

TÓDOR Csaba¹:

Az átmenet etikája – Az előregyártott síremlék, mint önkép

*Abstract. The Ethics of Transition –
The Prefabricated Tombstone as Identity Portrait.*

The present paper is part of a broader study. The broader context of the research compares and analyses the English and Transylvanian funeral rituals. My current paper examines a slice of this broader research context, identifying the problem of the funeral ritual, which has traditionally served as a transitional and linear ceremony. As such, the funeral started to transform from being a transitional ritual into a mosaic, personalized rite, by losing its transitional character. In the context of examining the social causes, the study examines how linear transitional elements are eliminated in funerals and, ultimately, how so-called existential holes appear in the funeral rituals.

Keywords: self-image, post-socialist identity, tombstone, funeral

Összefoglalás.

Jelen tanulmány egy tágabb kutatás része. A kutatás tágabb kontextusa az angol és az erdélyi temetési szertartások összehasonlítása. A jelenlegi írásom ennek a tágabb kutatási kontextusnak egy szeletét vizsgálja. Ez a konkrét probléma pedig úgy határozható meg, mint a temetési szertartás, ami hagyományosan az átmenetiséget szolgálta; mint lineáris szertartás kezdi elveszíteni átmeneti jellegét. A tanulmány a társadalmi okok feltárásával vizsgálja, hogy miként számolódik fel a lineáris átmenetiség a temetésben, és végül hogyan jelennek meg az úgynevezett egzisztenciális lyukak a temetési szertartásban.

Kulcsszavak: önkép, posztszocialista identitás, síremlék, temetés

¹ Oktató, Protestáns Teológiai Intézet, Unitárius Kar, email: todorcsaba@gmail.com.

Posztszocialista önkép

A kilencvenes évek elején Moszkvában tartott egy előadást a posztszocialista társadalmakról egy idős úr.² Ő a posztszocialista társadalmat egy szövethez hasonlította, amelyet minden oldalról tépnek, cibálnak és emiatt ebben a szövetben lyukak keletkeztek. Ezek a lyukak csak egyrészt tekinthetők úgy, mint a külső rángatások következményei. A másik és szintén ilyen lényeges ok az, hogy az új lehetőségek és kihívások megtanulása helyett túl sokat foglalkozunk a régi értékekkel és beidegződésekkel. A régi beidegződések és új kihívások összekapcsolása nyelvi és szociális kihívásokat jelentenek. A megváltozott életritmusunk például sok esetben a régi fogalmak és szimbólumok alkalmazatlanságára, illetve alkalmazásuk problémáira hívják fel a figyelmet.³ Az elmúlt harminc évben formálódó nemzeti és történelmi tudatunk szorosan összefügg az identitásproblémákkal. A kérdés az volt a hallgatóság részéről, hogy akkor mi van a lyukak között? A lyukak között szintén lyukak vannak, és érdemes megvizsgálni, hogy mi van a posztszocialista szövet mögött, mi köti össze ezeket a lyukakat? Egyáltalán van-e erre a kérdésre válasz.

Amiről beszélni kell elsősorban, az átmenetek, az érdekek, napirendek, a posztszocialista szereplők retorikája és a globális hanyatlás. A lehetséges okok között az átmenetek hiányáról van inkább szó, ami ennek a tanulmánynak is a témája. Kérdezhetnénk továbbá azt is, hogy az átmenetek hiánya vajon milyen hatással van mindennapi cselekvési mintáinkra, és közvetett módon a mi kisebbségi önképünkre Erdélyben? Hibrid keretek jöttek létre az átmenetek felszámolódásában, ami szorosan kapcsolódik egy újfajta identitásformához, a fogyasztói identitáshoz. A régi és új értékek egymáshoz való viszonyulásában is tetten érhető az átmenetek felszámolódása, ami ezeknek a hibrid kereteknek a kialakulásához vezetett, amiben természetesen megjelenik a hibrid identitás. Ennek a konkrétumát egy élettörténet-interjúban vizsgáltam az előregyártott síremlékekkel kapcsolatban, ami egy tágabb kutatás része volt, de aminek a részletes tárgyalása meghaladja jelen tanulmány kereteit. Az átmenetek felszámolódása olyan folyamatok

² SHEVCHENKO, O. (2002): 'Between the Holes': Emerging Identities and Hybrid Patterns of Consumption in Post-Socialist Russia, In: *Europe-Asia Studies*. 54, 6. 841.

³ I. m. 842.

vizsgálatát vetíti előre, amelyekben a tárgyak és szerepek többfunkciós jellegéről beszélhetünk. Ebben konkrét, szinte napi szociális problémaként jelenik meg az infláció, az erős társadalmi polarizálódás, a politikai és gazdasági instabilitás, a munkaközösségek felbomlása, szakmai identitásválság és szakmai presztízs-válság, valamint a generációk közötti újrendeződés.⁴ A napi szociális problémák állandósultak, amely egy elhúzódó krízishelyzetet eredményezett. Ebben a hosszúra nyúlt átmenetben egyrészt állandósult a kedvezőtlen szociális körülmény, másrészt a kedvezőtlen és kiszámíthatlan változásokhoz való viszonyulás természetessé tett az átmenet folyamatosságát helyett egyfajta krízisben való megrekedtséget. Az 1990-es évek krízishelyzete Közép-Kelet Európában, s így Erdélyben is, bizonyos szempontból hasonló az 1930-as évek Amerikájához, ahol viszont a válság hirtelen jött. A lényeges különbség a mi esetünkben az, hogy mi alkalmazkodtunk ezekhez a szociális kedvezőtlenekhez. A posztoszocialista instabilitás életmóddá vált, és nem pusztán túlélése egy hirtelen jött, váratlan és felkészületlen helyzetnek. Nincs semmiféle stratégia, sem hosszútávú tervezés, és aligha lehet a globális piac függőségében élő posztoszocialista államok részére bármi más, ami ennyire természetes lenne, mint az állandó készenlét. Az egyetlen stratégia talán, ami az elmúlt harminc évben az emberekben kialakult mindennapi magatartásforma a mindig készenlétben állni, várni valamire, hogy történni fog valami, valakik által elindítva egy olyan helyzetben, amikor nem lehet előre látni, csak a pillanatnyi készenlét a fontos. A globalizáció átformálta a piacot, az őstermelők és viszonteladók csatájában az őstermelők veszítettek, kisebbségbe szorultak, mivel a nemzeti kormányok és a nemzetközi érdekek nagyjából felszámolták az őstermelői piacot, vagy ellényegtelenítették.⁵

Így érthető, hogy a fogyasztói identitás hogyan generált hibrid identitást. A folyamatosan bizonyítani akaró, vásárlásra biztatott egyén egészen sajátos módszerekkel alakult át. A piacon a mérlegeket meghamisították, Kelet-Európában gyengébb minőségű áru jelent meg ugyanazon márkanév alatt, mint Nyugaton. A tervgazdaság propagandáját a versenyalapú nyugati piaci modellek váltották fel. A társadalmi rendszer folytonossága és biztonsága megszakadt. Az iskola/tanulás–munka/nyugdíj összefüggő folyamata felbomlott, ami addig adott egy stabil perspektívát. Ebben a felbomlásban, krízisben

⁴ I. m. 843.

