



BIRÓ ISTVÁN (1988) Eger

II. helyezett

BIRÓ ISTVÁN

Isteni idő, emberi vágyak

A globalizált világ ünnepei – szinkretizmus és hibridizáció hiedelemvilágunkban

„Csak egy maradt meg, ami közös minden emberben: a mese. A sárkányok és a tündérek mindnyájunkban egyformán bennünk élnek. Ha mélyebben magunkba nézünk, a sárkány ott bent sokkal valószínűbb, mint a repülőgép. Ha a repülőgépek egyszerre mind elpusztulnának, a következő nemzedéknek talán már nem is volna semmi képzete a repülőgépről. De sárkányok mindig lesznek, amíg emberek élnek a földön...”

(Szerb Antal)

A globalizáció kulturális aspektusainak elemzése nem örvendett olyan nagy tekintélynek, mint politikai, gazdasági vagy biztonsági vetületeinek leképezése. Azonban a 21. század kihívásainak elemzésekor – legyen az Huntington, Fukuyama vagy Held narratívája¹ – úgy láthatjuk, a kultúra sokkal nagyobb szerepet játszik az ember életében, mint a szigorúan pragmatista területek. A kulturális globalizációt a kutatások finanszírozásának és felhasználásának megfelelően eddig a gazdasági szereplők hatásai szerint sorolták be.

Éppen ezért úgy tűnhet, hogy aligha van szembeötlőbb, elterjedtebb és áthatóbb kifejezése a globalizációnak, mint a nemzetközileg terített árumárkák megsokszorozódása, a populáris kultúra ikonjainak és termékeinek globális megszorodása és az események szimultán közvetítése a szatellit adókon keresztül, milliányi ember számára azonos időben, minden kontinensen. Így lettek a globalizáció legközkeletűbb szimbólumai a Coca-Cola, Madonna és a CNN hírei.²

Ez azért is meglepő, mert nagy valószínűséggel a globalizáció megjelenésének kezdete kulturális jegyekhez köthető, a politikai-társadalmi dimenziók csupán ennek következményeként kerültek felszínre. Ennek ellenére a globalizáció kulturális vonala méltánytalanul alulreprezentált a többi szegmens kutatásához képest. A tényhez feltehetően az is hozzájárul, hogy a globalizációnak a kultúrában tetten érhető következményei kevésbé nyilvánvalóak, és megjelenésük megannyi társadalmi szféra komplexumaként értelmezhető. Ugyanakkor a téma nehézkes interpretálhatóságát bizonyítja a kulturális hatások inkonzisztens értékelése mind a társadalom, mind a politikai-gazdasági döntéshozók részéről. Kijelenthető azonban, hogy a jelenleg zajló globalizációs folyamatok a kultúrát láthatóbbá tették. A folyamatos kommodifikáció következtében a kultúra egyre inkább piaci terméké vált, ezért a kulturális folyamatok már szélesebb spektrumú hatásokat váltanak ki. Ezzel együtt az egyes kultúrák térben kevésbé különülnek el egymástól, ezáltal pedig korábban soha nem tapasztalt kulturális kölcsönhatások figyelhetők meg.

Véleményem szerint ez a látszólagos globális feloldódás csak a felszín. Nyilván divatos a globalizációra hivatkozva a hagyományos kultúra halálát vizionálni, de az emberi lélek közös tudatalattijában a kulturális alapokat adó váz erősebb, mint azok a múltó hatások, amelyek a gazdasági és szociális alrendszer irányából érik. Ennek számtalan példája van a kultúrovezetek és régiók viszonylatában, mégis az egyik legkézenfekvőbb az ünnepek szemügyre vétele. Jelen írásom célja, hogy megvizsgáljam, a globalizáció hogyan alakította át társadalmunk ünnepekhez való viszonyát és ezen keresztül a szakrális-ciklikus időérzetét.

