

A KÖZÖSSÉGI SZIMBÓLUMOK ÉS RITUÁLÉK SZEREPE A MAGYAR NEMZETI IDENTITÁSBAN

Absztrakt

A nemzeti érzés a szimbólumokon és rituálékon, közösségi élményeken keresztül hat ránk és az újabb generációkra. Ernest Renan francia filozófus szerint a nemzet fogalmában egy érzelmi vonatkozás rejlik. Ahogyan írja, a nemzet „test és lélek egyszerre”. A közösségi szimbólumok és rítusok azok, amelyek a lelki tényezőt hozzáadják a nemzeti közösség fogalmához. A francia forradalom volt az első olyan közösségi eseménysor, amely meg akarta változtatni a történelmet, és egy új történelmi kezdetet akart kijelölni. Tanulmányomban a magyar nemzeti közösségi rituálék és szimbólumok szerepén (korona, Himnusz) mutatom be, hogyan változott az elmúlt kétszáz évben a magyar nemzeti identitás. Célom annak bemutatása, hogy az ősinék vélt magyar szimbólumok közéleti szerepeltetése a mindenkori politikai, társadalmi célokat szolgálta.

Abstract

The national feelings affect us and new generations by symbols and rituals, common events. According to Ernest Renan French philosopher, an emotional reference is involved in the meaning of nation. As he wrote, the nation is simultaneously „body and spirit”. The common symbols and rites added the spiritual aspects to the phenomenon of national community. The French Revolution was the first common line of events, which tended to change the human history, tracing the new historical starting point. In my study I tend to show the changes of Hungarian national identity over the last two centuries, analyzing the roles of common rites and symbols (crown, national anthem). My goal is showing that the functioning of these symbols in public life have provided the political, social aspirations and ambitions.

Bevezetés

A tanulmány célja a közösségi szimbólumok és rítusok identitásképző szerepének vizsgálata a nemzeti közösség megteremtésében. Célom, hogy

a politikai antropológia új irányzatának nézőpontján keresztül bemutassam az újkori polgári nemzet kialakulásának folyamatát, történelmi, társadalmi és kulturális hátterét, valamint a nemzeti önazonosságot kifejező szimbolikus cselekedetek, gesztusok, közösségi események (nemzeti ünnepek, újratemetések stb.) megjelenését a mai magyar politikai mezőben. A nemzeti közösség történelmi emlékezete sokféle formában ölthet testet: kifejeződik kultikus tárgyokban (nemzeti zászló, címer, kokárda stb.), terekben (parlamentek, nemzeti emlékművek stb.), cselekedetekben (ünnepi nagygyűlés, koszorúzás stb.), pozitív és negatív személyekben (nemzeti hősök, illetve árulók), rendszeres időközönként ismétlődő és a történelmi eseményt újra fölelevenítő, a múlt-jelen-jövő folytonosságát biztosító eseményekben, irodalmi és művészeti alkotásokban. Az értelmezés választ keres arra a kérdésre is, hogy az elmúlt kétszáz évben milyen módon tudta a nemzeti közösség a más jellegű (vérségi, vallási, társadalmi stb.) identitásokra ráépülve integrálni ezeknek a kötődéseknek a szimbolikáját.

A nemzet kialakulásával és fogalmával kapcsolatban számos elmélet született. Ezeknek az elméleteknek egy része a nemzeti közösség mesterségesen létrehozott voltát hangsúlyozza, szemben az öröktől fogva létező nemzet ideájával. A társadalomtudósok a nemzeti közösség kialakulását viszonylag új jelenségnek tekintik az emberiség történetében. Ernest Renan elmélete szerint a modern nemzet egy szolidaritási közösség, amelynek alapja az egyének szabad vállalása, nem pedig valamilyen ősi leszámazás.¹ A modern nemzeti közösségek megszervezésében szerepet játszottak és a mai napig szerepet játszanak a közös szimbólumok és rituálék, amelyek kifejezik a közösség tagjainak összetartozását, és elválasztják őket más csoportoktól. Vizsgálatom középpontjában elsősorban a magyar nemzettudat számára releváns terekhez és szimbólumokhoz kapcsolódó közösségi rítusok kialakulásának, történelmi hátterének és politikai jelentésének elemzése áll. Bemutatom, hogy a nemzeti szimbólumok és ünnepi rituálék milyen szerepet játszanak a közösség tagjait összefűző érzelmi és politikai kötelékek kialakítá-

¹ Bayer József: *A politikai gondolkodás története*. Bp., 2003., Osiris Kiadó. 253. o.

sában, a nemzeti identitás létrejöttében, és hogyan használja föl a politika saját legitimitációjára ezeket a szimbólumokat és rítusokat.

A nemzeti szimbólumok és rituálék történeti és politikai rétegeinek vizsgálata a politika fogalma és a politológia 1970-es évektől elterjedt új típusú, szimbolikus értelmezésén alapul. Az Egyesült Államokból kiinduló szimbolikus, diszkurzív és nyelvi szempontú politika-értelmezés a politikai antropológia és a politikatudomány kölcsönhatásának eredményeként alakult ki. A tanulmány bevezető részében ismertetem a politikai antropológia létrejöttét, történeti és filozófiai alapjait, valamint a diszkurzív és szimbolikus politika-értelmezés kialakulását és a politológiai elméletre és módszertanra gyakorolt hatását.

A szimbolikus politika antropológiája

A szimbólumok és rítusok az élet minden területén megjelennek. A hatalom, az uralom, a befolyás, az alávetettség, a csoportidentitás a szimbólumokon és rituálékon keresztül is jelentkezhettek. Bizonyos jelzések, hangok (pl. rendőrautó szirénája) tekintélyt sugároznak számunkra. Sok foglalkozás az egyenruha (pl. reverenda, rendőr- és katonainformis, orvosi köpeny stb.) használata révén a foglalkozási körhöz tartozók csoportidentitását fejezi ki. Az uralkodók megkoronázása, a köztársasági elnökök beiktatása meghatározott szertartásrendet követ, amely a tradíció erejét és az állam, illetve a hatalmon lévők felsőbbbbségét közvetíti a polgárok számára. Egy párt vagy mozgalom tagjai az összehozásukat különböző jelképek vagy akár egyenruhák használatával demonstrálhatják.

Évszázadokon keresztül a társadalmi rendszer a szimbólumok révén igyekezett éles határt húzni a különböző társadalmi csoportok között. Luxusellenes törvények szabályozták a ruházkodást, hogy megakadályozzák a fényűzés lábra kapását a társadalom alsó csoportjai között. Az épületek is szimbolizálják a társadalmi élet bizonyos jelenségeit. A Versailles-i kastély és a Fehér Ház nemcsak abban hasonlítanak, hogy egykor a francia királyt és ma az amerikai elnököt is hasonlóan bonyolult szertartásrend veszi körül, hanem abban is, hogy mindkét épület egyben egy nemzet, sőt egy világméretű politikai akarat szimbóluma is, bizonyos értelemben mindkettőt a „világ közepének” tervezték. A francia

abszolútizmus és az amerikai elnöki rendszer hatalmát és tekintélyét is szimbólumok, szertartások közvetítik. A különbség csupán az, hogy a tradicionális monarchiákban az állam feje nem jelenik meg a széles értelemben vett társadalmi nyilvánosság előtt, míg napjainkban a tömegmédiá révén a hatalom birtokosainak élete nem egy zárt térben, hanem a teljes nyilvánosság előtt zajlik.

Ahogy a neves francia társadalomtudós, Marc Abélès írja *Az állam antropológiája című művében, az állam vezetőinek képe „a televízió segítségével behatol a családokba, magára ölti a családiasság álarcát, s amennyire lehet, igyekszik az érzelmek és az evidencia nyelvén szólni. Mi pedig (...) végül telítődünk a vezetők mindenütt jelenlevő látványával.”*²

A felsorolt példák arra utalnak, hogy a szimbólumoknak valamennyi közösségben fontos szerep jut a közösség tagjainak megszervezésében. A politikatudomány vizsgálódásának körébe napjainkban nemcsak a napi, illetve a közpolitika, hanem a szimbolikus politika is beletartozik. A politikum mindig szimbólumokban és rítusokban jut kifejeződésre. A politika fogalmainak (hatalom, uralom, tekintély, befolyás, parancsolás, engedelmesség, állam, szuverenitás) meg kell jeleníteniük magukat, hogy kiválthassák a polgárok viszonyulását. A szimbolikus politika jelentőségének megértése sokat köszönhet a politika antropológiai megközelítésének.

A politikai antropológia kialakulása és filozófiai-történeti háttere

A viszonylag fiatalnak számító politikai antropológia első korszaka, amely a 19. század végétől az 1970-es évekig tartott, a gyarmati népek és az amerikai őslakosok politikai szerveződésének kutatásával foglalkozott. Az új társadalomtudomány szemléletmódjára hatást gyakorolt a korszakban született két tudományos elmélet, a darwini evolúció tézise és a marxi osztálytársadalom-elmélet.

A 19. század második felében a társadalomtudományok átvették és az emberi közösségek fejlődésére alkalmazták az evolúció tanát. A társadalmi fejlődés evolucionista elmélete az emberiség történelmét lineáris folyamatként értelmezi, amely során az egyes társadalmak az ősközösségből kiemelkedve

2 Marc Abélès: *Az állam antropológiája*. Bp., 2000. 76. o.

és a társadalmi, gazdasági fejlődés különböző fokain áthaladva egy magasabb cél felé törekuszenek. Az egyes elméletek különböztek abban a tekintetben, hogy mit tekintettek a fejlődés mozgatóerejének, és hogyan viszonyultak a kialakuló polgári társadalomhoz. A kor liberális gondolkodói a nyugat-európai és az észak-amerikai polgári társadalmakat tekintették az emberi fejlődés csúcs- és végpontjának. Herbert Spencer angol szociológus a darwini evolúciót, a fajok természetes kiválasztódásának elvét a „laissez faire” gazdasági elméletével ötvözte.³

A spencerianus liberálisok ellenezték, hogy az állam vagy bármely autoritás beavatkozzon az általuk organikusnak és spontánnak vélt gazdasági és társadalmi folyamatokba.⁴

Spencer a történelem mozgatójának a darwini evolúciótanból kölcsönvett „természetes kiválasztódás” és a „létező folytatott harc” fogalmát tekintette. Spencer elmélete azon a darwini tézisen alapult, miszerint „minden lénynek, amely, ha csak csekély mértékben is, de előnyére változik, az élet bonyolult és nemritkán változó körülményei között több eshetősége lesz a fennmaradásra s ekkép arra, hogy természetes úton kiválasztódjék.”⁵ Az emberiség fokozatos tökéletesedését és a legjobbak túlélését hangsúlyozó spencerianus szociáldarwinista teória igazolta a korai kapitalizmus gazdasági és egyéb egyenlőtlenségeit.⁶

A kor legnagyobb hatású szocialista gondolkodója, Karl Marx a darwini evolúciótant az osztályharc-elmélet természettudományos igazolásaként értékelte. A marxista teoretikusok a gazdasági tényezők tökéletesedését, a termelőerők és a termelési viszonyok fejlődése által meghatározott termelési módot tekintették a történelem hajtóerejének, amely mindig új társadalmi osztályokat és osztálytársadalmakat hoz létre. A gazdasági tényezőket tekintették a kultúra, a jog és a politika alapjának.⁷ Marx, a „tudományos szocializmus” teoretikusa az osztályok kialakulását a termelőeszközök feletti birtoklás egyenlőtlenségéből vezette le.

Marx a társadalmi osztályok antagonisztikus viszonyából fakadó gazdasági és ideológiai-politikai küzdelem jelölésére alkalmazta az osztályharc fogalmát. Marx és tanítványai a kapitalizmust pusztulásra ítélt rendszernek vélték, mert úgy gondolták, hogy a polgári társadalom egyenlőtlen tulajdonviszonyai következtében az osztályharc végletesen kiéleződik a termelőeszközök korszakos tulajdonosa és a tulajdon nélküliek tömege között.⁸ Valójában a polgári társadalom nemcsak életképes maradt, de a korai kapitalizmus elnyomása után a munkásságot is sikeresen integrálta, legalábbis a nyugati világban. Marx másik be nem teljesült jóváindulása szerint a kapitalista társadalmat a szocializmus, majd a lineárisan fölfogott történelem végpontja, a kommunizmus, az „osztály nélküli társadalom” váltja föl.⁹

Marx nem becsülte le a kapitalizmus jelentőségét, hiszen a polgári társadalom szabadította föl az egyént a korábbi feudális kötöttségek alól, és teremtette meg az iparosítás révén a munkásság forradalmának gazdasági, társadalmi alapjait. A kapitalista gazdasági, társadalmi viszonyok megléte kardinális jelentőséggel bírt a marxisták számára, mert a marxi elmélet szerint csak a termelőeszközök magasrendű fokán és a polgári szabadságjogok biztosítása alapján valósítható meg a szocializmusba való átmenet.¹⁰ (A történelem ezt a tételt is megcáfolta, hiszen a proletárforradalmak nem a kapitalizmus centrumában és a polgári társadalmakban, hanem a félperiféria és a periféria egyes országaiban robbantak ki.)