⁵ I. m. 843.

jelenik meg egy új fogalom, amit Bourdieu a habitus hisztériájának nevez.⁶ Ez a hisztéria az egyén múltbéli és jelenbéli társadalmi feltételeihez való alkalmazkodásából ered.

A társadalmi instabilitásból fakadó linearitás felbomlása tájékozatlansághoz vezetett. A vállalkozói készségek, a kalandvágy, a múlt kulturális tőkéje és a jelen kulturális tőkéje között nincs egy folyamat, nincs átmenet. Az átmenetek linearitásában, folytonosságában való hézagok megjelenésének egyik látható jele a rendszer és az intézmények közötti viszony minősége. Ez a viszony sokszor hatástalan, rokonizmuson alapuló és hézagos. A rendszerhez olyan fogalmak társíthatók, mint hézagos, erkölcstelen, esetleges, míg az intézmény a moralitás ellentétes pólusán helyezkedik el. Ennek köszönhetően az identitás fogalma és meghatározása is állandó fluktuációban van, az osztály, az állampolgárság, a szakmai presztízis között. Talán a családközpontú társadalmi berendezkedés felbomlásának hatása nem eléggé érzékelt és tanulmányozott jelenség ebben a fluktuációban. Erről a jelenségről sokat beszéltek, de mindmáig kevésbé értik és tanulmányozzák az általa okozott hatást. A hibás infrastruktúra miatt az egyén megítélése és presztízse attól függ, hogy mennyire szélesíti a moralitás határait, mennyire független mindenféle rendszertől és intézménytől, amit Berger és Luckman pragmatikus kompetenciaként mint identitáselem határoznak meg.⁷ A folyamatosság felbomlásában megjelenő kontrasztok közül szembetűnőek a fogyasztásban gyökerező identitáselemek, ahogyan azok formálják fogyasztói magatartásunkat.

A szocialista időben a vásárlás, a fogyasztás másodállásként volt jelen. Rengeteg időt eltöltöttünk a sorbanállással. Pult alatt kellett és lehetett beszerezni ruhát vagy élelmiszert. Ezért a különböző boltokban dolgozó elárúsítóknak figyelmességet kellett adni, amit máshonnan lehetett beszerezni, szintén figyelmesség ellenében. Otthon raktározni kellett, különösen az alap- és tartós élelmiszerekből. Ezzel szemben a poszt-szocializmusban árkülönbség van, a bőség zavara jellemző, a minőség és mennyiség egyensúlya felbomlott, illetve a megvásárolt áru eredetével problémák vannak. Nem lehet tudni, vagy nem magától érthető, hogy mi honnan származik. Az infláció paradox befektetésekhez

⁶ BOURDIEU, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Ford.: R. Nice. Cambridge, Cambridge University Press. 67.

⁷ BERGER, P. – LUCKMANN, T. (1989): *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Anchor Books Doubleday. 42.

vezetett főleg az 1989-es rendszerváltást követő időkben. Nagyon sokan új autót vásároltak, ami aztán nagyon hamar elveszítette az értékét. A tömbházlakók kicserélték a bejárati ajtókat, sokan biztonságos vasajtót szereltek a vékony préselt lemezből készült ajtók helyett. Amúgy a lakásokban egyre kevesebb értéket őriznek az emberek. A helyzetet nehezíti a mindenre való készenléti stratégiák sokszínűsége, az egyéni elképzelések, ad hoc megoldások, a fedezet nélküli döntések. Az egyén folyamatosan arra törekszik, hogy minden szerkezettől, struktúrától függetlenedjék, minél nagyobb fokú kényelmet és biztonságot valósítson meg. A család mint szimbolikus egység, mint menekülési sziget maradt az átmenetiség kiszámíthatatlan átalakulása elől, de ugyanakkor az egyenlőtlen-ségek és feszültségek helyszíne is.

Ezzel párhuzamosan a poszt szocialista társadalmi jelen szerves részei az egyének szintjén még mindig jelenlevő és domináns marxista-leninista idiómák, amelyek a helyi identitásdiskurzusok helyettesítésére való retorikai stratégiaként vannak jelen.⁸ A jelen tájékozatlanságára adott válasz gyakran az, hogy a múlt rendszerben azért jobb volt, mert a népnek lakást és munkahelyet adtak. A pénz stabil volt, a fizetések arányosan voltak elosztva a különböző foglalkozások között. Ezek a régi ideológiák valójában gátolják a lényeges társadalmi-politikai változások előretörését, azáltal is, hogy korlátozzák és behatárolják a véleménynyilvánítás szabadságát, illetve erősen befolyásolják annak lényegét.

A már említett tágabb kutatás főhősének előregyártott síremléke is egy ilyen véleménynyilvánítás, az egyén szintjén jelen levő diskurzus, amelynek bemutatása és elemzése során fény derül arra, hogy az identitás- és önkép problémák hogyan gátolják meg a mélyreható változásokat. Ezek az egyén szintjén jelen levő diskurzusok mély összefüggésben vannak a szélesebb körű társadalmi folyamatokkal.

Az 1990-től a jelenlegi időszakig az önkép kísérleteként is értelmezhető az a történelem és kulturális örökségi terület, amely a nemzet és a személyes identitás újraegyesítésének a törekvését tűzte ki célul, például a székely márkanévek elterjesztésével.⁹

⁸ GONZÁLEZ, P. A. (2016): Transforming Ideology into Heritage. A Return of Nation and Identity in Late Socialist Cuba? In: *International Journal of Cultural Studies*. 19, 2. 140.

⁹ I. m. 4.

Az 1990-es évek előtt ezt a törekvést a marxizmus-leninizmus egy országos homogén elképzelés alapján fogalmazta meg mint identitásformáló tényezőt, amely „megkérdőjelezte a személyes identitás alapját, terjedelmét és érvényességét”.¹⁰ A cél az emberek hagyományos mítoszainak és világnézeteinek a felszámolása és az új ember létrehozása volt. A kilencvenes évek székely mítoszainak újratereztése, a történelmi-mitikus hősök újrafarmázása és megjelenítése egy új identitásformáló tényező akart lenni mind egyéni, mind közösségi szinten. Az előregyártott síremlék és a mögötte feltárulkozó identitástartalmak is arra hivatottak, hogy egy új embert formázzanak meg, talán az utókor számára.

Ezért a kelet-európai szocialista országok demokratizálódása igen hangsúlyosan a hagyományokra és nemzeti mítoszokra alapozva egyfajta identitás-visszaszolgáltatást eredményezhetne. Ez a hézagos identitás-visszaszolgáltatás a társadalmat régi és új emberekre osztotta. Ebben a megosztottságban az ambivalencia identitásalkotó elemmé vált az egyértelműségek pragmatikus átadásának nehézségeivel együtt. Az átmenetiségben adódó problémák egyik nagyon komoly oka ide gyökerezik, ide vezethető vissza.¹¹

Ugyanez a folyamat érzékelhető a temetőkben is a napjainkban megjelenő előregyártott síremlékeken mint az önkép és identitás tárgyi hordozóin. Ne felejtjük el azt sem, hogy a marxista-leninista propaganda idején még a gyászjelentők szövegét is cenzúrázták, sőt a sírkőre is engedélyeztetni kellett a szövegeket, hogy a megfelelő írás kerüljön örök emlékként, nehogy az megzavarja az örök és változatlan politikai propagandát.