AZ EMBER ÉS AZ IDŐ VISZONYA

Az emberi kultúra már a kezdetektől fogva számon tartott különleges időszakokat. Ezek kezdetben az embert körülvevő világ eseményeit igyekeztek keretbe foglalni, értelmet adni azoknak. Ahogy a festő ujjai nyomán születő állat felett hatalmat nyert az közösség, úgy az ismétlődő rítusok is azt az illúziót keltették, hogy befolyásolni lehet a megérthetetlen természeti erőket.³ Az intézményes vallás és a mezőgazdasági termelés hangsúlyosabbá válása csak kiemelte ezen ciklusok fontosságát.⁴ Mégis adódik a kérdés, hogy miért is alakultak ki ezek a ciklusok. Bár ezek az egyetemes kultúrkörökben hasonlóan jelennek meg, mégis a jobb megértés érdekében a zsidó-keresztény narratíva felől közelíteném meg a szakrális időérzékelés kérdését.⁵

Ha elolvassuk a *Teremtés Könyve* első versében a hatnapos teremtéstörténetet, azt vesszük észre, hogy a világosság (*ór*) és a sötétség (*hósek*) elválasztása az ég és a föld teremtése után történik, ha jól emlékszem, az első fejezet harmadik versében. A nappalt és éjszakát, valamint az ünnepeket, napok és esztendőket – vagyis az idő – múlásának rendjét kijelölő két nagy világító test (*möröt*), a Nap és Hold csak jóval a kozmosz alapvető rendjének kialakítása – lásd a boltozat alatt és felett lévő vizek elválasztása – és a vegetáció kialakulása után következik be. Ebből a sorrendből első közelítésből sokféle következtetést vonhatunk le. Például azt, hogy e szemlélet szerint szükségszerűen volt olyan időszak, amikor nem létezett az idő. Igaz, ember sem, akinek szüksége lett volna rá, hiszen Istent mint teremtőt, ebben az esetben az idő teremtőjét is, definíció szerint az idő fölött állónak tételezi. Ebből viszont folytatólagosan ered egy másik következtetés is, nevezetesen az, hogy az idő és az ember fogalma szétválaszthatatlanul össze van kötve. Egyértelműbben fogalmazva a *Teremtés Könyve* már az első soraiban időben létező, másként: az időnek alávetett lényként fogja fel az embert. Olyan lényként, akinek szüksége van arra, hogy az Isten által teremtett két nagy entitás valamiképpen tagolja, rendszerbe foglalja az életét. Ám van egy olyan is ezek között a következtetések között, amelyet semmiképpen sem kerülhetünk meg: az, hogy ez a gondolkodásmód nem önmagától keletkezettnek vagy öröktől fogva adottnak, hanem teremtettnek, azaz külső erő által és akaratából létrejöttek tekinti magát az időt is. A *Rig-Véda* X.129⁶ teremtéshimnusz is még ennél is tovább megy, amikor egy olyan teremtés előtti időszak létezését is feltételezi, amelyben nemhogy idő nem volt, de nem volt még lét és nemlét sem volt. Ennek a két szanszkrit kifejezés ellentétére (*Sat-asat*) – jó közelítésben a latin *ens* és *non-ens* analógiája alapján – felépített gondolatnak az értelmezése az európai gondolkodás számára egyáltalán nem könnyű. Meglátásom szerint valószínű, hogy a védikus költő valami olyasmit akar nekünk üzeni, hogy a teremtés előtti állapotban minden, így az idő is valamiféle láthatatlan, immateriális és intelligibilis egység részét képezte. Ezt a gondolatot aztán érdemes továbbgondolni a Kr. e. 8. században élt görög Hésziodosz *Theogóniájának*⁷ – amelyben egyébként köztudottan az egyik őshatalom Khronosz, az Idő – Khaosz-fogalma szemszögéből, sőt, egészen a római Lucretius *De rerum naturájáig* elmehetnénk ezen a nyomon.⁸ Ez az idő-egység és időbezártság dominálja a mindennapjainkat, ez teszi lehetővé, hogy a dolgok ne egyszerre történjenek, és az életet folyamatok által éljük meg. Ilyenkor szabadon meghatározhatjuk azokat a gondolati síkokokat, amelyekeken az emlékezetünk halad, és individuumként emlékezünk. Azonban az átmenet rítusai, azáltal, hogy kiemelik a normál „cirkuláns” időből, a résztvevőket behelyezik egy sajátos ünnepi időbe, ami a fentiekén kívül még azzal a sajátossággal is rendelkezik, hogy ebben az időben külön valóság jön létre.⁹ Az emberi társadalmak saját ideológiai legitimációjukat, ha nem is mitikus, de mitizált időkhöz kötik. Minden, magát egy-egy történelmi fordulóponthoz kötő társadalomalakulat igyekszik megteremteni a maga eredetünnepeit. Forradalmak, nagy tömegmozdulások, katonai győzelmek emlékét rögzítik, és próbálják újraéltetni a társadalom tagjaival. A francia forradalom ugyanúgy sietett megteremteni a kezdő pillanatra emlékeztető ünnepeit, mint az orosz,¹⁰ az 1956-os felkelés emlékeztetést is így örökítették tovább a forradalom hívei, majd így alakult ki a rendszerváltozás után a hivatalos, „eredetre emlékező” rítusrendszer. A román valláskutató Eliade alapvető vágyának nevezi az Aranykorba való visszatérés vágyát, mivel ő mindent a szakrálisban gyökereztet¹¹ – ez az isteni kezdethez való visszatérést jelenti, s a vallási ünnepképződésnek ez valóban fontos eleme. Ez azt feltételezi, hogy az intézményes vallás és az emberek igénye a vallásra ettől elkülönült. Így megmagyarázhatóvá válik, hogyan lettek a Demétér-szobrokból fekete madonnák, és a késő római Saturnalia milyen átalakulások után lett a keresztény kultúrkör karácsonya. Valamennyi nagy vallás ünnepei felidézik a vallás születéséhez kötődő szakrális törté-