A marxi formációelmélet következtében az Európán és Amerikán kívüli civilizációk a nyugati fejlődéstől eltérő gazdasági és társadalmi rendszerük miatt nem csak a liberális, hanem a szocialista gondolkodók számára is „fejletlenebb” formációkat képviseltek. Individualista liberálisok és kollektivisták, osztályharcos szocialisták egyaránt az elkerülhetetlen, nyugati módon értelmezett haladást hangsúlyozták, ha e haladás menetét és végcélját különbözőképpen is határozták meg, és a polgári társadalom ellenpólusát a korabeli nyugat-európai viszonyoktól idegen törzsi-vérségi társadalmiszerveződésben találták meg.

3 Bayer, 2003. 188. o.

4 Bayer, 2003. 377. o.

5 Charles Darwin: *A fajok eredete*. Bp., 1973., Magyar Helikon. 28. o.

6 Bayer, 2003. 377. o.

7 Bayer, 2003. 233. o.

8 Bayer, 2003. 236. o.

9 Bayer, 2003. 236. o.

10 Bayer, 2003. 234. o.

Erre az időszakra, a 19. század második felére esett a gyarmatosítás csúcspontja. A világ nagy része a 19. század közepétől a II. világháborút követő dekolonizációs hullámig európai államok fennhatósága alatt állt. A gyarmatosítók és a nyugati társadalomtudósok szembesültek az ázsiai, afrikai, csendes-óceáni és ausztrál népek kultúrájával, sajátos társadalmi, gazdasági, jogi és politikai struktúrájával. Az európai és észak-amerikai gazdasági, társadalmi és politikai fejlődéstől eltérő berendezkedésű kultúrákkal való találkozás termékenyen hatott a társadalomtudományokra és hozzájárult egy új tudományág, a kulturális antropológia kialakulásához.

A politikai antropológia első korszaka a 19. század végétől az 1970-es évekig tartott. Ennek az időszaknak a kutatási iránya a darwini evolúció, az etnocentrizmus és az államközpontúság szellemében értékelte az Európán és Amerikán kívüli társadalmak, valamint az amerikai őslakosok politikai szerveződését. Az új tudományág az első korszakban az intézményeket állította vizsgálatának középpontjába.¹¹

Az antropológusok a politikai és közjogi intézményrendszer, az állam, a jogrend, a gazdasági rendszer kialakulásának, a kormányzók és a kormányzottak viszonyának és elkülönülésének, a hatalom, az uralom, a befolyás, a legitimitás, a parancsolás és az engedelmeskedés megjelenési formáinak kutatásával foglalkoztak a gyarmati és az indián népcsoportok körében.

Sir Henry James Sumner Maine-t és Lewis Henry Morgant tekinthetjük az antropológia megalapítóinak. Maine *Ancient Law* (Az ősi jog) című 1861-es művében lerakta az összehasonlító jog alapjait.¹² Maine az emberi közösségek jogi fejlődését vizsgálta, és összehasonlította az egyes civilizációk jogrendszerét. A szerző, aki kutatásához az emberiség történetére vonatkozó joganyag széles skáláját használta föl forrásként az Ótestamentumtól a korabeli gyarmati népek szokásrendszeréig, a primitív jog kialakulását a patriarchális hatalomból eredeztette.¹³ Maine elmélete szerint az ősi társadalmak alapegysége a család volt, ezért szükség volt a társa-

dalom irányításához a patriarchális hatalomra.¹⁴ A modern társadalom alapja azonban az individuum, amelynek életét a személyi autoritástól elkülönülő, hagyománnyá emelt jogrend szabályozza. A polgári társadalomban a perszonális kötelek jelentősége csökken, az egyének jogi kötelek révén kötődnek a társadalomtól elkülönült személytelen főhatalomhoz.¹⁵

Maine elméletét Morgan kutatásai egészítették ki. Morgan *Ancient Society* (Az ősi társadalom) című, 1877-ben megjelent munkájában Montesquieu történelemszemlélete alapján az emberiség három korszakát különböztette meg: a vadság, a barbárság és a civilizáció állapotát, ez utóbbi korszakot a saját kora polgári társadalmával azonosítva.¹⁶ Morgan, aki az indiánok között végzett kutatásokat, az emberi történelemben kétféle kormányzási rendszert különített el: a társadalmi szerveződés a vérségi, családi, törzsi köteleken, míg az általa magasabb rendűnek tekintett politikai szerveződés a területi elven és a magántulajdonon alapul.¹⁷ Az utóbbi szerveződési formát tekintette az államnak.

Marx és Engels a morgani evolucionizmust a társadalmi fejlődés materialista értelmezésének első kísérleteként, a marxizmus antropológiai alátámasztásaként értékelték, hiszen Morgan elmélete a tulajdonviszonyokból vezette le a politikai közösség, az állam létrejöttét.¹⁸ Morgan nyomán Marx és Engels a magántulajdon és az állam kialakulását megelőző társadalmi rendszerre alkalmazták a „primitív kommunizmus” fogalmát, a jelző révén megkülönböztetve az ősi társadalmat a saját elméleti rendszerükben szereplő jövőbeli társadalomtól.¹⁹ Morgan evolucionista elmélete alapján a korai antropológusok a fejlettség fogalmát a területi elven szerveződő államhoz és a polgárosodáshoz kötötték.

Ennek megfelelően a korai társadalomtudósok hajlamosak voltak az „állam előtti”, vérségi alapon szervezett törzsi társadalmakat – a kor fogalmi szerint – „fejletlenebb” társadalmi formációknak tekinteni. A 19. század végén és a 20. század elején a nyugat-európai és észak-amerikai kutatók a gyar-

11 Abélès, 2000. 7. o.

12 Abélès, 2000. 6. o.

13 Abélès, 2000. 10. o.

14 Abélès, 2000. 10. o.

15 Abélès, 2000. 14. o.

16 Abélès, 2000. 6. o.

17 Abélès, 2000. 7. o.

18 Abélès, 2000. 21. o.

19 Abélès, 2000. 20. o.

mati és indián népek „állam előtti” intézmény- és hagyományrendszerét, törzsi-vérségi struktúráját vizsgálták.²⁰ A nyugat-európai és észak-amerikai társadalomtudósok az evolucionista elmélet alapján úgy gondolták, hogy a polgári társadalom és az ipari civilizáció jelenti az emberi haladás csúcspontját, és minden emberi közösségnek ebbe az irányba kell fejlődnie, levetkőzve a „primitív” vagy „ázsiai” sé mákat.

A korai antropológusok a nyugat-európaiktól és észak-amerikaiaktól eltérő berendezkedésű közösségeket az egyoldalúan az európai fejlődéssel azonosított, de az emberiségre egyetemesen kiterjesztett érvényű társadalmi, gazdasági és politikai evolúció korábbi szakaszaival (pl. primitív társadalom, feudalizmus) azonosították. Az ázsiai, afrikai, ausztrál, csendes-óceáni és amerikai indián civilizációkon a nyugati fejlődés politikai, jogi és társadalmi vívmányait, a felvilágosodás liberális tradícióit (hatalmi ágak szétválasztása, állam és egyház elkülönülése, népszuverenitás elve, individuális vallási élet, természetjogi érvelésen alapuló jogrendszer stb.), a nyugat-európai állam- és nemzetfejlődést, a nemzetállam kialakulását, valamint a magántulajdon szentségét és sérthetetlenségét kérték számon.

Az amerikai antropológia nem a távoli népek, hanem az amerikai őslakosok kultúráját, társadalmi, politikai és gazdasági szerveződését vizsgálta.

Az amerikai kormányzat szándéka, a kor etnocentrikus gondolkodásának megfelelően, az indiánoknak az amerikai társadalomba való beillesztése volt, és az antropológiai kutatásokat e cél szolgálatában támogatta. Nem véletlen, hogy először az Egyesült Államokban és a gyarmatosító Nagy-Britanniában kapott ösztönzést az antropológia önálló társadalomtudományá alakulása.

Új utak a politikai antropológiában és a politikatudományban

A politikai antropológia első korszakát a „nagy kettéosztás” jellemezte: az állami léttel rendelkező és az állami lét előtti vagy azon kívüli társadalmak megkülönböztetése.²¹ Az emberi közösségek szétválasztása egyben a politikai filozófia és az antropológia szétválását is eredményezte. Az antropológusok kutatásának középpontjában az „állam előtti” közösségek állnak, míg a politikai filozófia az államot, az állam és a társadalom, az állam és az egyén viszonyát vizsgálta. Ugyanakkor az első időszakban rögzült morgani evolucionizmus, a politikai közösség kialakulási feltételeinek az ősi társadalmi állapotból való levezetése akadályozta az archaikus közösségek elfogulatlan vizsgálatát.

Maine és Morgan fejlődés-elméletét a 20. században bírálókat érték a politikai antropológia új irányzatát képviselő társadalomtudósok részéről. A lengyel születésű Bronislaw Malinowski a Trobriand-szigeteken végzett terepkutatásokra támaszkodva cáfolta azokat a tételeket, hogy az archaikus közösségek nem ismerik a magántulajdont és politikai, társadalmi, gazdasági életüket öntudatlan szabályozás irányítja, amelynek csupán a csoportidentitás vagy a megszokás hatására vetik alá magukat.²² A vizsgált szigeteken csererendszert és egyfajta kölcsönös kötelezettségi rendszert figyelt meg, amelyet az egyének önként, szabad akaratukból fogadnak el. Malinowski fölhívta a figyelmet, hogy a Csendes-óceáni szigeteken is létezik gazdaság, ennek azonban más a szerepe, mint a polgári társadalomban.²³ Kutatása szerint a szabályozott csere nem a haszonszerzésre, hanem a kapcsolattartásra irányult.

Malinowski elmélete megkérdőjelezte a Maine és Morgan által képviselt fejlődés-elméletet, mert bizonyította, hogy a törzsi társadalmak is rendelkeznek olyan jogi és normarendszerrel, amelynek révén szabályok közé szorítják politikai életüket és gazdaságukat.²⁴

Malinowski következtetése ellentmondott annak, hogy az archaikus társadalmak rendszerét valamiféle „primitív kommunizmussal” azonosítsák, amely nem ismeri a tulajdont, a cserét, a politikai állapotot és a pozitív jogot.²⁵ A lengyel származású antropológus szakított a felvilágosodás óta létező „jó vadember” tézisével, valamint a romlatlan, tulajdon nélküli vadember és a civilizáció által megromlott tulajdonos polgár ellentétével: kimutatta, hogy „a vadak polgárok – ha nem is „civilizáltak” – s

Malinowski következtetése ellentmondott annak, hogy az archaikus társadalmak rendszerét valamiféle „primitív kommunizmussal” azonosítsák, amely nem ismeri a tulajdont, a cserét, a politikai állapotot és a pozitív jogot.²⁵ A lengyel származású antropológus szakított a felvilágosodás óta létező „jó vadember” tézisével, valamint a romlatlan, tulajdon nélküli vadember és a civilizáció által megromlott tulajdonos polgár ellentétével: kimutatta, hogy „a vadak polgárok – ha nem is „civilizáltak” – s

20 Abélès, 2000. 18. o.

21 Abélès, 2000. 18. o.

22 Abélès, 2000. 26. o.

23 Abélès, 2000. 26. o.

24 Abélès, 2000. 27. o.

25 Abélès, 2000. 27. o.

saját törvénykezésükhöz ugyanúgy viszonyulnak, mint bármelyik modern állampolgár.²⁶

Malinowski elmélete nyomán bontakozott ki a társadalomtudományokon belül a funkcionalista irányzat. A funkcionalista elmélet szerint a közösségekben létező intézmények, rítusok és normák feladata bizonyos nyílt és rejtett közösségi funkciók fenntartása, amelyek révén a közösség tagjai megőrzik identitásukat és egységüket. Ha ezeket a funkciókat ellátó intézmények, hagyományok, rituálék és normák sérülnek vagy érvényüket veszítik, a közösségen belül értékválság, *anómia* következhet be.²⁷ Ezzel párhuzamosan egyre nagyobb lendületet kapott az antropológiában a terepkutatás. Míg Maine és Morgan még spekulatív úton, a jogtörténeti, eszmetörténeti és filozófiai alapokra támaszkodva fogalmazták meg következtetéseiket az ősi társadalmi rendről, addig a 20. század új antropológus nemzedékei a helyszíni vizsgálatokat részesítették előnyben.

