézmények ugyan létrejöhetnek szervezetekből, de e kettő nem azonosítható” (Karácsony i.m.).

A hatvanas-hetvenes években megszorodó intézmény- és szervezet-elemzések (nem utolsósorban a modernitás funkciójának és etatizált biztosítékaiknak kritikai narratíváinak hatásként) a szükségletek teljesülésére, funkcionális sikerességére, szocializációs és integrációs hasznára fókuszáltak, utóbb kézenfekvően ráébredtek, hogy mindez társadalmi viselkedésmódokat, eszméket, tudati struktúrákat is generál, szolgáltatási funkciót is magára vesz, „élménytársadalmi” piacot alakít ki az elvárásrendek változásai révén... – elég, ha e téren a kapcsolati kultúrákat Goffman alapján a mindennapi kulturális egzisztálódás intézményeinek tekintjük, s akkor még megalapozottabban kell a viselkedéstudományi kategóriák felől az interperszonalitás felé „le”ereszkednünk. Shelsky már ez intézmények „tudati oldalának” meghatározásával a modern kritikai és reflexív szubjektivitást szorgalmazta, jelezve, hogy a modern intézmények stabilitási garanciái csak akkor állnak fenn, ha egyfajta „felfokozott szubjektivitás szükségletét” reprezentálják, ide értve a célképzeteket, eszméket – azaz minden, „az individuumból (az én-te viszonyból) kiinduló weberi, schützi elméletet és a rendszerszemléletet, a társadalmi cselekvést” együttes érvénnyel és kölcsönhatásokkal próbál magyarázni. Éppúgy, mint Lévi-Strauss, aki számára intézmény volt s lehetett tárgy vagy szokás, eszmeképzet vagy érték, hit vagy tudattalan struktúra is, „Schelsky azért is részesítette előnyben az 'intézmény' fogalmát a 'szociális rendszerrel' szemben, mert az előbbi absztrakciós foka alacsonyabb, s így a realitásközeli szociológiai megismerésmód számára alkalmasabb fogalmi eszköz. Az intézmény értelmezésének történetében Spencer az intézmények statikus elméletét fejtette ki, majd a szükségleteket funkcióként megragadó Malinowski elmélete jelentett fordulatot, aki a cselekvések során kielégített funkciók, aktivitások csoportosuló szerveződését nevezte intézménynek. /.../ Az intézmény és a szabadság kérdését nem egymást kizáróként, hanem összekapcsolódóként látta. Az intézményelméletnek éppen az az alapkérdése, miképp lehet szabad az ember az intézményektől és az intézményekkel szemben. A személy autonómiáját – Riesmannel vitatkozva (Schelsky 1965: 41)

– nem a társadalomkivüliségben látta megalapozhatónak. A társadalom és a személy szembeállítás nem reális ellentét, hanem analitikus különbségtétel, mégpedig azért, mert a társadalomban egyaránt megtalálhatók a személyt védő és a személlyel elengedhetetlenül szociális folyamatok, struktúrák. /.../ Az anonimitásba, speciális racionalitásokba, atomizálásba az ipari társadalom munkahelyein, a reklám uralmába és a személyes tapasztalatok helyett álló kép és hang által közvetített világismeretbe a médiában, bürokratikus szuperszervezetekbe a tervező és igazgatott társadalomban, az ember lelki és szellemi életét megváltoztató uralmi technikákba a társadalomtudományokban (pszichológia, pszichiátria, pedagógia, publicisztika, közvéleménykutatások). A kiszolgáltatottság hálójában miként talál támogatást a szabadságára törekvő ember? A szabadság nem adható fel, mert 'a szabadság az emberi egzisztencia kontrafaktuális életcélja' (Schelsky 1979: 211). Schelsky szilárd meggyőződése, hogy a személy autonómiája csak 'társadalmi' cselekvő lényként reális. Az ember 'jogi' személyként képviselheti cselekvési igényét másokkal, a társadalommal szemben. Az autonómia alapja, hogy 'jogi' személy, azaz személyének lényege: 'társadalmi'. Amikor Schelsky az individuális szubjektivitás és a szociális objektivitás összekapcsolásával alakította ki intézményfelfogását, akkor ebben egyértelműen kifejeződött az antropológiai megalapozás igénye. Ez nem csak azért kapott fontos szerepet, mert Schelsky szenvedélyesen érdeklődött az amerikai 'kulturális antropológia' (mindenekelőtt Malinowski) újszerű művei iránt, hanem ebben a német idealizmus hagyományával való szembehelyezkedése is kifejeződött, vagyis az, hogy nem akart az 'empirikus' megalapozásról lemondani. A filozófiától az antropológián keresztül vezetett a társadalomtudományig ívelő híd, s ezen a hídon Schelsky igencsak tudatosan kelt át. Schelsky elhatárolódása a parsonsi rendszerelmélettől nem magyarázható azzal az egyszerű tétellel, hogy Schelsky az 'egész ember' védelmében szólalt fel, s így szükségképp problémát jelentett számára az 'individuum eltüntetése'" (Karácsony u.o.).