Posztszocialista társadalmunk ily módon a „memória etikájával” játszik.¹² A múlt újjáélesztéséhez hozzátartozik a konfliktusok eltussolása, ezzel – mintegy hallgatólagosan – létrehozva egy valamilyen zavartalan háborús állapotot. Ez az elhallgattatott konfliktus időtlen és transzhisztórikus ellenség, amely „egy homerikus csataterén zajlik, amelynek számos értelmezhető opciói nyílt vagy közvetett konfliktusban vannak a jelennel”.¹³ Ilyen értelemben a posztszocializmus még nem jutott el az igazi történelmi időhöz, és még mindig

¹⁰ FLIKKE, M. (2006): *Cuban Museums and Afro-Cuban Heritage. Fragments and Transition in Daily Life*. PhD thesis. Harvard, Harvard University. 279.

¹¹ FREDERIK, L. (1990): Preemptive Nostalgia and La Batalla for Cuban Identity: Option Zero Theater, In: Hernández-Reguant, A. (szerk.): *Cuba in the Special Period: Culture and Ideology in the 1990s*. New York, Palgrave Macmillan. 100.

¹² MARGALIT, A. (2002): *The Ethics of Memory*. Cambridge, Harvard University Press. 17.

¹³ JAMESON, F. (1983): *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. New York, Routledge. xiii.

az idő messianisztikus értelmezésében tart bennünket. Agamben szerint a messiási időbeliség és az éppen regnáló politikai hatalom között az a különbség, hogy a messiási idő kívül esik a törvényen és a történelmi időn, míg a politikai vezetés azt akarja fenntartani, hogy a saját hatalmi szabályain kívül ne legyen más semmi.¹⁴ Valójában a posztzocialista kormányok a saját hegemónikus stratégiáik feltűnő veszélyeinek enyhítésére¹⁵ bizonyos mértékben a homogenizálási erőket és félelmeket egyszerűsítették, kitalálták „a globális kommodizáció”¹⁶ (vagy a kapitalizmus, vagy más ilyen külső ellenség) fogalmát, mint ami szerintük valódiabb, mint ezek a belső, nemzeti hegemónikus stratégiák.

Az ebben a folyamatban létrehozott változatlan és időtlen jelleget betölteni kívánó síremlék mint nemzeti és családi gyártmányú szimbólum az elképzelésekkel pontosan ellenkező eredményt szülhet.¹⁷

Itt akkor most essen néhány szó az interjúról, ami az előregyártott síremlék körüli probléma hordozója. Az elmúlt tíz év során foglalkoztam az erdélyi és angliai temetések összehasonlításával. A kutatás egyik részét interjúk készítése képezte mind Erdélyben, mind Angliában. Az interjúkban arra kértem az interjúalanyokat, hogy beszéljenek nekem egy számukra emlékezetes temetésről. Az interjúalanyoknak álneveket adtam, így jelenik meg Ágoston, aki a számára emlékezetes temetés kapcsán a saját előregyártott síremlékéről beszél. Elmondja, hogy a gyermekei és unokái távol élnek tőle és feleségétől. Mivel a nagy család szétszórtsága bizonytalansággal tölti el őket, ezért elkészítették a síremléküket a lakhelyükhöz tartozó temetőben. Ágostonról azt kell tudjuk, hogy a múlt rendszer kezdetén, amikor döntenie kellett, hogy a kántortanítói állásnak melyik eleméről mond le, akkor ő lemondott a tanítói állásáról, megmaradt kántornak, és jó ideig a múlt rendszer elkötelezett együttműködője volt. Ágoston interjújában nyomon követem tehát az értelem, vagyis az ő egyéni gondolkodása viszonyát előregyártott síremlékéhez. A síremlékben mint monumentumban és a monumentalizációban a két leglényegesebb alkotótényező egymástól elkülönül: az örökkévalóság az időszerűségtől.¹⁸

¹⁴ AGAMBEN, G. (1999): *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford, CA, Stanford University Press. 146.

¹⁵ APPADURAI, A. (1996): *Modernity at Large*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press. 32.

¹⁶ I. m. 21.

¹⁷ MARGALIT (2002), 18.

¹⁸ HERZFELD, M. (2006): Spatial Cleansing, In: *Journal of Material Culture*. 11. 129.

Epokalizmus. Az idő és időszerűség problémája

Nagyjából két egymással felcserélhető kifejezést használtak a német nyelvterületen az idődiagnosztika fogalmának jelölésére, amely a jelen értelmezésére vonatkozott (*Zeitdiagnostik* vagy *Gegenwartsdiagnostik*).¹⁹ Az angol nyelvterület szociológiájában a német szóhasználat mellőzésével szintén megjelent egy fogalom a jelenség jelölésére, amit úgy írnak le, hogy epokalizmus (Du Gay,²⁰ Savage²¹), amit újabban prezentizmusként használnak.²² Ezen „többszörös felfedezések” ellenére mind a kontinentális, mind az angolszász szociológiai hagyomány inkább összehasonlító szempontból alakította ki a műfajjal szembeni határozott kritikai magatartását. Megközelítésük kritikai éle abban keresendő, hogy szerintük az epokalizmus saját értelmezése szerint nem „feltár”, vagy nem „érezkeli” egy új periódus megjelenését egy korszakon belül, hanem szövegelemzési és érvelési eszközökkel segíti a jelenben kutatott társadalmon belül egy új periódus megjelenését.

A jelen felfedezése az átmenti poszt szocialista kontextusban az epokalizmus genealógiájához kapcsolódik.²³ Az epokalizmusok egyik legszembetűnőbb jellemzője, hogy bár a jelen társadalomban végbemenő mély változásokat leírják különböző fogalmakkal, ezek a folyamatok egymás mellett, egy időben léteznek. Ha minden változást egy korhű leírás követett volna, akkor a modern társadalmak egy időben lehetek volna posztipari, posztkapitalista, hálózatalapú, tudásalapú, globalizált, kockázatos társadalmak, miközben a folyamatok a leírások alatt is zajlanak.

Már az 1970-es években kritikusan – és kissé ironikusan – fogalmazták meg több mint 350, széles körben elfogadott leírását annak, ahogyan a modern társadalom drámai

¹⁹ OSRECKI, F. (2015): Constructing Epochs: The Argumentative Structures of Sociological Epochalisms, In: *Cultural Sociology*. 9, 2. 132.

²⁰ DU GAY, P. (2003): The Tyranny of the Epochal: Change, Epochalism and Organizational Reform, In: *Organization*. 10, 4: 663–684.

²¹ SAVAGE, M. (2009): Against Epochalism: An Analysis of Conceptions of Change in British Sociology, In: *Cultural Sociology*. 3, 2. 217–238.