Robert H. Lowie amerikai antropológus *Primitive Society* (A primitív társadalom) című 1920-ban kiadott művében bírálta az államnélküliség morgani tételét, és hangsúlyozta, hogy minden társadalom rendelkezik közös politikai jellegzetességekkel.²⁸ Lowie kimutatta, hogy egyes archaikus népcsoportoknál nemcsak a tulajdon jelenik meg, hanem a területi elvhez kapcsolódó törvénykezés is.²⁹ Végző soron tehát az archaikus társadalmi környezet magában hordozza az állami fejlődés kezdeteit. Lowie – és Lowie nyomán Abélès – a minden társadalomban kialakuló, vérségi kapcsolatot meghaladó társulások (pl. titkos társaságok) együttélését és kooperációját nevezte a „*csírázó államnak*”.³⁰

A 20. század közepén jelentős hatást gyakorolt a kulturális és a politikai antropológiára a strukturalizmus irányzata, amely a társadalmi struktúrák (rokonsági, nyelvi, gazdasági, vallási stb. struktúrák) vizsgálatát állította a kutatások középpontjába. A strukturalista társadalomtudósok fontos szerepet tulajdonítanak a társadalomban mélyen fekvő jelenségeknek és emberi viszonyoknak, ame-

lyek meghatározzák az adott közösségben élő egyének életét.³¹

A francia Claude Lévi-Strauss életművének köszönhetően terjedt el a társadalomtudományokban a strukturalista irányzat. Lévi-Strauss a dél-amerikai indián népcsoportok körében vizsgálta az egyének a társadalmi struktúrákba való beágyazottságát, és kutatásai alapján arra a következtetésre jutott, hogy az egyén viselkedését, kapcsolatait nagymértékben meghatározza a társadalmi rendszerben betöltött pozíció.³² A társadalomkutatók az egyének struktúrák általi meghatározottságát kiterjesztették a modern polgári társadalomra is, cáfolva az individuum teljes szabadságáról és a modern társadalom teljesen szabad lehetőségeiről szóló individualista tételt.³³

A politikai antropológia az 1950-es, 1960-as években fejlesztette ki módszertanát és saját szaknyelvi rendszerét. A tudományág másodvirágzásának kezdete egybeesett a dekolonizáció folyamatával, a gyarmatbirodalmak fölbomlásával és a harmadik világban új nemzetállamok kialakulásával. A világpolitikai fejlemények következtében a korábbi egyoldalú Európa-centrikus világnépfelfogás tarthatatlanná vált. A harmadik világ kibontakozó történetírása kritikával illette a nyugati társadalomtudományokat, amiért azok nyugati paradigmák szerint értelmezték az Európán és Észak-Amerikán kívüli társadalmakban zajló folyamatokat. A politikai antropológia elméleti hátterének és módszertanának megújítását befolyásolták más társadalomtudományokban (pl. történettudomány, politikatudomány, irodalomelmélet stb.) bekövetkező tudományos fordulatok.

Az 1970-es években vette kezdetét a politikai antropológia második korszaka, amelyet a korábbi időszak politikai intézményközpontú elemzésével szemben a nem institucionalista szempontú vizsgálat jellemez.

Marc Abélès fölhívta a figyelmet arra, hogy a korábbi antropológiai gondolkodás – amely a nyugati politikai filozófia és történelemszemlélet hagyományaihoz kötődött – a nem nyugati társadalmakat az államközpontúság felől vizsgálta, ezzel

26 Abélès, 2000. 26. o.

27 Andorka Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*. Bp., 2003., Osiris Kiadó. 75. o.

28 Abélès, 2000. 29. o.

29 Abélès, 2000. 30. o.

30 Abélès, 2000. 30. o.

31 Andorka, 2003. 77. o.

32 Andorka, 2003. 77. o.

33 Andorka, 2003. 77. o.

pedig fetiszálta az állam fogalmát, noha az állam csupán az egyik a politikai világ terei közül.³⁴ Az új típusú antropológia végleg szakított a Maine és Morgan óta létező elmélettel, amelyik különválasztotta a hagyományos, vérségi, törzsi-családi alapú politikai kötelekeket a területi elvű, vagyis állami kötelekektől.

A nem institucionalista politikai antropológia centrális fogalma az „egymásba ágyazottság”, vagyis az az elv, hogy a politikai terek nem önmagukban léteznek, hanem nagyobb közösségek részeit alkotják, sőt, egymásnak is részei. A politikai folyamatok minden társadalomban a társadalmi és kulturális térbe vannak ágyazva. Abélès nem ért egyet azzal, hogy az etnológusok csak az „államnélküli” társadalmak életét kutassák. A francia kutató a nyugati társadalmak politikai folyamatainak tanulmányozására is alkalmasnak tartja a politikai terek egymásba ágyazottságának elméletét: „*társadalmaink politikai működését csak úgy tudjuk leírni az állam fetiszizálásának veszélye nélkül, ha felhasználjuk az egymásba ágyazottság fogalmát*”.³⁵ A kutatók ennek az elméletnek az alapján vizsgálták a különböző társadalmakban a közösségi cselekvés és a hatalomhoz való viszonyulás olyan formáit, mint a társadalmi erőszak, ellenállás és alkalmazkodás.

A nem institucionalista típusú antropológiai megközelítés megértéséhez nélkülözhetetlen a politika tárgyának körülhatárolására irányuló politológiai értelmezések fejlődésének bemutatása. A politikatudomány is jelentős fejlődésen ment keresztül a 20. század második felében. A politikatudomány 20. századi intézményesülésének előfeltétele a polgári társadalom és a demokratikus nyilvánosság kialakulása, a demokratikus intézmények és kormányzati mechanizmusok megteremtése volt.³⁶ A modern politikatudomány fokozatosan kivált a társadalomtudományok köréből, és megalkotta saját elméleti alapjait, módszertanát és nyelvezetét, de egyúttal merített a többi társadalomtudomány (szociológia, közgazdaságtan, kulturális antropológia stb.) vizsgálati módszereiből és fogalomkészletéből is.³⁷ A jóléti állam kialakulása, az állami feladatok kibővülése, a totalitárius rendszerek bírál-

lata lendületet adott az európai politikatudomány kifejlődésének.³⁸

A politológusok számára a legnagyobb problémát a politikatudomány tárgyának meghatározása jelentette. A kora újkor óta létező európai állam- és jogbölcselet a politika jelenségeinek vizsgálatát az állam és a jog területére szűkítette, míg a modern amerikai politikatudományban, amelynek fogalomkészlete és empirikus társadalomkutatói módszertana a II. világháború után beépült az európai politikatudományba, az állam helyett a kormányzat (*government*), majd politikai rendszer (*political system*) fogalma kapott centrális szerepet.³⁹ Az amerikai politikatudomány megtermékenyítette az európai politológiát. Az Egyesült Államokban fejlődött ki a modern politikatudomány módszertana és az államközpontú hagyományokkal szakító szemléletmódja, amely a társadalmi rendszerben zajló konfliktusos folyamatok vizsgálatát is célul tűzte ki.⁴⁰

Napjainkban a politika fogalma – az amerikai, illetve angolszász hagyományoknak megfelelően – az állami intézményeken kívül (*polity*) magába foglalja a politika konfliktusos mezőjét, az érdekérvényesítésért folytatott harcot (*politics*), a közösség céljainak megvalósítására irányuló közpolitikát (*policy*), valamint a politikai kultúrát.⁴¹ A politikatudomány talapzatát a több évezredes múltra visszatekintő politikai filozófia jelentette, hiszen a hatalom, az uralom, a befolyás, a legitimitás, a szuverenitás, a parancsolás és az engedelmisség az ókor óta a politikai gondolkodás centrális fogalmai.⁴²

A politikai jelenségek világának komplexitása következtében lehetetlen pontosan meghatározni a politika tárgyát. A politikai gondolkodók mindig is annak alapján definiálták a politikát, hogy a politika melyik vonására helyezték a hangsúlyt. A 20. században széles körben elterjedt a politika egyik konfliktusközpontú meghatározása, amelyet Harold Laswell amerikai politológus fogalmazott meg. Laswell elmélete szerint a politika (*policy*) funkciója a társadalom által megtermelt javak és szolgáltatások elosztása a társadalom tagjai között, az intézmé-

34 Abélès, 2000. 56. o.

35 Abélès, 2000. 74. o.

36 Bayer József: *A politikatudomány alapjai*. Bp., 1999., Napvilág Kiadó. 31. o.

37 Bayer, 1999. 31- 32. o.

38 Bayer, 1999. 36. o.

39 Bayer, 1999. 31. o.

40 Bayer, 1999. 34. o.

41 Bayer, 1999. 23. o.

42 Bayer, 1999. 60.

nyes rend (*polity*) keretén belüli politikai versengés (*politics*) pedig annak eldöntésére irányul, hogy ki mit mikor és hogyan (*who, what, when, how?*) kap az elosztandó javakból és szolgáltatásokból.⁴³

Ez a meghatározás, amely a politika jellemző vonásának a javakért zajló konfliktust tekinti, elosztási kérdésekre egyszerűsíti le a politikai folyamatokat. Ez a meghatározás nem fejezi ki, hogy a politikában értékek, eszmék (is) ütköznek, amelyek nem írhatók le csupán a társadalmi javak és szolgáltatások elosztásáért zajló küzdelemmel.⁴⁴

A nemzeti vagy vallási identitás például aligha értelmezhető csupán az elosztás-központú kontextusban, márpedig kétségtelen, hogy a nemzeti, etnikai, vallási értékek és a velük kapcsolatos konfliktusok is a politikai világ részei. Az ideológiák és világnézetek mozgósító, identitásképző és érték-közvetítő szerepe – amelynek társadalmi és politikai hatása tagadhatatlan – szintén értelmezhetetlen az elosztás-központú politikadefiníció összefüggésében.

Más politikaértelmezések a konfliktus helyett az integrációt emelik ki a politika lényeges elemeként. Az 1950-es évektől az Egyesült Államokban és Nyugat-Európában elterjedt funkcionális rendszerelmélet a politikát a társadalom életét, működését érintő döntések meghozatalával azonosítja.⁴⁵ A rendszerelmélet álláspontja szerint a politikai cselekvés a társadalom egésze vagy egyes csoportjai számára jelentős döntések meghozatala és megvalósítása az intézményrendszeren keresztül.⁴⁶ Az értelmezésben tetten érhető az állam-, illetve a kormányzat-centrikus szemlélettel való szakítás és a közpolitikai funkciók ellátásának előtérbe állítása a hatalom megszerzésére irányuló politikai konfliktussal szemben.

A 20. század második felében a társadalomtudományok, elsősorban a szociológia, a kommunikációelmélet, a pszichológia és az új típusú, nem institucionalista kulturális antropológia eredményei termékenyítően hatottak a politikáról alkotott elképzelésekre. A politikai valóság meghatározása az institucionalista, konfliktus-központú vagy köz-

politikai értelmezéseken túl mindinkább fölölelte a politika világának szimbolikus és nyelvi jelenségeit.

Az Egyesült Államokból elterjedt új politikaelméleti irányzat „bölcsojót” olyan amerikai és európai társadalomtudósok keze „ringatta”, mint Harold Laswell, Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Reinhard Koselleck, Niklas Luhmann, Michael Foucault és Pierre Bourdieu, de Marc Abélès is ebbe a körbe sorolhatjuk.⁴⁷

A rítus és a szimbólum

Abélès mellett érvel, hogy a politikai cselekvés a modern polgári társadalmakban mindig szimbólumokban is megjeleníti, láthatóvá teszi magát. A politikai hatalmat jelek közvetítik az állampolgárok felé. A politikum külsőségeiben, szertartásokban, szimbólumokban nyilvánul meg,⁴⁸ Heinrich Popitz ezt a hatalomértelmezést szimbolikus hatalomnak nevezi.⁴⁹ Míg a tradicionális monarchiákban az uralkodók elzárkóznak az alávettettek tömegétől, addig a népképviselően alapuló demokráciákban a hatalom birtokosai megjelenítik önmagukat.

A tömegmédiá betekintést enged az állampolgárok számára a hatalom berkeibe. Elegendő, ha csak a mai magyar belpolitikára gondolunk: a népszerű politikus úgy jelenik meg a képernyőn, úgy kommunikál az emberekkel, mintha közeli ismerősünk vagy barátunk lenne, mi pedig – Abélès szavaival – „mindennap elárasztva a média által közölt képekkel, végül telítődünk a vezetők mindenütt jelenlévő látványával”.⁵⁰ A média „trükkje” az, hogy a politikus(ok) és az átlagember közötti távolságot bagatellizálja. Valójában, ahogyan Abélès írja, a „rituáléknak egész serege húz varázskört a kormányzók köré, s teszi elérhetetlenné őket, miközben képüket a médiák sosem látott közelségbe hozzák”.⁵¹

Abélès a modern antropológiának azt az álláspontját fejezi ki, hogy a politikum a mai nyugati demokratikus társadalmakban is rítusok és szimbó-

43 Bayer, 1999. 61. o.

44 Bayer, 1999. 61. o.

45 Bayer, 1999. 63. o.

46 Bayer, 1999. 63. o.

47 Szabó Márton: Előszó. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Bp., 1997., Scientia Humana. 7. o.

48 Abélès, 2000. 76. o.

49 Bayer, 1999. 68. o.

50 Abélès, 2000. 76. o.

51 Abélès, 2000. 76. o.

lumok révén jeleníti meg magát. „Az antropológiai megközelítés egyik legfőbb előnye, hogy nyilvánvalóvá teszi a politikum és a társadalom egybeépülését”.⁵² A modern antropológia álláspontja, hogy az uralmi viszonyok legitimitációját és reprezentációját tekintve nincsen különbség a modern és a hagyományos társadalmak között: a hatalom, uralom, tekintély és legitimitás a modern társadalomban is rituálékon keresztül jelenik meg.