Schelsky szemléletváltozásának aprólékosabb idézése itt most látszólag indokolatlannak tetszhet. Ám érdemes figyelembe venni, hogy a magunk poszt-szocialista közösség- és egyén-képe korántsem független a társadalomtudományok által definiálni kívánt egyén-fogalmaktól vagy közösség-fogalmaktól, illetőleg e teóriák változás- vagy fejlődéstörténetétől, sőt a falu és kistelepülés mint politikai egzaktum pusztán létét is már-már definiáló interp-

retációktól. /Ez utóbbi értelmezéstörténet konokul szembe megy a kelet-európai lokalitások esszenciális felfogástörténetével, s – részben történeti, jogelméleti, hatalmi igazgatási okokból – főként német felfogásmódokat követ. A társadalomföldrajz nézőpontja, az igazgatási eszélyesség, az uralmi racionalitás Lajtán inneni logikái még a hazai társadalomnéprajz és igazgatás-szociológia 20. századi turbulenciái ellenére sem váltak képessé a közösség-elvű lokalitások respektálására, létjogaik elismerésére, politikai képviselőjük biztosítására. Épp ezért izgalmas, hogy miként a magyar (és más kelet-európai, példaképp: erdélyi, vajdasági, felvidéki, román, lengyel) társadalomkutatások, szociográfiai feltáró munkák többségében, legjobb hagyományaiban jelen van az *ember mint szuverén lény és közössége mint önálló entitás* nagyrebecsülése, úgy Schelsky korszakos hatásában benne van Gehlen kritikai értékelése is. Ama felfogás, amely Luhmann teóriájával áll szemben, vitatva, hogy a rendszerelmélet konzisztens volta (vagy képzete) csak a rendszerfunktionalitásból és ennek perfekcionista képletéből áll. Helyette azt húzta alá, hogy a cselekvő lények és „környezeti funkcióik” csak részben építkeznek politikai integrációs viszonyrendszerből, de Malinowski nyomán már sejtethetően a biológiai ösztönök ellenőrzése és irányítása alapján az intézmények irányító és ellenőrző funkcióin *túli* jellegre is érdemesnek tartotta utalni. Ebben az értelemben gondolhatott Schelsky az antropológiailag megalapozott szükségletek keretében a célszerű cselekvés tudatosságára, az intézmények ebben kialakított kreatív szerepére, az individuum befolyásolásában a fölerendelt társadalmi erőkre is. Értelmezésem szerint épp ez az a politikai vagy kulturális tőke, amely egyén és közösség közötti határterületeken, cselekvési folyamatokban, szituációs játszmákban a szabad és tudatos lét feltételrendszereként érvényesül, és áttételesen befolyásolja a szociális viszonyok összességét, egyúttal az antropológiai falukutatások tematikus horizontját is körvonalazza. De úgy látom, bizonyos kötöttségekkel. Ezek közül az első az, amikor az egyén képes (és tudatos szabadságépítő aktivitása révén hajlandó is) megkonstruálni a maga társadalmi határait, egyén és csoport, csoport és másik csoport, csoport és közösség, közösségek és ösztársadalom közötti viszonylatokat, sőt mozgásokat, a települési térből kifelé és oda befelé irányuló hullámzások figyelembevételével. E téren *az egyén már magában állóan is intézményként viselkedik* – ha nincs is székháza vagy adószáma, igazgatósági tanácsa vagy portása, privát végcékulcsa és VIP parkolóengedélye.