²² INGLIS, D. (2014): What is Worth Defending in Sociology Today? Presentism, Historical Vision and the Uses of Sociology, In: *Cultural Sociology*. 8, 1. 99–118.

²³ OSRECKI (2015), 133.

módon változtatja meg alapstruktúráját.²⁴ Lichtblau hasonló szempontok szerint érvel, és azt mondja, hogyha az epokalistákat komolyan vették volna, akkor a modern társadalom korszakos szakadásait legalább évente azonosíthatták volna.²⁵ A túlzottan általánosító, történetileg felszínes érvelési mód vezette a kritikusokat az epokalizmus bírálatához.²⁶ Mások, miközben tisztában voltak a műfaj hibáival, szívesen emelték ki az epokalizmusoknak néhány pozitív funkcióját, amit a társadalomtudományok számára hasznosnak ítélték, azoktól széles körű hatást remélve.²⁷

Arról is szót kell ejteni, hogy a szociológiai epokalizmusokat érintő kritikai nézetek viszonylag kevés figyelmet fordítanak a műfaj történetére. Azok, akik mégis ezt teszik (például Inglis, 2014: 103; Savage, 2009: 221), nyomon követik az aktuális epokalizmusokat a „klasszikus” elődök szempontjai mentén. Például Marxhoz, Weberhez és Durkheimhez vezetik vissza az epokalizmus gyökereit. Ezekben a nézetekben az a közös, hogy az epokalizmus gyökereit a szociológia korai időszakára jellemző történeti periodizációs technikákra vezetik vissza. Ebből a szempontból a szociológia mint tudomány egy központi epokalizmuson alapszik – a modernitás egyediségén. Eközben a szociológia „alapító atyái” ragaszkodnak ahhoz, hogy a modernitás egy előzmény nélküli, egyszerű és példátlan történelmi korszak. Ezt a megállapításukat ugyanakkor a (széles körű) történeti elemzéseikből vezették vissza egyfajta „itt és most”-ra, amelyben elismerik mind a „modernitás”, mind a „modernitás előtti” folytonosságokat és folytonosságok hiányát is.²⁸ Ezzel ellentétben a „kockázati társadalom”, a „tudásalapú társadalom”, a „folyékony modernitás” stb. csak olyan történelmi-reduktív fogalmakat használ, amelyek tulajdonképpen túlzottan hangsúlyozzák a jelen példátlan jellegét. Ilyen értelemben az epokalizmusok az egyszerűsített és történelmileg elszegényedett klasszikus szociológia örökösei.²⁹ Az epokalizmusok azonban sokkal idősebbek, mint a klasszikus szociológia,

²⁴ MARIEN, M. (1977): The Two Visions of Post-Industrial Society, In: *Futures*, 9, 5. 415–431.

²⁵ LICHTBLAU, K. (1995): Sociology and the Diagnosis of Times or: The Reflexivity of Modernity. In: *Theory, Culture & Society*, 12, 1. 25–52.

²⁶ SAVAGE (2009), 219–221.

²⁷ OSRECKI, F. (2015): Constructing Epochs: The Argumentative Structures of Sociological Epochalisms, In: *Cultural Sociology*, 9, 2. 131–146.

²⁸ SAVAGE (2009), 221.

²⁹ INGLIS (2014), 112.

bár előzetes szociológiai gyökereit ritkán kutatták.³⁰ Tágabb értelemben az epokalizmus úgy is felfogható, mint a történelem periodizálásának egy technikája. Ilyen értelemben egy korszak/periódus mitológiai fogalmakhoz csatolható. Szűkebb értelemben olyan elméletet jelent, amely a jelent egy radikálisan új korszak kezdetének tekinti. Úgy tűnik, hogy az epokalizmus sajátosan nyugati fogalom, amely a 16. század végén és a 17. század elején az időről és az időszakról való új intellektuális értelmezések idején jelent meg. Ezt a megközelítést Reinhart Koselleck javasolja, aki eszmetörténészként írta le az időszerség és a történelem jelentésének értelmezését az európai filozófiai gondolkodáson belül.³¹

Koselleck arra volt kíváncsi, hogy az európai gondolkodók hogyan látták a kapcsolatot a múlt és a jövő között, és ezek a kapcsolatok hogyan és miért változtak idővel. Röviden: az ő észrevétele az, hogy a 16. század végéig az idő fogalma az európai gondolkodásban jelentősen eltért a mai értelmezéstől. A középkori időfogalom egyik sajátos aspektusa az volt, hogy az akkori aktív filozófusok és történészek számára a múltbeli történelmi események soha nem voltak szigorúan „ott”. Ehelyett bizonyos történelmi események metafizikai jelentései azonnali és elérhető jelenlétben voltak, hogy segítsék az embert megérteni, mi történik az itt és mostban. Ez például lehetővé tette a festők számára, hogy kortárs ruházatban jelenítsenek meg történelmi csatahősöket, vagy vallási motívumokat ábrázoljanak jelenkori motívumokkal.³² Ebben a felfogásban a jelenet főként a múltbeli esemény és eszkatológiai elv folytatásának vagy visszatérésének tekinthető.³³

A jelen tanulmányban helyet kapó elemzés szempontjából fontosnak tartottam az epokalizmus fogalmának csatolását egy posztoszocialista síremlék mint önkép kapcsán, éppen az előző részben tárgyalt transzhisztorikus emlékezés miatt, amely nemcsak hordozza, hanem meg is jeleníti a memória etikájában rejlő hallgatólagos konfliktusokat.

³⁰ OSRECKI (2015), 134.

³¹ KOSELLECK, R. (2004): *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press.

³² I. m. 9.

³³ I. m. 26.

Epokalizmus és allochronizmus vagy párhuzamos különidejűség

A jelen tanulmány alapjául szolgáló történet tehát Ágoston története, aki elmesélte egy interjúbán (Ágoston 2011) az ő és felesége előregyártott síremlékének a történetét.³⁴ Feleségével elhatározták, hogy az ő szülei közvetlen szomszédságában kívánják felállítani síremléküket, amely teljesen megfelel a szülők fejfájának. Pontosan ugyanolyan anyagból készüljön, ugyanolyan méretekben. Ez a síremlék valamikor a rendszerváltás előtt el is készült. A rendszerváltás után viszont új feliratozás került a fejfára, amelyen megjelent már az, hogy aki itt fog nyugodni, az „VITÉZ”, a születési dátum, utána vonal, és a dátumok alá az is odakerül, hogy „kántortanító”, ami a rendszerváltás előtt nem volt a sírfeliraton.

Ebben a történetben nemcsak az átmenetiségben jelentkező lyukak találhatók meg, hanem benne van a párhuzamos különidejűség jelensége is, amelyet az átmenetiség megszűnésének egy járulékos okaként fogok fel.