Abélès a rítusokat szimbólumok együtteseként határozta meg. A rituálék és szimbólumok feladata, hogy elősegítsék a közösségben az egyén szocializációját, az adott kultúra által meghatározott normák, értékek elfogadását.⁵³ Az egyes cselekedeteket, személyeket, helyszíneket a közösség ruhazza föl szimbolikus, illetve rituális tartalommal. Abélès a rituálé fogalmával kapcsolatban Edmund Leach és Victor W. Turner definícióját idézi. Leach rituálisnak tekinti azokat a viselkedéseket, amelyek jelek révén információt közvetítenek egy kulturális tradícióban gyökerező kommunikációs kód alapján, illetve amely viselkedések egy kulturális megegyezés folytán önmagukban is hatékonyak, vagy természetfölötti hatalmak megidézésére szolgálnak.⁵⁴ Az első viselkedést „kommunikációs magatartásoknak”, míg a másodikat „mágikus magatartásoknak” nevezi.⁵⁵ Mindkét magatartás központi eleme a kommunikáció.

Az Abélès által idézett Victor W. Turner szerint a rítusok információkat tartalmaznak. Turner a rituálékat epizódokra, cselekvésekre és gesztusokra osztotta.⁵⁶ Turner szerint a rítusban egyesül a tudáshoz, a szenthez és az időhöz való viszony. A tudáshoz való viszony magában foglalja a rituálénak azt a képességét, hogy szimbólumok útján a közösségre vonatkoztatott tradíciókat, értékeket, normákat mozgósít. A rituálé a közösség számára releváns tudást hordoz, és ezt a tudásanyagot mozgósítja. Abélès a zenének a szertartásokban játszott szerepét említette példaként: bizonyos zenei eszközök az egyes ceremóniákhoz párosulnak, például egy katonai tiszteletadás jeleként fölhangzó zene tartalmaz sajátos motívumokat.⁵⁷ A nemzeti himnuszok szín-

tén a közösségi tudást hordozzák és közvetítik egy egyetemes kódrendszer – a zene – révén. A szenthez való viszony azt jelöli, hogy minden rituálé a természetfölöttire vonatkozik. Nem csak vallási jelenségeket érthetünk a természetfölötti alatt, hanem olyan magasztos értékeket is, amelyek önmagukat szimbólumokban, rítusokban megjelenítve kollektív érzelmi megnyilvánulást váltanak ki egy közösség tagjaiból (pl. családi, nemzeti kötődés). A közösségi értékrend nemcsak szimbolikus tárgyakban és helyszínekben jelenik meg, hanem vezető személyek gesztusaiban is. A szekuláris nyugati társadalmakban is fontos szerepe van a közösséget megtestesítő vezetők által gyakorolt rítusoknak, gondoljunk például az állam- vagy kormányfői beiktatás ceremóniájára vagy a Magyar Köztársaság elnökének a lakossághoz intézett újévi köszöntőbeszédére.

Az időhöz való viszony egyaránt vonatkozik a rituálé időpontjára és időtartamára. Az időpontot befolyásolja a rituálé jellege: a rítusok vagy egyedi, kiemelkedő eseményekhez vagy periodikusan, szabályos időközönként újraismétlődő tradíciókhoz (pl. vallási, nemzeti ünnep) kapcsolódnak. A rituálé időtartama alatt megszűnik a külső világ, „a rítus specifikus ideje elválik a köznapi cselekvés idejétől”.⁵⁸ Abélès a rítus jelentőségét abban látta, hogy a rituálé kapcsolatot teremt a tradíció és a jelen idő között, ezzel megteremtve a közösségi emlékezet folytonosságát.⁵⁹ A közösség múltja mindig narratívákban tárul föl, ezeket a narratívákat a szimbólumok és rítusok hordozzák nemzedékről nemzedékre. A címer, a kokárda vagy a lyukas zászló megteremti az azonosulást a múlt szereplőivel, folytonosságot biztosít a jelen és múlt között, ezzel pedig a nemzeti identitás vállalására nevel. A rítusok, szimbólumok használata azt jelzi, hogy „a társadalom tovább kívánja örökíteni magát”.⁶⁰

Abélès a Francia Köztársaság Marianne-ábrázolására utalva fejtette ki, hogy a szimbólumokra és rituáléokra vonatkozó tartalmak az adott korszaktól függően hogyan változhatnak.⁶¹ A Marianne-ábrázoláshoz kapcsolódó szimbolikus tartalom elemzésén keresztül Abélès bemutatta, hogy a laikus, szekuláris Francia Köztársaságban továbbélt a vallásos misztika, amely a 19. század-

52 Abélès, 2000. 74. o.

53 Abélès, 2000. 77. o.

54 Abélès, 2000. 77. o.

55 Abélès, 2000. 77. o.

56 Abélès, 2000. 78. o.

57 Abélès, 2000. 78. o.

58 Abélès, 2000. 79. o.

59 Abélès, 2000. 79. o.

60 Abélès, 2000. 79. o.

61 Abélès, 2000. 79. o.

tól kezdve a köztársasági szimbolikához kötődött. A Marianne-kultusz, akárcsak a jakobinus diktatúrához kapcsolódó Legfelsőbb Lény kultusza, példaként szolgált Abélès számára, hogy „a Köztársaságnak kezdetül fogva szükség volt a misztikára”, saját legitimitása megteremtése érdekében.⁶² Abélès feltetelezte, hogy kontinuitás van a „régí rend” és a köztársaság szimbolikája, politikai liturgiája között. A köztársaság nem szüntette meg a régi rend uralgó szimbolikáját, hanem egyes elemeit átörököltette az új rendszerbe.⁶³ A 19. században a nemzeti egység megteremtésére törekvő politikai és kulturális elit számára legitimációs szükséglettel bírt a történelmi múlt és a modern nemzeti közösség között a kontinuitás igazolása, ezáltal pedig a nemzeti egység és öntudat megteremtése. A szimbólumokhoz és rituálékhoz fűződő narrációk voltak a legalkalmasabbak a nemzeti önazonosság kialakítására.

A nemzeti közösség kialakulásának története, a nemzeti sors olyan konstruált történelmi elbeszélésekben jelenik meg, amelyeket a nemzeti ünnepekhez, a zászlóhoz, a himnuszhoz és az emlékművekhez fűződő hagyományok, valamint a hivatalos történelem- és irodalomtanítás közvetít a társadalom tagjai számára. A narrációk elősegítik az identifikáció és szocializáció folyamatát, elfogadtatják a társadalom tagjaival az autochton közösségi sajátosságként értelmezett nemzeti hagyományokat, és megteremtik a kapcsolatot az újkorban kialakult polgári nemzet és a korábbi időszakok között.⁶⁴ A következő fejezetben bemutatom az újkori nemzeti közösség kialakulásának folyamatát, irányait, valamint a nemzeti szimbólumok és rítusok szerepét a nemzeti közösség megalkotásában.

Nemzetállam és nemzeti identitás az újkori történelemben

Kétségtelen, hogy a nacionalizmus volt a 19-20. század legnagyobb hatású eszmei irányzata, amely, bár modern formájában az újkori Európában született, az egész világon befolyásolta és átalakította a hagyományos struktúrákat és a politikáról való gondolkodást. A nemzeti eszme valószínűleg a 21. században is meg fogja őrizni elsődlegességét az emberi kötődések kialakításában, erre utal a napjaink-

ban tapasztalható etnikai, nemzetiségi reneszánsz is Európában és a többi kontinensen.

A nacionalizmus a hagyományos rendi társadalmak felbomlásával, a polgári nemzet és az európai nemzetállamok kialakulásával párhuzamosan vált meghatározó politikai erővé. A politikai nemzet megszületését a történészek és társadalomkutatók többsége (pl. Ernest Gellner, Eric J. Hobsbawm) a modernitás velejárvójának tekinti, és az újkori gazdasági, társadalmi, kulturális és politikai folyamatokkal (a kapitalista termelési mód kialakulása, az alfabetizáció elterjedése, a tömegkultúra kialakulása, a központi hatalom megerősödése és a rendi társadalmi viszonyok megszűnése) kapcsolja össze.⁶⁵ Eric J. Hobsbawm szerint „a nemzetnek s mindannak, ami hozzá kapcsolódik, legfőbb jellemzője a modernitás”.⁶⁶ Ez a nemzetfelfogás a nacionalista elméletekkel szemben tagadja a nemzeti közösséghez való tartozás elsődlegességét, autochton jellegét, valamint kizárólagosságát, és – Hobsbawm szavaival – hangsúlyozza az „emberi akarat szerepét” a nemzet megteremtésében.⁶⁷

A nemzetállamok kialakulásának előzményét a polgári nemzetfogalom kialakulásában fedezhetjük fel. A középkori Európában is létezett a latin natio (nemzet) fogalma, amely a vallás mellett a legfontosabb közösség-szervező erő volt. A nemzet kategóriája azonban csak a kiváltságos rétegeket foglalta magába: a nemességet, a papságot és – kollektíve – a saját önkormányzattal rendelkező, a király fennhatósága alá tartozó városok polgárságát. Magyarországon a rendi nemzet koncepcióját először Werbőczy István foglalta írásba a Tripartitum című művében: „(...) e mi Magyarországunknak összes főpapjai, egyházkormányzói, zászlósúrai s egyéb nagyjai, nemesei és vitézli rendei, mind nemességük, mind földi javaik tekintetében, a szabadságnak, kiváltságnak egy és ugyanazon jogával bírnak”.⁶⁸ Werbőczy a nemeseket, az egyháziakat és a szabad királyi városok lakosságát tekintette a rendi nemzet részének.

65 Eric J. Hobsbawm: *A nacionalizmus kétszáz éve*. Budapest, 1997., Maecenas Könyvkiadó. 23. o.

66 Hobsbawm, 1997. 17. o.

67 Hobsbawm, 1997. 17. o.

68 Werbőczy István: *Tripartitum*. In: *Magyar középkor. Az államalapítástól Mohácsig*. (forrásgyűjtemény). Bp., 1995., Könyves Kálmán-Nodus Kiadó. 480. o.

62 Abélès, 2000. 80. o.

63 Abélès, 2000. 80. o.

64 Bayer, 2003. 256. o.

A nemzetfelfogás a kora újkortól kezdve fokozatosan demokratizálódott. A reneszánsz anyanyelvű kultúrája hozzájárult a késő középkori és kora újkori „mi”-tudat megerősödéséhez. A reneszánsz világszemléletben centrális fogalomként vált a szülőföld, a haza – amely részben a kereszténység univerzalizmusával szemben fogalmazódott meg –, és az írók, költők fölhívták a figyelmet a nemzeti nyelv, a nemzeti irodalom jelentőségére. A reformáció számos országban a királyi hatalom megerősödését eredményezte (pl. Anglia, a skandináv országok), másutt éppen ellenkezőleg, a rendi jogok pozícióját erősítette meg (pl. Hollandia). A reformáció irányzatainak államvallássá vagy domináns vallássá válása mindenütt az önálló nemzettudat megerősödését eredményezte (Anglia, Hollandia, Dánia stb.).

A 16–17. században alakultak ki Nyugat-Európában az abszolút monarchiák, amelyek a rendek háttérbe szorításával törekedtek az európai országok centralizálására. Az abszolutista kormányzat teremtette meg az egységes munkaszervezet és piac létrehozása révén a nemzetgazdaságot. Az állam a gazdasági élet és a közigazgatás hatékony irányítása érdekében létrehozta a bürokráciát, amelynek utánpótlásához egy új értelmiségi réteg kinevelésére volt szükség. Az értelmiségképzés, az oktatás-nevelés feladata nélkülözhetetlenné tette az ország minden lakosa által beszélt nemzeti nyelv megteremtését. A hatékony állam és gazdaság igénye az élet minden területére kiterjedő centralizációt és homogenizációt követelt.⁶⁹

Franciaországban a forradalom fejezte be a monarchia alatt megkezdődő központosítást. A polgári nemzet létrejöttével a középkori rendi államok nyelvi-etnikai sokszínűségét a homogenizáció, a kisebb nyelvi, etnikai csoportok (pl. bretonok, baszkok, elzásziak stb.) beolvasztására irányuló politikai akarat váltotta fel. Nyugat-Európában a politikai-területi közösség, az állam létrejötte megelőzte a polgári nemzet kialakulását, ezért a kontinens nyugati felén az *államnacionalizmus* vált uralkodóvá. Közép- és Kelet-Európában a nemzetek politikai széttagoaltsága, az államegység hiánya, a nagyfokú etnikai-nyelvi kevertség miatt a nemzeti érzés a *kultúrnacionalizmus* formájában jelentkezett.⁷⁰ A

69 Schlett István: Nemzetek és nemzeti kisebbségek. In: *Mi a politika?* /szerk. Gyurgyák János/ Bp., 2003., Osiris Kiadó. 204-205. o.

70 Schlett István, 2003. 206. o.

kultúrnacionalizmus gyökerei a 18. századi filozófiai előzményekig nyúlnak vissza.