Már Schelskynél is látható az egyén terébe vetített „viszonosság”, mely a partnerek közötti (csoport, család, törzs, közösség, stb.) reciprocitásról, interakciós tartalomról szól, s ez (hogy jókorát szökeljek az időben és értelmezési térben), éppen Appadurai révén tér majd vissza később.

A települési interakcióban persze sosem a társadalom egésze, csupán nagyobb vagy kisebb csoportjai kerülnek viszonyrendszerbe, *csakis az individualizált partnerkapcsolatok* formálják a tényleges kölcsönhatásokat. Ugyanitt vizionálja ez a felfogásmód a jog „személyre-vonatkozását” és a jövőre-vonatkozás kiszámíthatóságát, vagyis a *stabilitás* igényét (Malinowskinál is alap kategória!), amely a különbözőségben meglévő egyenlőségeket, az uralkodók és az alávetettek társadalmi-politikai ellentétét, az uralkodó cselekvésében kifejeződő „kollektív” joggal szemben álló „individuum jogát” úgy interpretálja, mint „a kötelezettségeknek az uralom egyenlőtlenége közepette a jog révén elérendő egyenlőségét” (Schelsky 1980:134). Ennek révén a személyre vonatkoztatott jog épp a szabadság-cselekvés feltétele, az „egyenlőség a különbözőségben” elv részeként, meghatározottan konkrét történelmi helyzetben és feltételek között – ugyanakkor csak is ez teremtheti meg az ellentétes helyzetű egyének kollektív uralmi rendszerét, továbbá a hatalom jogát az uralkodásra, vagyis a legitimitást is. Enélkül a hatalom jognélküli, a szubjektum tehát hatalmi forrás és ellensúly is. Ezért állítom, hogy akár (szimbolikus vagy környezeti interakció értelmében) az egyén *intézmény* is. Személyéhez kötött (jogiasult alapú) szerződésviszonya az állammal nem pusztán „objektív” és „szubjektív” jogok kontrasztjában gyökerezik, hanem (legalábbis a felvilágosodás óta és a modern polgári fejlődéstörténetben mindenképp) magában az uralmi formában megjelenő társadalmi kényszerekkel szembeni alapállapot, a szerződéselméletek bázisa, a személyek integrációjának alapja, hisz ezáltal teszik az egyént a szerepek hordozójává, önálló döntéshozóvá, kooperatív partnerre, s maga a társadalomszervezet eleme részévé is a létezés lokális dimenziói között. Schelsky, majd (nem okvetlenül őt követve, de a korszellem hangját hallatva) Serge Moscovici, Annick Perscheron, Harald Eidheim, Fredrik Barth, Eric Hobsbawm, Clifford Geertz olykor ennél tovább is megy, midőn az egyén integráltságának és autonómiájának feltételévé teszi a szervezettel szembeni cselekvést, mely a szociális funkciók horizontján nemcsak társadalmi- vagy csoport-integritás kérdése, hanem védelemre szoruló szerepkör is, sőt az egyén védelmének

jogossága kifejezetten kihat az uralommal szembeni cselekvés terén túl a funkcionalitás szempontjából jól szervezett társadalomban együtt élő megannyi csoport, társadalmi szervezet és közösség belső dimenzióira is, melyeknek az egyén nemcsak szereplője, de alkotója nemkülönböztetve nyilvánosságának és kollektív funkcióinak garanciáit jelentő *auktora*, formáló hőse tehát. Faluban, falun kívül, közösséggel maga mögött vagy annak hiányával verve, belső kontroll kényszerével vagy azon túllépve, külső erőhatásoktól gerjesztve vagy azoknak települési térben ellenállni próbálva is.