Johannes Fabiánnak a *Time and the Other* című könyvét olvastam, amit az 1980-as években adtak ki.³⁵ Ebben leírja az allochronizmus fogalmát, a különidejűségeket. A nyugati felsőbbrendű kultúrában kutató felsőbbrendű fehér ember hogyan tekint a gyarmatokon élő alsóbbrendű, „primitív” törzsi kultúrákra, a kutatottakra. Ő úgy szemléli a kutatás tárgyát, mint egy más időben és más térben és kulturális szinten élő közösséget. Ő az Európai, és lehetőleg legyen brit. Nos, ezt vetítettem én a saját erdélyi helyzetemre, hogy ebben a síremléktörténetben hogyan jelennek meg az identitáskonstrukciók és az ezek közötti párhuzamok, ami a rítusban mint jelentés termelésben és értelmezésben, kommunikációban jelenik meg.

A szakutcák akkor keletkeznek, amikor ugyanazon személy párhuzamos élettörténetei között jelennek meg az úgynevezett rituális lyukak. Olga Shevchenko a posztoszocialista társadalmat és az abban megjelent lyukakat egy minden oldaláról meghuzigált szőnyeghez hasonlítja. Mivel feszül minden oldalról, ezért ebben a társadalmi

³⁴ Interjú Ágostonnal, 2011.

³⁵ FABIAN, J. (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.

szövetben lyukak jelennek meg. A lyukak között lyukak vannak, de a lyukak körüli szövetrészek kommunikációja nagyon problémás. Nos, én abban látom a rítusok felszámolódásának a lényegét, hogy az egyén beleszorul időnként ezekbe a rituális lyukakba – példának okáért egy-egy szertartás alkalmával –, és átértelmeződik az identitása. Átvetem egy számomra tetszetős megfogalmazást, hogy annyira hozzászoktunk a krízishelyzethez ebben a hosszúra nyúlt átmenetiségben, hogy az átmenet helyett ugrások jelentek meg. Közép-Kelet Európában kitermelődött egy úgynevezett hibrid identitás. Ennek a hibrid identitásnak járulékos eleme az 1989 előtti szocialista és a '90 utáni fogyasztói identitás, amely között nincs meg az a klasszikus antropológiában leírt átmenet, amelyhez hozzászoktunk. Ehelyett mozaikszerűség van. Esterházy Péternél olvastam az átmenetek hiányáról.³⁶ A rítusban résztvevő egyén, aki időnként beleszorul egy-egy rituális lyukba vagy hézagba, értelmezi a kontextusát, amelybe beleszorult, valamilyen jelentést hoz létre. Ezzel azt akarom mondani, hogy az individuumok értelmezési tartományán belül születnek meg a jelentések, ami az átmenti rítusok felszámolódásának, megszűnésének másik tünete.

A továbbiakban az előregyártott síremlékállítást úgy fogom fel, mint rítust, amely identitásformáló is. A rítus identitásformálásának egyik közvetlen jellemzője a rítuson belüli vitalitás félreértése: a rítusban résztvevő egyén szubjektív állapota tulajdonképpen egy egyvelege a felcsigázásnak, eksztázisnak, eltompulásnak, önvészítésnek és hallucinációnak.³⁷ Mindezt Durkheim felbuzgásnak, vitalitásnak, pezsgésnek nevezi. Durkheim rituális modelljében a szerepek szubjektív megéléseinek félreértése igen jelentős hangsúlyt kap, bármi is legyen az ezt az állapotot kiváltó ok a háttérben. Ezért például a totem és az azt átítató mágikus erő teljesen azonosul mint a társadalmat szervező absztrakt kohéziós erő, amely máris az istenség megalkotását eredményezi. Ez az odatulajdonítás, a belevetítés folyamata, amikor valamit felruházunk, eltúlozunk, valaminek többletet tulajdonítunk, ami valójában nincs benne a tulajdonított tárgyban vagy jelenségben. Az már világosan látszik számos alapkutatási adatból, hogy az egyének szubjektív állapotának a manipulálása egy bizonyos helyzetben – mondjuk egy rítuson belül – különböző,

³⁶ ESTERHÁZY Péter (2000): *Harmonia Caelestis*. Budapest, Magvető. 94.

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

szándékosan vezérelt gyakorlatokkal, mint undor, szexuális izgalomkeltés, nagyon könnyen vezet az adott állapot félreértéséhez; természetesen az állapotot kiváltó okok tetszőleges kiválasztásával és kombinálásával a manipuláló részéről.

Ezek az okok változnak, és olyan elemekhez vannak kötve, mint zene, humor, együttérzés, düh vagy agresszió.³⁸ A rítus által kiváltott hatás következképpen szorosan hozzátapad a résztvevők tudatállapotához, a pillanatnyi helyzet által kiváltott lényegi identitáshoz.³⁹ És nemcsak hozzátapasztja a résztvevőt e helyzetben megélt identitásához, hanem kötődés és függőség alakul ki – egyfajta hit – ezen pillanatnyi identitáslényeg fontosságához és szentségéhez tapadóan. A totem látszólagos képessége, hogy nagyon mélyen befolyásolja a rítus szereplőjét, és egyben rendkívül meggyőző jele annak, hogy az egész világ felett hatással van, illetve nemcsak az adott rítus helyzetét, hanem a tágabb univerzumot is hatása alatt tartja. Bármilyen hatás, ami ezen rituális szituáción kívül esik annak a különleges másságnak lesz tulajdonítva, amivel a rítus szereplője kapcsolatba került a rítusban másokkal, és a másokkal való együttlétben megélnék egyfajta kölcsönös együvé tartozást, összetartozást. Bár Durkheim a rítuson belül az egyének állapotával foglalkozik, azt is tudja, hogy az egyének állapota a köztük levő viselkedést is befolyásolja. Ez az egymással szembeni viselkedés alakítja ki az összetartozást és a hitet. Tehát három elemről van szó: a cselekvés motivációjának a csúsztatása, a cselekvésnek magának a létjogosultsága és az önkép.

Narratív identitás mint önképelem

Paul Ricoeur szerint a „narratív identitás” kifejezést a missziós én szociokulturális meghatározásakor használjuk, amely a nyelv közegéhez és a beszélő kultúráspecifikus narratív kompetenciájához kötődik.⁴⁰

³⁸ ZILLMAN, Dorf (1978): Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions, In: John H. Harvey, William Ickes, Robert F. Kidd, *New Directions in Attribution Research*. New York, Psychology Press. 342.

³⁹ DOUGLAS (2002), 367.

⁴⁰ RICOEUR, P. (1991): Narrative Identity, In: *Philosophy Today*. 35, 1: 73–81.