A 18. századi nyugat-európai, elsősorban francia gondolkodók (pl. Montesquieu, Voltaire stb.) által képviselt kozmopolitizmus, világpolgárság eszméjét több korabeli gondolkodó is kritikával illette. A genfi születésű Jean-Jacques Rousseau volt a felvilágosodás eszméinek első radikális kritikusa: a filozófusok észkultuszával az érzelmek, így a nemzeti érzés elsőbbségét, a kozmopolitizmussal a hazafiságot, az európai integráció eszméjével a nemzeti különállást, a toleranciával a kulturális elzárkózást szegte szembe. Rousseau azt vallotta, hogy a nép csak hagyományaira támaszkodva őrizheti meg szabadságát, ezért a korzikaiak és a lengyelek számára a kulturális és történelmi gyökerekhez való ragaszkodást javasolta. Nagy jelentőséget tulajdonított a közösségi ünnepeknek, amelyek révén a nép megteremti önmaga identitását. Az egyszerű népi ünnepek által nyújtott közösségi élményt és erkölcsösséget szembeállította az uniformizált ízlést, idegen erkölcsöt közvetítő magaskultúrával, ezért ellenezte, hogy Voltaire színházat alapítson a szigorú református tradíciójú Genfben. A kulturális elzárkózás programjának hirdetésével Rousseau elhidegült az enciklopédistáktól, de példaképpé vált a felvilágosodás racionalizmusát bíráló német filozófusok számára.⁷¹

Johann Gottfried Herder német filozófus *„Gondolatok az emberiség történetének filozófiájához”* (1784–1791) című művében a népek egyenjogúságát fogalmazta meg: minden nép önálló kultúrával rendelkezik, amelyben föltárul a nép lelkisége, a „néplélek” (*Volksgeist*). Herder koncepciója szerint a nemzeti alkat hordozója a nemzeti nyelv és kultúra, különösen a népköltészet. Herder a nemzeti lelkialkat védelmében károsnak tekintette az anyanyelv és a kulturális identitás feladását.

A herderi nemzetkonceptió nagy hatást gyakorolt a közép- és kelet-európai gondolkodókra, és egyik inspirálója lett a térségben a népköltészeti alkotások gyűjtésének. A kultúrnacionalizmus kezdettől fogva Közép- és Kelet-Európában gya-

71 Ludassy Mária: Jean-Jacques Rousseau élete és művei. In: Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei.* /ford. Kis János, a kötetet szerkesztette, a szöveget sajtó alá rendezte és a jegyzeteket összeállította Ludassy Márta/ Bp., 1997., Pannon-Klett kiadó. 5. o.

korolt hatást, aminek oka a térség történelmében, etnikai viszonyaiban keresendő. A 19. században a nyugat-európai nemzetállami fejlődés szolgált mintaként Közép- és Kelet-Európa nemzeteinek politikai elitje és értelmisége számára is. Míg azonban Nyugat-Európában a politikai-közigazgatási keretek viszonylag lefedték a nemzeti egységet, addig a kontinens középső, keleti és délkeleti területén élő népek multietnikus, multikulturális birodalmak (Habsburg Birodalom, Orosz Birodalom, Oszmán Birodalom) határai között éltek, a német területeken viszont a politikai széttagoltság gátolta az önálló nemzetállam létrehozását.⁷² Európa középső és keleti felének jellegzetessége, hogy számos nép esetében az értelmiségiek, írók, költők, nyelvészek előbb alakították ki a nemzeti nyelvet, kultúrát és identitást, mielőtt maga a politikai egység létrejöhethetett volna (pl. németek, lengyelek, szlovákok, románok, szerbek stb.). A közép- és kelet-európai értelmiség és a politikai vezető réteg nyugat-európai minták alapján fölkarolta az önálló nemzetállam megteremtésének programját.

Számos népcsoport nem támaszkodhatott állami előzményekre, mások elveszítették egykori állami létüket, sok nép szétszakítotttságban élt, ezért Európa középső és keleti területén a nemzeti kulturális egység megteremtése megelőzte a nemzet politikai szerveződését. A közép- és kelet-európai értelmiség a nemzeti identitás hordozójának – Herdert követve – a nyelvet, a népi kultúrát és az általuk hordozott nemzeti sajátosságokat, a „népszellemet” tekintette, és a kulturális egységre alapozva akarta megteremtetni a politikai nemzetet.

A reformkori magyar szabadelvű elit éppúgy, ahogy a régió más haladó gondolkodású politikai osztálya, a francia nemzetkonceptiót, az államnemzet-eszmét tekintette követendő politikai mintának. A spontán és kényszerű asszimiláció erőltetése, a más ajkú népcsoportok beolvasztására irányuló törekvés szükségszerűen váltotta ki a magukat létükben fenyegetve érző etnikumok részéről az ellen-nacionalizmust, a nemzeti kultúra és az általa hordozott nemzeti identitás megőrzéséhez való ragaszkodást. A nemzetiségi kérdés azonban nem csak Európa középső és keleti felén súlyos probléma mind a mai napig, hanem Nyugat-Európában is.

⁷² Schlett István, 2003. 206. o.

A nemzeti szimbólumok és rituálék tudatformáló és közösség-szervező szerepe

A nemzeti identitás megteremtésében mind Európa nyugati, mind a kontinens keleti felén nagy szerepet játszottak a nemzeti léthez fűződő ünnepek és szimbólumok. Jean-Jacques Rousseau tekinthető a nemzettudat-formáló szimbolikus politika egyik első megfogalmazójának. Rousseau véleménye szerint a közösség érdeke, amely az általános akaratan fejeződik ki a politikai mezőben, primátust élvez az individuum önérdekével szemben.

A genfi születésű filozófus a népet tagolatlan egységnek tekintette, és e politikailag szervezett közösség megszerveződésében kiemelte az állami ünnepek jelentőségét, amelyeket alkalmasnak gondolt arra, hogy a mesterségesen létrehozott közösség tagjai között érzelmi köteléket létesítsenek. Az ünnep révén a szabadabbá vált nép megteremti önmaga identitását, a közös ünneplés pedig kifejezi a nemzet tagjainak egységét, hiszen a közös rendezvények, rítusok során az individuum feloldódik a közösségben. A természetes életet idealizáló, luxusellenes Rousseau nem az általa romboló hatásúnak vélt magas kultúrát, hanem a nép számára érthető, puritán külsőségek között megrendezett népi ünnepségeket tekintette az erkölcs, a mesterkéltesség nélküli természetes érzelmek hordozójának.⁷³

Rousseau ünnep-eszménye inspirálta a francia forradalom republikánus ünnepeit, amelyek a keresztény ünnepekkel és szimbolikusan a régi renddel való szakítást fejezték ki. A jakobinus diktatúra idején Maximilien de Robespierre, a Közjóléti Bizottság vezetője a forradalom ideológiai alátámasztásaképpen kísérletet tett a Rousseau által megfogalmazott civil vallás bevezetésére. Rousseau elképzelésében egy kötelezően elfogadott polgári minimumvallás legitímálta a szabad polgárok által alkotott új rendet. Rousseau az állam feladatául szabja a vallási tételek betartását: az állam „senkit nem kötelezhet rá, hogy higgyen e tételekben, de bárkit száműzhet az államból, aki nem hisz bennük, bárkit száműzhet, nem mint istentelen, hanem mint társadalomellenes személyt, aki képtelen őszintén szeretni a törvényeket, az igazságot és szükség esetén feláldozni életét a kötelességért.”⁷⁴

⁷³ Ludassy Mária: Jean-Jacques Rousseau élete és művei. In: Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*, 1997. 5. o.

⁷⁴ Jean-Jacques Rousseau, 1997. 88. o.

Rousseau a vallás szerepét a politikai célszerűség szempontjából értékelte: véleménye szerint a civil vallás funkciója a társadalmi együttélés elveinek meghatározására, az egyének magatartásának szabályozására és az állampolgári hűség biztosítására szorítkozik.⁷⁵ Az állam alá rendelt vallási élet olyan elképzelés volt, amely nemcsak a tradicionális egyházak önálló tudatformáló törekvével, hanem a hívők nevelésével és az évszázados vallási hagyományokkal is ellenkezett.

A Rousseau eszméihez hű francia jakobinusok 1794. június 8-án (a forradalmi naptár szerint II. év prairial havának 20. napján) megrendezték a Legfelső Lény ünnepségét, amelyet maga Robespierre celebrált, mint a republikánus vallás főpapja.⁷⁶ A Legfelső Lény nem azonos a zsidó-keresztény istennel, az elnevezés és maga az ünnepség is, éppúgy, mint az új republikánus naptár, a keresztény hagyományokkal, mint az „ancien régime” örökségével való szakítást volt hivatva kifejezni. A római katolikus egyház tudatformáló és közösségképző hatása gyanakvást keltett a jakobinusokban, akik a rousseau-i felfogás szerint az oszthatatlan, tagolatlan nép koncepcióját vallották.

A Legfelsőbb Lény és Ész istennő ünnepe azonban nem volt képes kielégíteni a társadalom vallásos igényeit. A jakobinusok igyekezete, hogy politikai hatalmukat egy új, forradalmi vallás bevezetésével legitimálják, amely a republikánus és a patrióta eszméken alapul, végső soron kudarcot vallott. A totalitarizmus-elméletek máig sem eléggé kutatott kérdése, hogy a jakobinus diktatúra republikánus államvallás-koncepciója mennyire hatott a 20. századi totalitárius rendszerekre, amelyeknek vezetői arra törekedtek, hogy a társadalom valamennyi szféráját a politikai hatalom alá rendeljék, beleértve a vallást is.

Míg a republikánus polgári vallás nem állta ki az idők próbáját, a francia forradalom időszakának számos nemzeti szimbóluma fejezi ki napjainkban is a francia nemzeteszmet, némelyik közvetlenül is hatást gyakorolt más európai nemzetek, például a magyar vagy az olasz szimbolikájára (pl. kokárda, trikolor). A francia forradalom idején alakult ki a francia trikolor, amelynek hivatalos állami használatáról 1794. május 20-án törvény született. A

zászlót 1848. március 5-e óta használja a francia állam.⁷⁷

A trikolorban a forradalmi Párizs kék és vörös színeit egyesítették a Bourbon dinasztia fehér zászlajával. A francia zászló szimbolikájában összekapcsolódott a francia nemzet iránti lojalitás, a forradalmi hagyomány és a republikanizmus. A trikolor a Nemzet és a Köztársaság egységének jelképe, hiszen a sajátos történelmi, politikai körülmények következtében a köztársasági eszme vált a francia nemzettudat kifejezőjévé.⁷⁸ Az új zászló színei alkották a forradalom idején elterjedt kokárdákat is. A forradalom emlékét idéző és a nemzeti egységet kifejező szakrális helyek közül a legfontosabb a Bastille tér, a Mars mező, ahol 1790. július 14-én felállították a Haza Oltárát, valamint a Panthéon, ahol a francia nemzet nagyjai nyugszanak.⁷⁹ A nemzettudatot szimbolizálni hivatott emlékművek kultusza a 19. században egész Európában elterjedtek.

A 19. században a párizsi Panthéon hatására más országokban is nemzeti emlékműveket emeltek, amelyek a nemzettudat szempontjából releváns történelmi személyek iránti tiszteletet fejezték ki és viszonyulási pontként szolgáltak az állampolgárok számára. Magyar szempontból példaként említhetjük a Millenniumi Emlékművet Budapesten, amely keretbe foglalta az ezeresztendő magyar történelmet a honfoglalástól Ferenc Józsefig.

A nemzeti identitás előtérbe állítása újfajta közösségi élmény kialakítását tette szükségessé.

77 Gerő András: *Képzelt történelem*. Bp., 2004., PolgArt Kiadó. 38. o.

78 A nemzetiszínű trikolorhoz való viszonyulás a 19. században és a 20. század első felében politikai állásfoglalást is kifejezett. A köztársaságot szimbolizáló trikolorral szemben a királypárti érzelmű franciák a fehér, liliomos Bourbon-zászlót használták. Az V. Köztársaság alkotmánya 1958-ban a republikánus hagyományt rögzítette, miután a vichy rendszer végleg kompromittálta az ellenforradalmi, monarchista erőket. A liberális köztársaságpárti hagyományt és a trikolorrt baloldarlól is érték támadások. 1848. február 25-én az úgynevezett zászlóaffér osztotta meg a francia közvéleményt. A köztársaságpárti liberálisok az 1789-es hagyományokra hivatkozva a trikolorrt tekintették Franciaország jelképeinek, miközben a radikális demokraták az internacionalista vörös zászló mellett kardoskodtak. Végül az első álláspont győzött a Nemzetgyűlésben, de a zászlórúdra kötöttek egy, a munkásságot jelképező vörös szalagot is.

79 Gerő, 2004. 39. o.

75 Bayer, 2003. 143. o.

76 Bayer, 2003. 155. o.

A nemzeti ünnepek funkciója az identitásképzés, az integráció, a nemzeti kötődés elsődlegességének hirdetése más (etnikai, vallási, regionális stb.) identitással szemben, valamint a hagyományteremtés. Számos országban a nemzeti ünnep a sikeres polgári forradalom és/vagy függetlenségi háború, szabadságharc szimbolikus kezdőpontjához, de mindenképpen a nemzeti öntudat megszületésének aktusához kapcsolódik (pl. a francia július 14-e, a Bastille ostromának emléknapja, a magyar március 15-e, az amerikai július 4-e, a Függetlenségi Nyilatkozat kibocsátásának napja, a belga július 21-e, Belgium függetlenné válásának napja stb.). Másutt a nemzeti ünnepnap inkább a tradícióra, a folytonosságra utal (pl. Szent György napja, április 23-a Angliában, Szent András napja, november 30-a Skóciában).