Még bevezetőmben állítottam, hogy *nincs is más közös vonás a közösségekben, mint az egyediség...*, s azt is, hogy ez viszont jelen korszakunkban igen csak fogyatkozóban van. A települési közösség *önálló univerzumkénti* felfogását is ezért az egyén és közösség viszonyát belülről meghatározó természet alapján idéztem föl. A rugalmas kölcsönviszony tételezése annyiban tehát nemcsak logikai fikció, hogy az *egyéni másságok mint közösségek közötti sziget*ek formálják a stabilitás képzetét vagy garanciáit, de egyúttal a másság-tételezésekben és az idegen-ség-konstrukciókban is meghatározó jelentőségre tesznek szert, az előítéletes, fikciós, ritualizált retorikákban inkább „a Mások” reprezentálására vállalkoznak, amikor a legváltozatosabb átbeszélések révén az *átélésre épült mentális közelség bizonyosságaival* bánnak, egyszóval: valamiféle közösség-konstruálásban vesznek részt.

Az átélés mint közösségi konstruktum eszköze és alakzata nem ismeretlen a szociálpszichológia és a személyiséglélektan elemzői számára: a racionális érdekevezéreltség kontrollja, a csoporthoz-tartozás mentális tartalmainak korszakos lehetőségei vagy akadályai, az „in-group” és a csoport-pozíció mindig is alaptétek az egyén közösségi érvényesülésében, kiegészülve az idői momentummal, a psziché alakulásával, a körülmények szorításával, a csoportkohézió formálódásával és az interperszonális vagy csoportközi vetélkedések túlélési esélyt kínáló feltételeivel. Az érzelmi hovatartozás, önbesorolás szentimentális logikát követve mindig én-határait is keresi, mikor közösségre talál, s fordítva is: nincs csoport, nincs közösség egy egyén kiteljesülési küzdelmeinek, én-határai kiterjesztésének feltétel-együttese nélkül. Ha az idő nem kedvez a közösségnek, ha a nagyobb társadalmi cselekvési terek és normák csak retardálnak, a racionális-pragmatikus elvek kerülnek túlsúlyba, leépítve a közösségi szolidaritás, kölcsönhatások, kapcsolati kultúrák hálózatát is, akkor megbomlik a közösség, csoportokra esik az egység, egyének-

re mállik szét a csoport is. Ez az a pillanat, mikor lehetőség nyílik a közösségi és szervezeti kultúrák rendszerét, a humánus létmódok és életformák méltó belátását *intézmények és interkulturális találkozások lehetőségeként vagy akadályaként definiálni*. Ez lenne talán a faluanropológia konvenciókra épülő felfogásmódját megújító szemléletmód alapja is mostantól... (Szabadjon jelezni, hogy a társadalmi mixitás steril fogalmak és egyensúlyhelyzetek alapján elgondolható megjelenítése éppoly reménytelen és elvont kísérlete a társadalomtudományoknak, mint „a renddel, a szerveződéssel és a struktúrával jellemzett mechanikus rendszermodellek, amelyek egy rendszer komplexitását szigorúan okszerű jelenségként igyekeztek leírni, csak korlátozott sikereket értek el...” – ahogyan következő írások egyikében Biczó Gábor megközelítése ezt korrektil tükrözi).