Ahhoz, hogy megértsük az én és a narratív elvek közötti kapcsolatot, a narratív identitást Ricoeur úgy értelmezi, mint „azon identitásfajta, amelyet az emberek a narratív funkció közvetítésével szereznek”.⁴¹ Ricoeur önképkoncepciójában két kifejezést különböztet meg: egyrészt az „identitás–önazonosság”-ot (identité–idem), ami azt jelenti, hogy egy személy idővel folyamatosan azonosítható ugyanazon személyként.⁴² Az idem–identitás lehetővé teszi az én stabilitását és állandóságát az idő múlásával. Másrészt Ricoeur egy „identitás mint azonosság”-ról (identitásazonosságról) beszél, amely ellentétes az elidegenedéssel és a különbözőséggel; bár egy személy idővel azonosnak tekinthető, de az is lehetséges, hogy ez a személy idővel változik.⁴³

Összefoglalva, az identitáselemzésnek legalább két szempontja van: az azonosság és a változékonyság. Az önazonosságot születéstől a halálig ugyanazzal a névvel lehet nevezni, bár a fizikai megjelenés, a gondolkodás és a cselekvés idővel változik. Ricoeur azt is megmutatja, hogy az én vagy az én személyes identitása hogyan vezethető le a narratív identitásból. Egy adott elbeszélésben fellelhető identitásunk csak egy narratív elv korrelációjának „disszonáns egybeeséseként” tekinthető, amely az én tágabb értelemben vett eseményei összetett területének, vagy a tágabb értelemben vett ön-történetek összevonásának alapjául szolgáló mechanizmus.⁴⁴ Egy ön-történetben egy személy narratív identitása az adott résztörténet főszereplőjéből származik. Ricoeur ezt a folyamatot „az én narratíva általi újraformázásának” nevezi.

A „narratív identitás” fogalmát nagyon alkalmasnak tartom egy olyan ember identitásformálására, önképtelmezésére, aki egy másik rendszerből érkezve, identitását próbálja újraformázni az 1989-es romániai események után. Ágoston önkép alakulásának elemzésére igen alkalmasnak mutatkozik egy kutatás, amely a német misszionáriusok identitásértelmezésével foglalkozik.

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

⁴¹ I. m. 73.

⁴² I. m. 74.

⁴³ I. m. 74.

⁴⁴ I. m. 77–78.

A misszionáriusok szorongásával, identitásvesztésével és mentális egészségével kapcsolatos kutatások⁴⁵ nagymértékben hozzájárultak az önképbeni identitásnak és rugalmasságnak a megértéséhez.⁴⁶ Az otthoni kultúrájukba való újbóli belépéskor a misszionáriusokat „jelentős másik”-nak nézték.⁴⁷ A másságot a misszió területén a más valóságok vagy a nem keresztény hívőkkel folytatott érintkezések szempontjából a kulturális és pszichológiai különbségek tapasztalatainak fényében vizsgálták.

A kutatás elsősorban a misszionáriusi önmegértés perspektívájára összpontosít, és feltárja cselekvéseik jelentéseit, amelyek másoknak a keresztény hitre való térítésére és átalakítására irányulnak.

Ebben az összefüggésben különösen fontosak a misszionáriusok személyes életpasztalatai, amelyek a mindennapi beszélgetéseken keresztül alakultak ki, és szöveges tartalmakként elemezhetőbbé váltak a verbális kommunikáció és a kutatás számára. A misszió összefüggésében ez több oknál fogva is fontos: egyrészt saját vallási tapasztalataikat dolgozták fel, illetve az elbeszélésekben résztvevő személyek tapasztalatait elemezték.⁴⁸ A narratívák mint jelentések a szövegek a célorientációját jelölik, az ok-okozati összefüggéseket. Ezek a szövegek, mint rögzített tapasztalatok, gyakran töredezettek és epizodikusak. Az elbeszélő elsősorban egy elképzelt közönség háttérében áll, amely közösségnek a bemutatása, narratívájának elemzése a várható cél. Bár az elbeszélő számára a történet jelentése és szerkezete magától értetődő, ezt mások számára is érthetővé akarják tenni, és ezáltal igazságát hitelesíteni. Egy történetben a narrált én nemcsak aktívan tárgyal, hanem egy személy azonosságát is láthatóvá, hozzáférhetővé teszi. Maik különböző szintű pszichológiai elemzések és kulturális perspektívák által formálja újra a narratív identitást a misszionáriusok történeteit véve alapul.⁴⁹ A narratív identitás megfogalmazásakor szükséges ismernünk az én különböző közlési módjait, ahogy egy ember képes kifejezni ön-

⁴⁵ SELBY S., BRAUNACK–MAYER, A. (2011): Special People? An Exploratory Study into Reentering Missionaries' Identity and Resilience, In: *Journal of Religion and Health*. 50, 4. 1007–1023.

⁴⁶ MAIK, A. (2015): Missionary Self-Perception and Meaning-Making in Cross-Cultural Mission. A Cultural Psychological Analysis of the Narrative Identity of German Protestants, In: *Transformation*. 2015. 1.

⁴⁷ I. m. 2.

⁴⁸ I. m. 3.

⁴⁹ I. m. 4.

magát. A narratív identitás az „a sajátos mód, ahogy egy ember kimunkálja önazonosságát konkrét kölcsönhatásokban, mint narratív megjelenítése és feltárása az ő saját személyiségének a konkrét helyzet függvényében”.⁵⁰ A megformázott narratív én három elválaszthatatlan perspektívából közelíthető meg:

a. A személyes élettörténet hangsúlyt kap az önelbeszélésben, egyben útmutató a személy vallásosságának a megértéséhez és ahhoz, ahogy az a személy az ént és a világot egyensúlyba hozza. Az egyén számára az élettörténet lehetővé teszi a cselekvést, a szakmai alkalmasságot, szaktudást és a mások szemléletét.⁵¹ A kulturális pszichológiai elemzés csak az egyéni történetekben érdekelt, illetve a beszélő első kézből származó, mindennapi történeteinek válogatott szerkezeteiben, és nem egy leélt élet teljes történetével foglalkozik.⁵²

b. Az önéletrajzi interjúk mint az interakciók rögzített eseményei azért voltak lejegyezve és elemezve, hogy jobban megértsük a misszionáriusok önéletrajzi narratíváinak cselekedeteit és tapasztalatait.

c. Egy önéletrajzi interjúban elmondott saját történet kulcsfontosságú módja a személyes identitásépítésnek, amely a mássággal/másikkal szemben kialakult mindennapi tapasztalatok terméke. Analitikusan fogalmazva, a narratív identitás elsősorban az egyén identitásával való munka és fejlődés eredménye. Az önéletrajzi interjú folyamatában Ágoston a nyelv közegévé válik; a megélt tapasztalatok helyszínékké alakulnak át az ő személyes történetben. Miután a narráció befejeződött, az én-elbeszélés tárgyilagos értelme a szöveggé átírt interjúban szakaszcsoportról szakaszra elemezhetővé vált.

Ilyen értelemben az Ágostonnál létrejött szubjektív identitás a következő három szempontból kerül alku tárgyává: az első szempont szerint Ágoston változatlan marad élettörténetén keresztül. Ezzel egy időben ő folyamatosan alkalmazkodik a különböző adódó

⁵⁰ DEPPERMAN, A. – LUCIUS-HOEHNE, G. (2004): *Rekonstruktion Narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse Narrativer Interviews* [Reconstruction of Narrative Identity: A Workbook to Analyse Narrative Interviews]. Wiesbaden, VS. 55.

⁵¹ MAIK (2015), 5.

⁵² STRAUB, J. – ARNOD, M. (2009): Acting as Missionaries: The Religious Self in Intercultural Practice. Reading Autobiographical Narratives by Young Protestants through Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, In: van Belzen, Jacob A. – Geels, Antoon (szerk.): *Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives*. Amsterdam – New York, Rodopi. 325.