A nemzeti ünnepek négy összetevőjét az ünneplő közönség, az ünnepség során használt szimbolika (pl. zászló, kokárda), a szakrális tér és idő alkotja. A továbbiakban bemutatom, hogyan jelentkeznek ezek a fogalmak a nemzeti közösség ünneplése során.

A közösség

A közösségi ünnep főszereplője az ünneplő tömeg, a sokaság. Rousseau a nemzeti-népi ünnepek legfontosabb feladatának a közösségi érzés megteremtését tartotta. Az ünnep puritán, erkölcsös jellegét hangsúlyozta, szembeállítva a magas kultúrával, elsősorban a szórakoztatást nyújtó színházzal. A színházat megvádolta, hogy kiszakítja az egyént a közösségből: színelőadás közben „megfeledezünk barátainkról, szomszédainkról, hozzátartozóinkról, mesék kötik le érdeklődésünket, holtak balsorsát siratjuk és kacagunk az élőkön”.⁸⁰ A szociológia tudományának egyik 19. századi megalapítója, Émile Durkheim francia társadalomtudós a rousseau-i elv nyomán, szociálpszichológiai szempontból vizsgálta a közösségi tömegérzelmeket kifejező ünnepek jelentőségét.

80 Jean-Jacques Rousseau: Jean-Jacques Rousseau genfi polgár D’Alembert úrnak... az Enciklopédia VII. kötetében megjelent „Genf” című cikkéről, és különösen arról a tervről, hogy e városban színházat alapítsanak. In: Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. I. kötet, az utószót és a jegyzeteket írta Ludassy Mária, ford. Kis János/ Bp., 1978., Magyar Helikon. 333. o.

Émile Durkheim tudományos életművének középpontjában a társadalmi integráció és az anómia vizsgálata áll. Az integratív társadalmi tényezők vizsgálata fordította érdeklődését a vallásszociológia felé. Durkheim feltételezése szerint az emberiség története során kialakult vallási rendszerek (a totemizmus, a fétisztisztelet, a tételes vallási rendszerek, és az új „ateista” észvallások, mint a robespierre-i republikánus vallás vagy Auguste Comte „emberiségvallása” stb.) mind a társadalmi integráció kialakításának szerepével jöttek létre. Rámutatott a nemzetállam létehez fűződő „szekuláris” közösségi ünnep és a vallásos gyakorlat közös gyökereire. Durkheim – a korban forradalmi módon – a társadalomban meglévő uralmi viszonyokból vezette le a vallási rituálék és gyakorlatok kialakulását.

Durkheim hangsúlyozta, hogy a valláshoz kapcsolódó szokások és intézmények kötelező erejűek, „*márpedig minden, ami kötelező, társadalmi eredetű*”.⁸¹ A vallási rítus kötelező jellege egy olyan megkérdőjelezhetetlen autoritást feltételez, amelyet az emberek kisebb-nagyobb csoportja elfogad, és parancsainak, rendelkezéseinek önként aláveti magát.

Az egyénnek alkalmazkodnia kell a közösség normáihoz, de „*az egyén csak akkor igazítja magatartását bizonyos szabályokhoz, ha ezek a szabályok olyan erkölcsi tekintélytől erednek, amely kellő kényszerítő erővel rendelkezik*”.⁸² A kényszerítés nem feltétlenül jelenti a fizikai erőszakot vagy a fizikai erőszakkal való fenyegetés aktusát. Kényszerítő hatalmat képviselhetnek a személyi, politikai, gazdasági és vallási szimbólumok (pl. az uralkodói korona, jogar, zászló, egyenruha, kereszt, félhold stb.), bizonyos szertartások, amelyek az egyén számára megtestesítik a hatalom képviselőit.

Durkheim a vallási intézményét az egyén fölött gyakorolt társadalmi kontroll szempontjából tekintette elsődlegesnek. Azt feltételezte, hogy az egyén számára a legfőbb erkölcsi tekintélyt a társadalom jelenti. A társadalom ugyanis összehasonlíthatatlanul fölötte áll az egyes egyéni erőknél, hiszen ezen erők szintézise. Az az örökös függőség, amely a hozzá fűződő viszonyunkat jellemzi, egyfajta vallási tiszteltet kelt bennünk iránta. A társadalom szabja

81 Émile Durkheim: A vallási jelenségek meghatározásáról. In: Émile Durkheim: *A társadalmi tények magyarázatához*. Bp., 1978., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 245. o.

82 Durkheim, 1978. 246. o.

meg tehát a hívőnek, hogy milyen dogmákban kell hinnie, és milyen szertartásokat kell betartania. „A társadalomnak megvan a maga sajátos létezési módja, s ilyenformán megvan a maga gondolkodásmódja is. (...) A szent dolgok azok, amelyekről maga a társadalom dolgoz ki képzeteket”.⁸³

Robert Bellah kritikával illette az ünnep integratív szerepét. Bellah szerint a közösség összetartozását csak akkor szolgálhatná az ünnepi rituálé, ha annak szimbólum- és hagyománykészletét a társadalom minden tagja egyformán elfogadná. A valóságban a nemzeti szimbólumok társadalmi elfogadása hosszabb folyamat eredménye, miként a francia tricolor esete is példázta. A közösség tagjainak teljes érzelmi azonosságát legfeljebb a rousseau-i nemzeteszemlény írhatja elő, de a történelemben nem (vagy ritkán) volt példa ilyen mértékű homogenizációra. Ahogyan a polgári nemzet viszonylag fiatal entitás az emberiség történetében, úgy a „nemzetvallás” kultuszának kellékei is viszonylag új képződmények. A nemzeti kultuszok az emberi akaratnak köszönhetik létüket, s természetesen nem egyik napról a másikra ment végbe a nemzeti sorsközösséget kifejező rítusok és szimbólumok elfogadása. A mai ünneplő tömeg, a közönség viszonya sem egységes az ünnephez. A nemzeti ünnep egyre kevésbé „teremtő forrongás” – ahogyan Durkheim írta –, egyre terjed az ünnep látványosságként való fölfogása.⁸⁴

A közönség politikai-ideológiai megosztottsága is befolyásolja az ünnephez való viszonyt. Erre jó példa a francia július 14-e, amely elvben a francia nemzet egészének önazonosságát fejezi ki, de sokáig a francia tradicionális jobboldal elutasította az ünnepet. Július 14-e a francia patriotizmust a hagyományos királypárti konzervatívok számára vállalhatatlan republikánus eszméhez kötötte, s ezzel a nemzet tagjainak egy részét szembefordította a nemzet uralkodó, republikánus ideájával. 1920 júliusában a Nemzetgyűlés megteremtette Jeanne d’Arc ünnepét (május második vasárnapja), s a százéves háború hőse mai napig népszerűbb konzervatív körökben, mint a republikánus forradalomkultusz központi alakja, a frígiai sapkás Marianna.⁸⁵ Magyarországon a rendszerváltás után augusztus 20-a (a magyar állam születésének napja), március 15-e

(a magyar polgári nemzet születésnapja) és október 23-a (az 1956-os októberi forradalom és szabadságharc kitörésének napja) emelkedett a nemzeti ünnepek sorába.

Az ünnepekhez való viszonyt jól jellemzi március 15-e és augusztus 20-a megünneplése: míg a legfontosabb állami ünnepet a szertartásosság jellemzi (tisztavatás, Szent Jobb-körmenet), március 15-e megőrizte spontán, fiatalos hangulatát, sokkal kevésbé sikerült a politikai erőknél kisajátítani március ünnepét, mint Szent István napját. Március 15-ét minden politikai erő vállalhatja – a szélsőbaltól a szélsőjobbba bezárólag –, hiszen az ünnepre ráakódott kollektív élmények következtében egyszerre ünneplhető a modern nemzet létrejötte, a nemzeti önrendelkezés és összetartozás, a demokrácia, a függetlenség, a forradalom, a sajtószabadság, az ifjúság, a szabadság és egyenlőség. (Jellemző ugyanakkor az egyes politikai erők térválasztása: sokat elárul, ki ünnepl a Petőfi-szobornál, ki a Hősök terén). Ahogyan Gerő András írta, „a nemzet születésnapját mindig ugyanakkor, de mindig másként ünneplik”.⁸⁶ Augusztus 20-a, mint Szent István napja, a hivatalos közjogi tisztelet mellett egyre inkább a konzervatív politikai erőkhöz kapcsolódott.

A szimbolika

Nemzeti ünnep aligha képzelhető el a nemzetkultusz attribútumai (pl. zászló) nélkül. A nemzeti szimbolika legfontosabb kellékei a zászló, a himnusz – mint a nemzeti imádság –, illetve a magyar, francia, olasz és közép-kelet-európai nemzeti szimbolikában a kokárda. Érdemes áttekinteni a magyarság néhány relikviáját és a hozzájuk fűződő hagyományokat.

A magyar nemzeti ereklyék sorában az első hely a Szent Koronát illeti. A történelmi hagyomány szerint a Szent Koronát II. Szilveszter pápa küldte István magyar fejedelemnek, akit 1000 karácsonyán vagy 1001. január 1-én Magyarország első királyává koronáztak. A Nemzeti Múzeumból a Parlamentbe áthelyezett Szent Korona sokak szemében transzcendens erőt képvisel, amennyiben megteremt a magyar államiság és a magyar nemzet folytonosságát Szent István, az államalapító és a mai magyar „harmadik köztársaság” között. Szent István Szűz Mária kegyelmébe ajánlotta az orszá-

83 Durkheim, 1978. 248. o.

84 Némedi Dénes: Március 15. Az ünnep és sajtója. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról.* Bp., 1997., Scientia Humana. 243. o.

85 Gerő, 2004. 38. o.

86 Gerő, 2004. 176. o.

got, és a korona az ország, vagyis a *Regnum Marianum* területének és az ország honpolgárainak a szimbólumává vált.

A Korona keletkezésének története ismét bizonyíték arra, hogy a nemzettudat megteremtése szempontjából a narrációknak jelentős szerepe van. A történeti kutatás megállapította, hogy a Szent Koronát a ma ismert formájában nem viselhette első királyunk, mivel a korona alsó és felső része más-más időpontban készült. A kutatók többsége úgy véli, hogy a Szent Korona alsó részét I. Géza király 1071-ben kapta VII. Dukász bizánci császártól, és a nyitott, úgynevezett „görög koronát” később illesztették össze a mai korona felső részével, a zárt „latin koronával”.⁸⁷ A Szent Korona-eszme eredetileg a rendi nacionalizmus hivatkozási alapja volt a központosító Habsburg-politika ellen, de túlélte a rendi társadalom felbomlását. A korona eredetileg csak az ország területét és a rendeket szimbolizálta, de 1848 után a polgári nemzet létrejöttével már valamennyi országlakost magába foglalta a Szent Korona.

A nemzeti zászló szintén a történelem és a jelen közötti folytonosság megteremtésére hivatott. Az Árpád-ház vörös-ezüst színű zászlajából alakult ki a magyar lobogó. A zöld szín társítása először a II. Mátyás 1608-as koronázásakor készült ábrázolásokon jelent meg, és a háromszínű zászló használata a reformkorban terjedt el. Az 1848. évi XXI. törvény-cikk iktatta törvénybe a magyar nemzeti színeket. A historizáló nacionalizmusra jellemző módon, a törvény a háromszínű nemzeti zászló ősi jellegére helyezte a hangsúlyt, noha a 16. századig egyáltalán nem használták a zöld színt a zászlóban.⁸⁸ A nemzeti romantika képzőművészete, amelynek művelői vonzódtak a patetikus témák és a tömegjele- netek iránt, sokat tett a nemzeti múlt népszerűsítése érdekében, noha ezt sokszor anakronisztikus és állhistorikus módon tette. Példa erre Wagner Sándor 1889-ben festett *Dugovics Titusz önfeláldozása* című képe, amelyen a magyar dicsőség kihangsúlyozásának szándékával megjelenik a háromszínű zászló.

Wagner Sándor persze nem a történelmi hitelességre, hanem a pogánysággal szemben a keresztény Európát védő magyarság önfeláldozásának ábrázolására helyezte a hangsúlyt.

⁸⁷ *Királyok könyve.* szerk. Gáspár Zsuzsa és Horváth Jenő/ Bp., 1997., Magyar Könyvklub. 28. o.

⁸⁸ Gerő, 2004. 24. o.