Alaptétel az volt előadásomat megelőzően, hogy a lakótéri (városi, falusi, szubkulturális, korosztályi, életmód- vagy értékközösségi) reláció-rendszer olyan emberi sokaságok funkcionális mivoltában kiemelt vagy struktúráját tekintve piedesztálra került *helyszíne*, ahol a legfőképpen érintettek egyéniségének éppen számosságuk, tömegük okán nincs egymással érdemi kapcsolata, vagyis egymáshoz és közösségeikhez képest folyamatosan idegenekké válnak. Idegenségük nem okvetlenül a félelemmel és bizonytalanságokkal körülvett *el-lenség*re jellemző vonás, hanem pusztán léthelyzet, biztos pozíció a struktúrában, amely azonban nem egykönnyen és korántsem mindenki számára egyformán áttekinthető. Egyszóval, alighanem már a falu is *mint tételezett közösség*, kollektív entitás, eleve magában hordja ama képtelenséget, hogy szervezett egésznek, társadalmi térben lehatárolt egységnek tessenék, noha éppen határtalanságai vagy határjárásai adják alapvonását. Ugyanakkor mindama felismerhető jegyek, amelyek tanyán, faluban, erdőben, pusztán vagy sziklaszirteken már messziről jelzik egy idegen *idegen*-voltát, itt furcsa mód éppen a térbeli közelség miliójében öltenek idegenség-álcot. Olykor persze valódi arcuk ez... Mintha ismerősök, kvázi-közösségek tehát, látszatra „kezelhető közelségben” vannak egymáshoz, s minden érintett szereplő jól tudja, hogy alapvonásukként *tételezhetően idegenek*, de más, kívülálló okok miatt vállalniuk kell, hogy e térbeli entitás valamiféle önálló közös vonással bír, mely vonás felismerhető, kezelhető, definícióra alkalmas, olyasmire, mint a szomszédság, társas-kapcsolati besoroltság, lakosi státusz, (lakó)polgári identitás, stb. A filozofikus távolságból ez egyén és közössége *konkrét miliójé-*

*be* közelítve tisztán láthatjuk, milyen globalizációs fenyegetettség veszi körül vagy fosztja meg olykor bármely falu, kistelepülés népét is, milyen belső korosztályi, vallási, életmódbeli, értékrendi és más kritériumok formálják végül, s hiába áhítjuk, szociálpszichológiai vagy történeti értelemben mégsem láthatók át a távolról egységesnek tetsző belső körei, az entitások csak egymásra rakódnak, a státuszok nem írják le valódi sorsokat, csupán egyénekre épített szerephelyzeteket kínálnak, a mozgások kiteljesednek a térbeli mobilitás felszabadító és felszabdalo hatásaival is. Léptéket tévesztünk tehát, ha csupán a lokalitás miliójének egészében gondolkodunk, ha a falut nem azon belüli *intézmények, intézményesült szokások, struktúrák, normák, víziók, életmódok, értékrendi elemek reprezentálójaként* érdemesítjük figyelmünkre.

Településről, faluról szólva szívesen és következetesen megkülönböztetem a tény-értékű, az érték-alapú, a lehetséges és a konstruált vagy elbeszelt *közösségséget*, melyeket állandósult kölcsönviszonyok szüntelenül változó alá- és fölérendeltségi játszmái hoznak létre – mint jeleztem, megismeréstörténeti messzeségek és sokféleségek narratívái révén is. Olyan *másságok*, mint az uralomviselők, az elit, az *underclass* vagy a proletárosodó középpolgárság, a migránsok vagy a hajléktalanok különbségei nemcsak városi létmódok megjelenítői immár, nem „globálisabb” szerephordozói a reájuk ruházott szerepeknek, hanem reflexív, esetleg interaktív formáló is e szerep-képleteknek, de egyúttal föl ismerhetővé teszik azt is, hogy a település mint társadalmi univerzum olyan önérvényesítési attribúciók gyűjtőhelye, olyan másságot befogadni kész helyszín, amely az *interferenciák* sajátlagosan nagy tömegét képes hordozni hosszabb időtávon is. E felfogásmódban a település mint érték-konstruktum a közösség és az idegen konstrukciójának is terméke. Olyasfajta szabályok, kategóriák, tervek és normák összessége, melyek alapján az emberek értelmezik a világukat, melyben legközvetlenebb szcenáriók formájában a maguk szándékait kivitelezgetik. S bár a világ népességének egyre nagyobb hányada immár nagyvárosi entitásba olvad, de a falu mint *kollektivitás* közismert képzet maradt annak példázataként, ahol több generáció él lokálisan definiálhatóan tűnő térben, ahol a rokonsági hagyomány átláthatóbbnak tetszik, s e nézőpontból a város az *individualitás* szinonimájává lett, ahol mindezek hiányoznak. Megkockáztatnám azonban a képzetet, hogy ugyanakkor a helyi lakópolgárok összességére tekintő szemléletmódra akkor és ott, azoknak és