és változó helyzetekhez. Ez Ágoston identitásának diakronikus jellegét tükrözi. A másik szempont az üzenet szempontjából közelít, vagyis amikor az én a mással találkozik, és itt két szélsőségről beszélhetünk: egyrészt az egyedi, állandó és személyes vonatkozásait mutatja az egyén, másrészt az egyén különböző tulajdonságairól van szó, amely a másikkal hasonlít.⁵³ A harmadik szempont felismeri, hogy az egyén cselekvései és tapasztalatai vagy belülről, az énből származnak, vagy az egyént meghaladó, külső ráhatásként történnek, pl. a marxista-leninista ideológia kiváltotta változások az Ágoston életében.

A szorongás, mint önképelem

Ágoston elmondása szerint az előregyártott síremlék a szorongás szükségszerűségéből bontakozott ki. A nagyobb család elment a faluból, városra költözött, és egyáltalán nem volt biztos abban, hogy gyermekei vagy unokái gondozni fogják a sírt. Ezt ő szégyenként éli meg, ha majd a sírja begyomosodik (Ágoston, interjú – 2011). Ezért tartották fontosnak a feleségével, hogy előre elkészíttessék a végső nyughelyet, s azt betonlapokkal lefedjék, hogy így biztosítva legyen a sírhely gondozottsága is.

A tágabb szociális kontextust vizsgálva viszont a szorongás mint önképelem szorosban kapcsolódik a határ fogalmának alakulásához. Legalábbis azokhoz a tágabb értelemben vett értelmezésekhez, amelyek az elmúlt harminc évben a határ fogalmához csatolhatók.

A határok elvesztése azonban félelemmel és szorongással is jár. A határok azért fontosak, mert mutatják, „ahol egy dolog kezdődik és ahol egy másik véget ér”. E nélkül „káosz lenne az eredmény”. A határok lehetővé teszik számunkra, hogy meghatározzuk önmagunkat. Az én nem határozható meg a másikkal való hivatkozás nélkül – az, aki nem tetszik, vagy az a „másik”, aki nem én vagyok.⁵⁴ Ez az európai értelemben vett identitás paradoxona: a határok leküzdése az európai integráció folyamán egyrészt az ünneplés oka, másrészt a személyazonosság elvesztésével kapcsolatos aggodalom oka is.

⁵³ MAIK (2015), 6.

⁵⁴ SMITH, A. D. (1992): National Identity and the Idea of European Unity, In: *International Affairs*. 68. 75.

Személyes identitásunk meghatározása szempontjából fontos a társadalomtudatunk, amely segít abban, hogy megértsük magunkat.⁵⁵ Amikor folyamatosan észleljük a másoknak vagy a külföldieknek a jelenlétét, ez pusztító hatással is lehet az önbecsülésünkre, a viselkedésünkre és a társadalomban a tolerancia meghonosítására. A negatív identitás megakadályozza a teljes emberi identitásunk elérését, teljes mértékben hozzájárul a szélesebb társadalomhoz. Ágoston esetében a másság-identitás mint transzhisztorikus önkép által hordozott moralitás olyan mértékű szorongást hordozott magában, ami őt arra készítette, hogy az 1989-es változások után lényegesen megváltoztassa előregyártott síremlékét. Egyéni önképe szintjén a másság és asszimiláció feszültsége morális válságba torkollt.

Ritualizáció. Emlékezés, emlékmű

A tágabb kutatási kontextust a strukturális egzisztencializmusba lehet beágyazni. Ebben a kutatási kontextusban Van Gennep a rítus szerkezetében hagyományosan három egymás utáni fázist különböztet meg. Először beszél az előkészítő fázisról, amit a közbeeső/liminális/communitas fázisa követ, majd a reintegrációs fázis zárja le az átmeneti szertartások hagyományosan lineáris struktúráját.⁵⁶

Én ezzel a klasszikus modellel tovább foglalkozom, tudván azt, hogy egyelőre nincs jobb. Azt vizsgálom, hogy ezek a fázisok hogyan cserélődnek fel, hogyan maradnak ki, illetve hogyan maradnak meg a rituális lyukak között Ágoston síremlékállítási rítusában. Itt még nagyon fontos hatással van Victor Turner szimbólumelmélete, ahogy ő a szimbólumot egy kétpólusú entitásnak nevezni meg,⁵⁷ ahol a jelentés az értelmi és a morális pólus között jön létre. Ő tehát két pólus közé szervezi a szimbólumot, és ahogy ezek a pólusok beszélgetnek, megjelenik, létrejön a jelentés. Ezt a modellt kapcsoltam Ágoston előregyártott síremlékkészítéséhez mint ritualizációhoz. A rítus az önközlésnek egy

⁵⁵ GRACE, J.-S. K. (2014): Foreign Women: Ezra, Inter marriage and Asian American Women's Identity, In: *Feminist Theology*. 22, 3. 244.

⁵⁶ GENNEP, Arnold van (1908): *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.

⁵⁷ TURNER, Victor (1967): *The Forest of Symbols*. New York, Cornell University Press.

nyelve, ahogy az egyén létrehozta a maga rítusát, és azonosul vele.⁵⁸ A rítus nem valami felé mutat, nem elmond valamit, hanem a rítus azonosul azzal, amiről beszél.

Amint erről már szó volt az előbbiekben, az Ágoston által elmondott élettörténetből kiderült, hogy ő 1948 előtt kántortanító volt, és akkor választania kellett, hogy tanító vagy kántor marad (interjú – Ágoston, 2011). Ő a kántorságot választotta, és ezzel egyidejűleg beszervezték, és az állambiztonsági hálózatban dolgozott. Az 1989-es változások előtt, amikor készült a síremléke, akkor ezt nem tárta fel, nem vállalta fel. Utána teljesen feljavított identitással rendelkező síremléket látunk. A régít, az 1980-as években készült síremléket, nem látjuk, csak a mostanit. Most írja, hogy *vitéz*, mikor született, és azt, hogy kántortanító. A síremlék létrehozása a krízishez való viszonyulás reakciója. A nagycsalád elment a faluból, és tükrözi az öreg szülők posztszocialista identitását, amely újfajta rítusok létrejöttét eredményezi. Ezek az újfajta rítusok a kanonizált egyházak által gyakorolt rítusok mellett a társszerzési rítusok megjelenését eredményezik. Itt az egyén értelmezése, akarata, az egyén eszközei, az egyéni történetek, a biográfia az, ami egyre jobban előrenyomul.