A magyar címer hosszú időszak alatt alakult ki. Egyes források (pl. Kézai Simon) szerint az Árpádok a turul tisztelték totemállatként, és az Árpádok címerében is a turul volt látható. A 13. századtól jelent meg az Árpádok címere, amelynek egyik felében a kettős kereszt volt látható, a másikon pedig ezüst-sávokkal vágott vörös pajzsmező. A 14. századtól ábrázolták a címerben a kettős kereszt alatt a hármashalmot, illetve a címer fölött a koronát. A 16. századtól kezdve a címer egyes elemeit az ország területi egységére utaló jelentéssel ruházták föl: az ezüst-sávok a Dunát, a Tiszát, a Drávát és a Szávát, a három halom a Tátrát, a Mátrát és a Fátrát jelképezték, vagyis a címer kijelölte azt a teret, amelyen a magyar történelem a honfoglalás óta zajlott és zajlik. Vörösmarty Mihály *Magyarország címere* című versében a címer szimbolikáját az ország területére alkalmazta:

*Szép vagy o hon, bérc, völgy változnak gazdag öledben,
Téridet országos négy folyam árja szegi*

Ez a jelentésmódosulás a trianoni békediktátum után kapott nagy jelentőséget, mikor a címerhez fűződő hagyomány az elszakított területekkel való egységre utalt.

Léteznek „szent szövegek”, amelyek szintén helyet kapnak a nemzettudat formálásában. A magyar történelemben három költemény került a nemzettudat középpontjába: a *Himnusz* (1823), a *Szózat* (1835–36) és a *Nemzeti dal* (1848). A három költemény közös jellemzője, hogy mindegyik a polgári nemzet létrehozásának folyamatához, annak más-más szakaszához kapcsolódik. A Himnusz kijelöli azt a teret, amelyen a nemzeti történelem zajlott (Kárpátok, Tisza, Duna, Kunság), megemlíti a nemzeti múlt dicső és gyászos eseményeit, amelyek összekapcsolták a Kárpát-medence lakosait (honfoglalás, Mátyás uralma, tatárjárás, török hódoltság). A Szózat a haza iránti lojalitást kizárólagos eszménnyé emeli: nincsen más föld, ahol a magyar boldog lehet. A Himnuszhoz hasonlóan a Szózat is szembeállítja a sivár jelennel az aranykort, amelyet Árpáddal és a Hunyadiakkal nevesít. Vörösmarty versében megszólal az aranykor visszatérésében való remény hangja, de egyúttal kicsendül a nemzethaláltól való félelem is.

A Nemzeti dal már a nemzeti büszkeség hangján szólal meg, és egy jobb jövő képét vázolja föl. Ami Vörösmarty költeményében még csupán reménynek tűnik, az Petőfi versében már maga a bizonyosság:

*A magyar név megint szép lesz,
Méltó régi nagy híréhez,
Mit rákentek a századok,
Lemossuk a gyalázatot!*

Az optimista hangütést a párizsi és bécsi forradalom győzelme indokolta. A Nemzeti dal romantikus módon saját nemzetet ad a magyarságnak: a Magyarok Istenét. Petőfinél Isten választott népe a magyarság, ahogyan az Ótestamentum szellemében a zsidóság Jahve választott népe.

A Himnuszot és a Szózatot egyaránt játsszák állami ünnepek alkalmával, részei az ünnepi koreográfiának, míg a Nemzeti dal csak a március 15-iki ünnepségen kap szerepet. Valószínűleg a másik két műnél sokkal nyersebb, forradalmi stílusa és időhöz kötöttebb mondanivalója okozta, hogy a Nemzeti dal március 15-ét kivéve nem vált nemzeti fohásszá.

A szent tér

A rituáléra mindig egy bizonyos térben kerül sor. A tér a nemzetkultusz kiemelkedő, releváns helye, amely kifejezi a nemzet történelmét, egységét. Térről két értelemben is beszélhetünk: megkülönböztethetjük a tér fizikai és szimbolikus fogalmát. Az épített vagy éppen természetes térhez olyan jelentéstartalmak társulnak, amelyek kiemelik az adott teret a környezetéből, és a nemzettudat középpontjába helyezik.⁸⁹ A nemzetek emlékezete sokféle tértípust fölruházott szimbolikus jelentőséggel. A nemzeti szellem megtestesülhet épületekben (pl. a magyar Parlament, a budai vár, a londoni Westminster-apátság, a francia Panthéon, a wartburgi vár, az amerikai Fehér Ház és a Capitolium stb.), emlékművekben (pl. a magyar Millenniumi Emlékmű, a lipcsei csata emlékműve stb.), sőt bizonyos tájakban is (pl. a Tátra a szlovák, a Rip-hegy a cseh, a Kárpátok vagy a Balaton a magyar nemzeti mitológiában).

Az emlékművek gyakran a nemzeti oltár funkcióját töltik be. A nemzeti emlékezet színhelyei közül kiemelt jelentőséggel bír a Millenniumi Emlékmű, amelynek létrehozásáról az 1896. évi VIII. törvénycikk intézkedett. Az 1896. június 2-án ki-

hirdetett törvény első paragrafusá deklaráta, hogy az Országgyűlés a honfoglalás ezredik évfordulója alkalmából Budapesten, az Andrássy-út és a Városligeti-tó közötti területen olyan emlékművet állít, amely bemutatja a magyar nemzet történelmét Árpádtól a jelenkorig. Végül a nagy mű csak 1929-re készült el.⁹⁰ Gyakran cserélődtek az emlékművön elhelyezett szobrok. A Tanácsköztársaság idején eltávolították az öt Habsburg-uralkodó (I. Ferdinánd, III. Károly, Mária Terézia, II. Lipót és Ferenc József) szobrát, a Ferenc József-szobrot szétérték. Az 1920-as években a Habsburg-szobrokat eredeti helyükre állították vissza, Ferenc József szobrát újramintázták. 1928-ban Zala György szobrász elkészült a honfoglaló vezérek szoborcsoportjával, amely a két félkör alakú oszlopcsoport előtti téren álló Gábel arkangyalos oszlop alatt helyezkedik el.⁹¹ A II. világháború bombázásai következtében megsérült az emlékmű, Mária Terézia és II. Lipót szobra elpusztult. Az 1940-es évek végén a kommunista hatalom eltávolította a Habsburg-szobrokat, és helyükre a nemzeti függetlenségi harcok vezetőinek szobrát helyeztette (Bocskai István, Bethlen Gábor, Thököly Imre, Rákóczi Ferenc, Kossuth Lajos).⁹²

A Millenniumi Emlékmű a 20. század során számos alkalommal töltötte be a nemzeti oltár szerepét, előszeretettel használták a különböző erők politikai ceremóniák rendezésére. 1938-ban az emlékműnél rendezték meg az Eucharisztikus Kongresszust. Erre az alkalomra az emlékművet oltárrá alakították át.⁹³ A Millenniumi Emlékmű a II. világháború után is megőrizte jelentőségét, de az új „népi demokratikus” rendszerben némileg módosult az emlékmű jelentéstartalma: már elsősorban nem a keresztény magyar államiságot, hanem a nemzeti függetlenség eszméjét szimbolizálta. Az emlékmű áldozata lett a pártok, különösen a kommunista párt és a paraszti-polgári tradíciókat képviselő Független Kisgazdapárt szimbolikus küzdelmének. Miközben a „népi demokrácia” pártjai az emlékművet a bukott ellenforradalmi rendszerhez kötötték, és a helyszínhez kapcsolódó korábbi tudattartalmakat elutasították, kihasználták a historikus helyszínben rejlő reprezentációs lehetőségeket.

90 Prohászka László: *A Millenniumi Emlékmű*. Bp., 1988., Ifjúsági Lap- és Könyvkiadó. 7. o.

91 Gerő, 2004. 230. o.

92 Gerő, 2004. 234. o.

93 Gerő, 2004. 232. o.

89 A. Gergely András: A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Térátélés és politika a kilencvenes évek elején. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Bp., 1997., Scientia Humana. 287. o.

1946. szeptember 7-9-én a Millenniumi Emlékmű volt a színhelye a Független Kisgazdapárt által rendezett Országos Parasztnapoknak.

A Parasztnapok nagygyűlését 1946. szeptember 8-án tartották. A Baloldali Blokk pártjaival, főleg a kommunista párttal való szembenállást nem is olyan burkoltan kifejező paraszti ceremónia csúcspontján került sor egy hatalmas kenyér elhelyezésére és szimbolikus följajlására az oltárként funkcionáló emlékmű előtt. A kenyér fölött ágakból a Szent Koronát formázták meg. A téren álló oszlop alatt hatalmas Kossuth-címert helyeztek el. A rituálé szimbolikája nyilvánvaló politikai jelzés volt: a nemzeti szimbólumok tudatos használata (Szent Korona, Kossuth-címer), a följajlás és termésáldás vallási motívuma, az emlékmű oltárként való fölfogása a hagyományos nemzeti, vallási és paraszti értékrend vállalását szimbolizálta.⁹⁴ Az ünnepség válasz volt a kisgazdapártot folyamatosan támadó Baloldali Blokk tömegdemonstrációira. Az ünnep szimbolikája kifejezte az internacionalista és ateista értékrendtől való elzárkózást, ugyanakkor a Kossuth-címer megjelenése nem tette kétségesé, hogy az összegyűlt paraszti közönség célja nem az 1945 előtti rendszer visszaállítása, hanem a köztársaság és a függetlenség védelme. A Szent Korona megjelenése a nemzeti múlt vállalását, a keresztény tradíciót szimbolizálta. A kormánypártok közül a Független Kisgazdapárt propagandája hivatkozott a keresztény államiságra, általában a keresztény hagyományokra, plakátjain tudatosan jelent meg a kereszt, mint az ország lelki újjáépítésének jelképe. A Szent Korona kifejezte a „Szent István-i”, „ezeréves” Magyarország területéhez való ragaszkodást is (hiszen a párizsi békeszerződést csak 1947. február 10-én írták).

A Magyar Kommunista Párt is kihasználta a Millenniumi Emlékmű szimbólumrendszerét. A kommunista hatalom számára az emlékmű a nemzeti múlt folytonosságát jelképezte. A honfoglalástól eltelt több mint ezer esztendő a korszak lineáris történelemszemlélete alapján sajátos értelmezést kapott: azt a történelmi folyamatot volt hivatva bemutatni, amelynek betetőzése a szocializmus megvalósulása volt.⁹⁵ A Habsburg-szobrok helyére azok a nemzeti hősök kerültek, akik a hatalom szá-

mára a haladást, illetve a függetlenségi gondolatot szimbolizálták. A kommunista párt kihasználta a társadalom egyes rétegeiben mélyen gyökerező Rákóczi- és Kossuth-kultuszt az imperializmus elleni harc hangsúlyozása és az új rendszer legitimitásának megteremtése céljából. A Rákosi-korszakban a Hősök tere vált a május 1-i ünnepségek egyik helyszínévé, összekötve az internacionalista és nemzeti függetlenségi gondolatkört.⁹⁶

A Rákosi-rendszer Janus-arcát jól mutatja, hogy miközben a kommunista hatalom a gazdaság- és társadalompolitika, valamint a kultúra területén a sztálini modellt másolta és az internacionalizmust hirdette (ami ténylegesen a Szovjetunió iránti lojalitást jelentette), a rendszer vezetői a magyar történelem számos alakját és emlékét legitimációs és reprezentációs céllal – és kisajátított jelentéstartalommal – beépítették a szocialista Magyarország szimbólumrendszerébe (pl. Kossuth-díj, a Rákóczi-szabadságharc 250. évfordulójának megünneplése 1953-ban stb.). Így került a függetlenségi harcában a „népre támaszkodó” Rákóczi, valamint Kossuth a Millenniumi Emlékműre.

A rendszerváltás idején az ellenzéki erők tudatosan nyúltak vissza a Millenniumi Emlékmű szimbolikájához. A többpárti parlamenti demokrácia megszületése előtt az emlékmű használatára az ellenzék egysége volt jellemző (pl. az 1989. június 16-iki Nagy Imre-újrateremtés), a demokratikus rendszer idején a megosztottság és az elkülönülés. Először a Független Kisgazdapárt használta a teret: az 1946-os Parasztnapok emlékéhez visszanyúlva megrendezték 1990. augusztus 20-án az Új Kenyér Ünnepet.⁹⁷ A Hősök terét azután fokozatosan a radikális jobboldal „vette birtokába” politikai rendezvényeihez. A tér immár évek óta a Magyar Igazság és Élet Pártja március 15-iki nagygyűléseinek színhelye. A liberális és szocialista erők a rendszerváltás után nem mutattak sok érdeklődést a nemzeti királyok és hősök szoborcsoportja, általában a történelmi emlékezet iránt, a historizáló hajlamot és a történelmi analógiákat átengedték a konzervatív és a jobboldali radikális erőknek. A szociológusokra és politológusokra vár még a feladat, hogy elemezzék annak okait, a liberális Szabaddemokraták Szövetsége és a Magyar Szocialista Párt az 1990-es években miért engedte át olyan könnyen a nemzeti

94 Sinkó Katalin: Az Új Kenyér Ünnepe. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Bp., 1997., Scientia Humana. 269. o.

95 Gerő, 2004. 236. o.

96 Gerő, 2004. 238. o.

97 Sinkó, 1997. 270. o.

történelem tematizálását a jobboldali-konzervatív pártoknak.

A Millenniumi Emlékművön kívül releváns térnek számít természetesen a Parlament, amely nemcsak a törvényhozás épületeként, a népszuverenitáson alapuló parlamentarizmus és a magyar önállóság jelképeként tölt be fontos identitásképző szerepet, hanem a Nyugathoz való tartozás szimbólumaként is. A Parlament épületét a londoni parlament ihlette, neogótikus stílusában és monumentális méreteiben is. Az építési munkálatok 1884-ben kezdődtek Steindl Imre vezetésével, és 1904-re fejeződtek be. A Parlament épülete tele van a magyar történelemre vonatkozó utalásokkal, hiszen eredetileg a millenniumra tervezték az épület átadását.