akként van szükségük, akik a nem-csoportszerű, nem is egyénre szabott kommunikációban érdekeltek: a jöttment és „bebíró”, az idegenkénti definíció valójában egy hétköznapi, de konstans jelenség megmutatkozása, kizárást és bekebelezést érvényesítő szemlélet minden (akár falu-méretű) térben is. A tárgyiasított „közösségi ember”, a személyközi kommunikációk és kulturaközi kölcsönhatások egyvelegéből kiragadott lakos viszont épp a tárgyiasítási folyamatban nyeri el úgymond közösségi tagságát, mert hisz anélkül talán csupán szám, adat, pozíció lehetne végülis. *A közösség keresése mint szerepmagatartás* a pszichológia régóta ismert jelensége, melyben az egyén énkövetési és önmegfogalmazási gyakorlata olyasfajta szereptudat ébresztésére alapozódik, melyben a környezet kicsinyítése lesz garanciája az én növekedésének. Ezáltal lehetséges, hogy a napi interakciók tömege az egyének többsége szempontjából úgy hat, mint ami „maradéktalanul elfogadja a kulturális sémák által neki felajánlott személyiségformát, így aztán szakasztott olyaná válik, mint a többiek, amint ezt el is várják tőle. Az 'én' és a világ közötti különbség eltűnik, s ezzel együtt a magányosságtól és a tehetetlenségtől való tudatos félelem is megszűnik” (Fromm 1978: 63).

A városi terekre és közösség-csoportokra kivetített különbség-fogalom ugyanakkor ma már a falvakban is olyan kiszolgáltatott individualizációs állapotot mutat, amely nem vetíthető a lokális szférák belső világába valamely triviális tükörrel. Magam mint kisvároskutató azt tapasztalom, hogy a messziről idealizálható kellemes kisvárosi állapot a belső kapcsolatrendben megannyi súlyos konfliktus, interperszonális függésrend, normák és szokások, kényszerek és nyomások mentén alakul rendeződik vagy keletkezik újra, s maga a település mérete, a lakosok közérzete vagy aktivitása nem közvetlenül ettől függ csupán, de meghatározó közösségghiányok okozóivá épp ez a folyamat válik a falusi térben s így a *falukutatásokban* is. Mi több, ma már egyre nehezebben hisszük egyértelműnek, hogy globális rendről, homogén modellről volna szó, s nem inkább valami egymásba átfolyó, keveredést okozó, fragmentumok játékból keletkező kölcsönhatások rendszeréről (Niedermüller et al. 2008: 10-11). Ennek immár a hazai falukutatásokban is megvan a hagyománya, város és vidéke, falu és birtoktere, faluközi kapcsolatok szférái, tér és társadalom megannyi konstruktív dimenziója függ össze egymással szerves alakulatként, interkulturális entitásként. Viszont épp azért, mert ez

a „sokféle modernitás”, „patchwork solutions” a leghétköznapiabb konvergenciákat és divergenciákat (közelítő és távolító mozgásokat, hömpölygő hatásokat) generálja, szinte tudható, hogy az azonos vagy eltérő nyomás, a kapcsolódások sűrűsége és tartósságának ereje vagy gyengéi a legkülönbözőbb helyzetekhez való kreatív alkalmazkodás kényszerét eredményezik, a résztvevő szereplők a legkülönbözőbb helyi szcénákat használják ki a maguk eszével, hogy más-más sebességgel, változó tartalommal és hatókörben teljesítsék ki a mindennapi élet aktusait, szcenárióit. Appadurai korszakosnak tekinti a közösségeken belül a képzelet szerepét, a társadalmi kapcsolatokat vezérlő víziókat, az elképzelt közösségek átélési élményét, illetve mindazon virtuálisan konstruált tájakat is, melyeken belül az egyén a maga kollektív reprezentációit (Durkheim) vagy szociotájjait kulturálisan megteremti (lásd Appadurai 2008: 240-242).