Nagyjából arról van szó, hogy a történetek, a hitek, az erkölcsi és társadalmi kódok, a rítusok, a támogatócsoportok, a közös háló támogatja az egyént, vezeti és megtartja egy közösségben, ad egy közös identitást, ahogy a közös célok és a személyes élet és a történelem jelentése egy közös örökséggé kovácsolódik. Ilyenek például a megemlékezések, az Ágoston előregyártott síremléke. Ebben a személyes emlékéllítésben nemcsak Ágoston, hanem a közössége is tudatosodhat abban, hogy ő egyfajta eredettörténetet él át egy adott narratíván keresztül. Ennek az eredettörténetnek, ami valamikor a múltban játszódtott le, most itt a jelenben is átélhető, tapasztalható valóságát éli meg a feltárás, a megnyilatkozás és az elrejtés morális feszültségében. Egy emlékezésláncon egyrészt kapcsolódik az egyén az ősökhöz, a múlthoz, másrészt a múlt válik a jelenben láthatóvá, tapasztalhatóvá. Ágoston emlékezésében megtalálhatjuk a különböző típusú emlékezésjellegeket: dogmatikus, misztikus, vannak érzelmi és értelmi kötődések, van aktív és passzív örökségmegemlékezés. Ezekhez mind hozzacsatolódnak különböző személyek és intézmények.⁵⁹

⁵⁸ RAPPAPORT, A. Roy (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press.

⁵⁹ ASSMANN, A. (2011): *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. New York, Cambridge University Press. 120.

Könyvészet

- AGAMBEN, G. (1999): *Potentialities: Collected Essays in Philosophy*. Stanford, CA, Stanford University Press.
- APPADURAI, A. (1996): *Modernity at Large*. Minneapolis, MN, University of Minnesota Press.
- ASSMANN, A. (2011): *Cultural Memory and Western Civilization. Functions, Media, Archives*. New York, Cambridge University Press.
- BENEDICT, R. (1983): *Race and Racism*. London, Routledge & Kegan Paul.
- BERGER, P. – LUCKMANN, T. (1989): *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York, Anchor Books Doubleday.
- BOURDIEU, Pierre (1977): *Outline of a Theory of Practice*. Ford.: R. Nice. Cambridge, Cambridge University Press.
- DANIELE, H. L. (2000): *Religion as a Chain of Memory*. New Brunswick, Rutgers University Press.
- DEMMRICH, Sarah – WOLFRADT, Uwe – DOMSGEN, Michale (2013): Dissociation in Religion and Spirituality: God Images and Religious Rituals in the Context of Dissociative Experiences among a Sample of German Adults, In: *Journal of Empirical Theology*. 26. 229–244.
- DEPPERMAN, A. – LUCIUS-HOEHN, G. (2004): *Rekonstruktion Narrativer Identität: Ein Arbeitsbuch zur Analyse Narrativer Interviews* [Reconstruction of Narrative Identity: A Workbook to Analyse Narrative Interviews]. Wiesbaden, VS.
- DOUGLAS, A. M. (2002): Behavior, Belonging, and Belief. A Theory of Ritual Practice, In: *Sociological Theory*. 20, 3. 360–380.
- DU GAY, P. (2003): The Tyranny of the Epochal: Change, Epochalism and Organizational Reform, In: *Organization*. 10, 4. 663–684.
- ESTERHÁZY Péter (2000): *Harmonia Caelestis*. Budapest, Magvető.
- FABIAN, J. (1983): *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*. New York, Columbia University Press.
- FLIKKE, M. (2006): *Cuban Museums and Afro-Cuban Heritage. Fragments and Transition in Daily Life*. PhD thesis. Harvard, Harvard University.
- FREDERIK, L. (1990): Preemptive Nostalgia and La Batalla for Cuban Identity: Option Zero Theater, In: HERNÁNDEZ-REGUANT, A. (1990): *Cuba in the Special Period: Culture and Ideology in the 1990s*. New York, Palgrave Macmillan. 89–104.
- GENNEP, Arnold van (1908): *The Rites of Passage*. Chicago, University of Chicago Press.
- GONZÁLEZ, P. A. (2016): Transforming Ideology into Heritage. A Return of Nation and Identity in Late Socialist Cuba? In: *International Journal of Cultural Studies*. 19, 2. 139–159.
- GRACE, J.-S. K. (2014): Foreign Women: Ezra, Intermarriage and Asian American Women's Identity, In: *Feminist Theology*. 22, 3. 241–252.

- GULLESTAD, M. (2005): Normalising Racial Boundaries: The Norwegian Dispute about the Term ‘neger’, In: *Social Anthropology*. 13. 27–46.
- HERZFELD, M. (2006): Spatial Cleansing, In: *Journal of Material Culture*. 11. 127–149.
- INGLIS, D. (2014): What Is Worth Defending in Sociology Today? Presentism, Historical Vision and the Uses of Sociology, In: *Cultural Sociology*. 8, 1. 99–118.
- JAMESON, F. (1983): *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. New York, Routledge.
- KOSELLECK, R. (2004): *Futures Past. On the Semantics of Historical Time*. New York, Columbia University Press.
- LICHTBLAU, K. (1995): Sociology and the Diagnosis of Times or: The Reflexivity of Modernity. In: *Theory, Culture & Society*. 12, 1. 25–52.
- MAIK, A. (2015): Missionary Self-Perception and Meaning-Making in Cross-Cultural Mission. A Cultural Psychological Analysis of the Narrative Identity of German Protestants, In: *Transformation*. 2015. 1–16.
- MARGALIT, A. (2002): *The Ethics of Memory*. Cambridge, Harvard University Press.
- MARIEN, M. (1977): The Two Visions of Post-Industrial Society, In: *Futures*. 9, 5. 415–431.
- OSRECKI, F. (2015): Constructing Epochs: The Argumentative Structures of Sociological Epochalisms, In: *Cultural Sociology*. 9, 2. 131–146.
- RAPPAPORT, A. Roy (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- RICOEUR, P. (1991): Narrative Identity, In: *Philosophy Today*. 35, 1. 73–81.
- SAVAGE, M. (2009): Against Epochalism: An Analysis of Conceptions of Change in British Sociology, In: *Cultural Sociology*. 3, 2. 217–238.
- SELBY S., Braunack – MAYER, A. (2011): Special People? An Exploratory Study into Reentering Missionaries’ Identity and Resilience, In: *Journal of Religion and Health*. 50, 4. 1007–1023.
- SHEVCHENKO, O. (2002): ‘Between the Holes’: Emerging Identities and Hybrid Patterns of Consumption in Post-Socialist Russia, In: *Europe-Asia Studies*. 54, 6. 841–866.
- SMITH, A. D. (1992): National Identity and the Idea of European Unity, In: *International Affairs*. 68. 55–76.
- STRAUB, J. – ARNOD, M. (2009): Acting as Missionaries: The Religious Self in Intercultural Practice. Reading Autobiographical Narratives by Young Protestants through Symbolic Action Theory and Cultural Psychology, In: van Belzen, Jacob A. – Geels, Antoon (szerk.): *Autobiography and the Psychological Study of Religious Lives*. Amsterdam – New York, Rodopi. 319–368.
- SVENDSEN, S. H. (2014): Learning Racism in the Absence of ‘Race’, In: *European Journal of Women’s Studies*. 1. 9–24.

- ZILLMAN, Dorf (1978): Attribution and Misattribution of Excitatory Reactions, In: John H. Harvey, William Ickes, Robert F. Kidd, *New Directions in Attribution Research*. New York, Psychology Press. 331–366.
- TILLICH, P. (1951): *Systematic Theology*. Vol. I. Chicago, University of Chicago.
- TURNER, Victor (1967): *The Forest of Symbols*. New York, Cornell University Press.