A kupola magassága (96 m) a honfoglalás évére (896) utal. A külső homlokzaton és a centrális előcsarnokban királyok, hadvezérek, erdélyi fejedelemek szoboralakjait helyezték el. Jelenleg a Parlamentben őrzik a Szent Koronát is.

Mivel Budapest arculata a 19. században alakult ki, erre az időszakra tehető az összes jelentős épület megalkotása, amely a polgári nemzet születésével kapcsolatos: a Nemzeti Múzeum (1837–1847), amely a nemzeti kultúra és a március 15-iki események szimbóluma, a Lánchíd (1838–1848), amely építőinek technikai teljesítményével ugyancsak az Európához való tartozást fejezte ki, a Vigadó (1859–1864) és az Operaház (1875–1884). Külön kell megemlékezni a budai várról, amely a 18. század közepén épült barokk stílusban, s a nemzeti folytonosságra utal.

Az ünnep ideje

Az ünnep egy kettős idődimenzióban zajlik, amint a rituálé tere is kettős (fizikai és szimbolikus) jelentéssel bír. Az adott rituálé nemcsak pusztán látványosság és identitásképző jelenség, hanem a múlt adott történésének fölidézése, rekonstruálása, egy évente megismétlődő „szerződés” a közösség és az egyén között. Az ünnepek révén (is) kötődünk a közösségi (nemzeti, vallási stb.) tradíciókhoz. Az egymást követő nemzedékek a hivatalos vagy éppen spontán ünnepek szimbolikáján keresztül ismerkednek meg azokkal a narrációkkal, amelyek kialakítják a kollektív emlékezetet. Nem tudja senki biztosan, mi történt 1848. március 15-én a Pilvax

kávéházban vagy a Landerer és Heckenast nyomdában, hiszen mindaz, amit a múltról tudunk, a történészek források alapján létrehozott konstrukciója.

A történettudomány törekvése a múlt rekonstrukciója, de mivel a teljes történeti igazság nem tárulhat föl – hiszen a múlt szereplőit nem tudjuk tanúként megidézni, a forrásanyag pedig kritikával kezelendő, részben hiányos is –, maguk a történészek is hozzájárulnak a tények konstruálásához. A közösségben áthagyományozódnak azok a történeti elbeszélések, amelyek kialakítják a nemzettudat sémáit és legendáit, noha ezek sokszor tévesek (pl. Petőfi soha nem szavalta a Nemzeti dalt a Nemzeti Múzeumnál, mégis az iskolai oktatás és illusztrációk révén generációkban rögződött ez a jelenet). A történelmi emlékezetet befolyásolják a legendák, mesék, néphitek, amelyeket az irodalom és képzőművészet mellett az iskolai oktatás és a politika aktuális törekvései is tovább éltetnek.

Az ünnep újraalkotja az egyszer megtörtént eseményt, és föltárja a történetet. Se augusztus 20-a, se március 15-e, se október 23-a története nem ismert a mai ember előtt. Hogy mi történt március 15-én a Pilvax kávéházban vagy október 23-án este a Parlament előtt, azt csak könyvekből és a jeles évfordulókból ismerhetjük meg. Az ünnepek szervezői az adott múltbéli eseményt egy hagyományos kánon szerint rekonstruálják, így folyamatosságot teremtve múlt és jelen között. Az ünnep az állandó újakezdés, az „előző ünnepek sorozatának folytatója, amely a közösség folyamatos létezését bizonyítja”.⁹⁸ Az ünnepek kiszakítják az egyéneket a saját idejük-ből. Ahogyan Hernádi Miklós írta, „Az ünnepnek el kell válnia a szokványos életfolyamatoktól, ki kell jelölni az ünnep terét és idejét”.⁹⁹ Az ünnep mindig „születésnap”: augusztus 20-a a magyar államiság, március 15-e a magyar nemzet születésnapja, október 23-a a magyar függetlenség születésének napja. Természetesen ezek az időpontok szimbolikusan jelentik a kezdetet.

A magyar államiság és a polgári nemzettudat megszületése éppúgy nem köthető csak egyetlen időponthoz, ahogyan a honfoglalás is hosszú folyamatként zajlott le. Augusztus 20-a eredetileg katolikus egyházi ünnepnap volt: Szent István napja,

98 Némédi Dénes: Március 15. Az újság és sajtója. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Bp., 1997., Scientia Humana. 248. o.

99 Hernádi Miklós: *Ünneplő társadalom*. Bp., 1985., Kossuth Könyvkiadó. 11. o.

tehát eredendően az ünnep csak közvetve, Szent István király személyén keresztül utalt az államalapítás tényére. Az Aranybulla rendelkezése szerint a törvénynapokat a 13. századtól kezdve Szent István napján, Székesfehérvárott tartották.¹⁰⁰ 1891-ben hivatalos munkaszüneti nap lett. 1949. augusztus 20-án ezen a napon hirdették ki az új alkotmányt (1949: XX. tc.), és ettől kezdve augusztus 20-a eredeti vallási jellegét – legalábbis hivatalos szinten – elveszítve az Alkotmány, illetve az Új Kenyér Ünnepe lett.¹⁰¹ 1991-től a hivatalos szinten ismét Szent Istvánt és az államalapítást ünnepeljük. Ez az eset példázza, hogy bizonyos ünnepeket korszaktól függően más jelentéstartalommal ruház föl a közösség.

Az ünnep csoportszervező erő, amely erősíti a közösség tagjai közötti köteleket, és – legalábbis a külvilág felé – megteremti a csoport egységét. Más kérdés, hogy ez az egység csak látszólagos, hiszen például a március 15-iki ünnepek különböző tereken folynak, s vélhetően a helyszíntől, az időponttól meg a politikai-ideológiai preferenciáktól függően a közösség tagjai is mások.

Azonban az ünnepek természetes törekvése, hogy abban a kitüntetett időpontban, amelyet az ünnep időpontja jelent, valamiféle csoportegységet teremtsenek meg. A magyar ünnepek példája azt mutatja, hogy a gyakorlatban a politikai közösség egységének megteremtése meghiúsul annak a ténynek a következtében, hogy az ünnepekhez az egyes társadalmi, politikai csoportok körében más-más tudattartalmak társulnak. Míg egyeseknek augusztus 20. az Alkotmány Ünnepe, mások Szent Istvánra és az államalapításra vagy az Új Kenyérre emlékeznek. Láthatjuk tehát, hogy a szimbolikus időpontok földidézése területén is milyen nagyok lehetnek a különbségek a közösségi emlékezetben.

Utószó

A közösségi (nemzeti, vallási stb.) szimbólumok és rituálék mai napig meghatározzák gondolkodásunkat, társadalmi és politikai-eszmei értékrendünket, a világhoz való viszonyunkat. Fordítva is igaz, a közösségben elfoglalt hely, társadalmi helyzet, a politikai preferencia, az iskolázottság, az információkhoz való hozzáférés lehetősége meghatározza

az egyén viszonyát a közösség által kialakított és használt szimbolikához, hagyományrendszerhez. A szimbolikus jelentéstartalommal fölruházott tárgyak, terek és rítusok élő részei a történelmünknek, azzá teszi őket a közösség emlékezeté. A politika is használja ezeket a szimbólumokat, gondoljunk a Szent Koronának a Parlamentbe való áthelyezésére, az egyik volt miniszterelnöknek a Szent István-ünnepségen való részvételére, egy másik volt miniszterelnöknek a Terror Házánál tett látogatására, a Terror Házánál tartott gyűlésekre, a MIÉP Hősök terén rendezett március 15-iki nagygyűléseire, hogy csak néhányat említsünk az elmúlt évek politikai „ceremóniái” közül. A nemzeti mitológia szakrális személyeinek kisajátítására időről időre sor kerül: emlékezzünk csak Horthy Miklós 1993-as újratevésére, a Széchenyi-tervre, a szakállas Széchenyi-Kossuth szembeállításra, amely új jelentést kapott a 2002-es választások idején, vagy a szocialista párti volt miniszterelnök Deák Ferencet példaképként említő kijelentésére. Ezek a példák arra utalnak, hogy a szimbolikus politika korszaka nem múlt el.

Felhasznált irodalom

- Abélès, Marc: *Az állam antropológiája* /ford. Dévényi Levente, szerk. A. Gergely András/ Bp., 2000. 120 o.
- Andorka Rudolf: *Bevezetés a szociológiába*. Bp., 2003., Osiris Kiadó, 662,
- Aranybulla. In *Magyar középkor. Az államalapítástól Mohácsig*. (forrásgyűjtemény). /a szövegeket válogatta, részben fordította, jegyzetekkel ellátta és szerkesztette Nagy Gábor/ Bp., 1995., Könyves Kálmán-Nodus Kiadó. 178-182.
- Bayer József: *A politikai gondolkodás története*. Bp., 2003., Osiris Kiadó. 420 o.
- Bayer József: *A politikatudomány alapjai*. Bp., 1999., Napvilág Kiadó. 431 o.
- Bloch, Marc: *A történész mestersége*. /ford. Babarczy Eszter, Kosáry Domokos és Pataki Pál/ Bp., 1996., Osiris Kiadó. 229 o.
- Csepeli György: *Szociálpszichológia*. Bp., 2003., Osiris Kiadó. 571 o.
- Darwin, Charles: *A fajok eredete természetes kiválasztás útján vagy a létért való küzdelemben előnyhöz jutott fajták fennmaradása*. Bp., 1973., Magyar Helikon. 749 o.

100 Aranybulla. In: *Magyar középkor*, 1995. 178. o.

101 Némédi. In: *Szövegvalóság*, 1997. 265. o.

- Durkheim, Émile: A vallási jelenségek meghatározásáról. In: *A társadalmi tények magyarázatához*. Bp., 1978., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 219-253. o.
- A. Gergely András: A térszerveződés szimbolikus üzenetei. Térátélés és politika a kilencvenes évek elején. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Bp., 1997., Scientia Humana. 287-305. o.
- Gerő András: *Képzelt történelem. Ifejezek a magyar szimbolikus politika XIX-XX. századi történetéből*/ Bp., 2004., PolgArt Kiadó. 333 o.
- Hernádi Miklós: *Ünneplő társadalom*. Bp., 1985., Kossuth Könyvkiadó. 293 o.
- Hobsbawm, Eric: *A nacionalizmus kétszáz éve*. Bp., 1997., Maecenas Könyvkiadó. 274 o.
- Királyok könyve*. /szerk. Gáspár Zsuzsa és Horváth Jenő/ Bp., 1997., Magyar Könyvklub 224 o.
- Ludassy Mária: Jean-Jacques Rousseau élete és művei. In: Jean-Jacques Rousseau: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*, 1997.
- Mátyus László: A patriotizmus antropológiája. In: *Szimbiózis*. 1994/3. 22-28. o.
- Némedi Dénes: Március 15. Az ünnep és sajtója. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Bp., 1997., Scientia Humana. 239-263. o.
- Prohászka László: *A Millenniumi emlékmű*. Bp., 1988., Ifjúsági Lap-és Könyvkiadó. 43 o.
- Rousseau, Jean-Jacques: Jean-Jacques Rousseau genfi polgár D'Alembert úrnak... az Enciklopédia VII. kötetében megjelent „Genf” című cikkéről, és különösen arról a tervről, hogy e városban színházat alapítsanak. In: Jean-Jacques Rousseau: *Értekezések és filozófiai levelek*. /válog., utószó és a jegyzetek Ludassy Mária, ford. Kis János/. Bp., 1978., Magyar Helikon. 317-462. o.
- Rousseau, Jean-Jacques: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. /ford. Kis János, a kötetet szerkesztette, a szöveget sajtó alá rendezte és a jegyzeteket összeállította Ludassy Mária/ Bp., 1997., Pannon-Klett kiadó.
- Schlett István: Nemzetek és nemzeti kisebbségek. In: *Mi a politika?* /szerk. Gyurgyák János/ Bp., 2003., Osiris Kiadó. 202-238. o.
- Sinkó Katalin: Az új kenyér ünnepe. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Bp., 1997., Scientia Humana. 263-273. o.
- Szabó Ildikó – Örkény Antal: Nemzet és magyarság a 14-15 évesek gondolkodásában. In: *Szövegvalóság. Írások a szimbolikus és diszkurzív politikáról*. Bp., 1997., Scientia Humana. 273-287. o.
- Werböczy István: Tripartitum. In: *Magyar középkor. Az államalapítástól Mohácsig. (forrásgyűjtemény)*. /a szövegeket válogatta, részben fordította, jegyzetekkel ellátta és szerkesztette Nagy Gábor/ Bp., 1995., Könyves Kálmán-Nodus Kiadó. 479-490. o.
- Zempléni András – Tari János: *Újratemetési szertartások Magyarországon. Egy nemzeti rítus antropológiai sajátosságai. Idokumentumfilm-szövegekönyv*. Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete, Etnoregionális Kutatóközpont.