Fontos lenne ezért a kutatók közösségeinek visszatérnie az életvilágok megismerésének alázatos, társadalomközeli formájához, lokálisok megértésének mikroszintjeihez, közösségek értékének újrafölismeréséhez akkor, ha még képesek tartani a megismeréstudományok alapfeladatát, a megértés és az értelmezés kötelezettségét, a megnevezés felelősségét, a még egyáltalán létező, újraformálódó vagy újonnan keletkező *közösségek értékének* megbecsülését. A globalizációs folyamatok, játszmák, tétek és több menetes mérkőzések sem állhatnak csupa meta-társadalmi verzióból, formalizált intézményi struktúrák állapotrajzából vagy prognózisából, hanem a szükségképpen lokális világok sokszínűségének, az egyének és sorsok, csoportok és kölcsönhatások, határok és határátlépések mélyebb dimenzióinak, „intézményeinek” fölismerésére kell vállalkozniuk mindazoknak, akik faluról, közösségről, szomszédságról, kollektivitásról, lokalitásról formálnak elbeszélést. Talán épp úgy, ahogyan konferenciánk előadói egy-egy sors, egy elbeszélő közösség, egy identitás-helyzet, egy életút, egy kerítés vagy egy település, egy irodalmi hős vagy alkotó életvilágának megnevezésére vállalkoznak. Kívánom, hogy itt is, most is (de nemcsak itt és ma) sikeres legyen ez a megismerési kísérlet, konferenciánk érdemben tudjon hozzáadni a közösségi életvilágok, miliók, egyének és csoportok, kollektivitások és társadalmak mind ritkább harmóniájához olyan szempontokat, melyek nemcsak a települési térben élők számára, hanem maga a társadalomtudományi kutatói közösség számára is belátható távon érvényesnek tetszik majd...

## Hivatkozások

- Appadurai, Arjun 2008 Különválások és különbségek a globális kulturális gazdaságban. In Niedermüller Péter – Horváth Kata – Oblath Márton – Zombory Máté szerk. *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban*. L'Harmattan, Budapest, 239-261.
- Bauman, Zygmunt 1998 *Globalization: The Human Consequences*. Polity Press, New York (*Globalizáció. A társadalmi következmények*. Szukits Könyvkiadó, Szeged, 2002.)
- Bourdieu, Pierre 1985 The Social Space and the Genesis of Groups. *Theory and Society*, 14, no. 6 (November), 723-744.
- Bujdosó Dezső szerk. 1999 *Német kultúraelméleti tanulmányok, I-III*. Nemzeti Tankönyvkiadó, Budapest.
- Delaporte, Yves 1993 D'un terrain l'autre. Réflexions sur l'observation participative. In Pétonnet, Colette – Delaporte, Yves ed. *Ferveurs contemporaines*. L'Harmattan, Paris, 321-340.
- Fromm, Erich 1978 Menekülés a szabadságból. In Zrinszky László szerk. *Magatartásminták – azonosulás*. Gondolat, Budapest, 63-75.
- Gehlen, Arnold 1976 *Az ember*. Gondolat, Budapest.
- Gehlen, Arnold 1968 Antropológiai kutatások. Az intézmények értelme. In Balogh József szerk. *Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény, V. kötet*. Tankönyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 48-65.
- A. Gergely András 2005 Falupolitika – faluantropológia. In Bognár László – Csizmady Adrienne – Tamás Pál – Tibori Tímea szerk. *Nemzetfelfogások 3. Falupolitikák*. Új Mandátum Kiadó – MTA Szociológiai Kutatóintézete, Budapest, 108-117.
- Hofstede, Geert – Hofstede, Gert Jan 2008 *Kultúrák és szervezetek. Az elme szoftvere*. McGraw-Hill – VHE, Budapest.
- Karácsony András 1995 Helmut Schelsky „antiszociológiája”. *Elméleti Szociológia*, 2. sz. Miskolci Egyetem Szociológia Tanszék, 5-16. On-line: Magyar Elektronikus Könyvtár, <http://ebooks.gutenberg.us/Wordtheque/hu/AAACGI.TXT>.
- Kovács János Mátyás (szerk.) 2002 *A zárva várt Nyugat*. 2000–Sík Kiadó, Budapest.
- Krockow, Christian Graf von 1990 Adalékok az azonosságtudat antropológiájához és szociológiájához. *Szociológiai Figyelő*, 2:63-74.
- Landmann, Michael 1968 Filozófiai antropológia. In Balogh József szerk. *Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény, V. kötet*. Tankönyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 66-98.
- Malinowski, Bronislaw 1974 A funkcionális elmélet. In Huszár Tibor – Somlai Péter szerk. *A szociológia története 1917–1945 között. Szöveggyűjtemény, II. kötet*. ELTE BTK – Tankönyvkiadó, Budapest, 219-236.
- Niedermüller Péter 2008 Sokféle modernitás: perspektívák, modellek, értelmezések. In Niedermüller Péter – Horváth Kata – Oblath Márton – Zombory Máté szerk. *Sokféle modernitás. A modernizáció stratégiai és modelljei a globális világban*. L'Harmattan, Budapest, 7-16.
- Plessner, Helmuth 1968 Az organikus fokai és az ember. Bevezetés a filozófiai antropológiába. In Balogh József szerk. *Modern polgári szociológia. Szöveggyűjtemény, V. kötet*. Tankönyvkiadó – ELTE Bölcsészettudományi Kar, Budapest, 99-125.
- Schelsky, Helmut 1965 *Auf der Suche nach Wirklichkeit*. Diederichs, Düsseldorf-Köln. (Utalja Karácsony 1995)
- Schelsky, Helmut 1979 A jogszociológia antropológiai és perszónális-funkcionális megközelítése. In Sajó András szerk. *Jog és szociológia. Válogatott tanulmányok*. KJK, Budapest, 155-170.
- Tönnies, Ferdinand 1983 *Közösség és társadalom*. Gondolat, Budapest, 7-31.

**Abstract*****A. Gergely András: Faluanthropológiáról – másképpen szólva***

A falusi lakó mint „közösségi idegen”, a szomszédság mint a társasság feltétele, és a közösség mint önálló entitássá, személyiséggé válni képesség lehetnének előadásom körülhatároló fogalmai. A divatos elemzési szcénákra és folyamat-vázlatokra támaszkodó közösség-felfogások, melyek részletesen taglalják a legalapvetőbb fontosságú vagy árnyaltságú szemléletmódokat, épp e *narratívák narratívái* lehetnének, de a másság-tételezésekben és az idegenség-konstrukciókban, az előítéletes, fikciós, ritualizált retorikákban inkább „a Mások” reprezentálására vállalkoznak, amikor a legváltakozatosabb átbeszélések révén az átélésre épült mentális közelség bizonyosságaival bánnak, egyszerűen: valamiféle közösség-konstruálásban vesznek részt. Hogyan épül hát föl a *települési közösség mint egység*, hogyan tételezzük a szociálisan is barátságosan intim szférát, amikor közös érdekről és még közösebb értékekről, normákról szólunk. Van-e stabil garanciája a KÖZnek, KÖZÖSnek, közhasznúnak, össznépi harmóniának vagy univerzális egybehangzásoknak... – s ha van, miért hiányzik ez egyre jobban...?

***A. Gergely, András: On rural anthropology – from another point of view***

The possible concepts of my lecture would consist: the village residential as a „community stranger”, the neighborhood as a condition to be part of the company and the community as an independent entity, personal ability. The community perceptions could be the narratives of these narratives that based on trendy analysis and process outlines which discuss the most important and nuanced approaches. Rather represents „the others” in the embodying difference, strangeness constructions and the prejudiced, fiction and ritualized rhetoric when the most diverse communication built through the experience of mental proximity with the testimony being treated. In short: they involved in some kind of community construction. How the local community is building up as a unit, how we assume a social and friendly intimate sphere, when we talking about common interests, values and standards. Is there any stable guarantee for the public, common, public benefit, population's harmony and universal similarity? And if so, why it is missing more and more?