néseket. Minden nagy keresztény ünnep az evangéliumokban elmondottakra emlékezés.¹² A katolicizmusban – ugyancsak emlékközző funkcióval – a legnagyobb, Jézus Krisztus születéséhez, halálához és feltámadásához, Szűz Mária mennybemeneteléhez stb. kapcsolódó, minderre emlékező és emlékeztető ünnepekhez társulnak a szentek ünnepei, akiknek életeseeményeit, csodatételeit ezeken az ünnepeken felidéznek.

A modern globalizált politikai társadalmak ezt utánozzák.¹³ Ennek a visszatérésnek van egy (minden ünnep mélyén ott rejlő) mágikus mozzanata: az az igény, hogy az Aranykor nagyságát és pozitív vonásait rásugároztassák a jelenre, a jelent is megemelik vele. De legalább ennyire meghatározó az említett transztemporális (vagy *tempus subsicivum*) közösségképző szerepe és persze maga az emlékezés: a múltba tekintés, a múlt tudatosítása, amely egyszerre integrálja a lineáris és a ciklikus időtudatot: a lineárist azzal, hogy a tudatos mozgás múlt és jelen között a jövővel is kapcsolatot teremt, elhelyezi az embert egy múlt–jövő tengelyen, ami a teleologikus emberi tudat működésének alapfeltétele; a ciklikus időtudatot pedig maga az ismétlődés erősíti meg, ez pedig a biztonság-, az állandóság-, a kontinuitásérzés alapfeltétele, és ez is nélkülözhetetlen az emberi társadalom építkezésében. Itt a társadalom állandó vonásait tartja fenn.¹⁴ A transznacionális cégek ezt a kollektív emlékezetet használják ki, az ebben rejlő energiákat csatornázzák be a saját céljaikra.¹⁵

A szakrális idő ugyanakkor nemcsak a ciklikus időnként tagolja részekre, hanem ezzel egyidejűleg bizonyos lokációkhoz is csoportosítja a hozzá kapcsolódó tevékenységeinket. Vagyis a szakrális idő megjelenése nemcsak a számszerűsíthető időérzékelésünket, hanem térbeli helyünket is átstrukturálja. Ha jóslatot akarunk kérni valamely istentől, nekünk kell elzarándokolnunk jósdájához, vagyis eredeti lakóhelyünkhöz képest térbeli viszonyainkat megváltoztatnunk, de vallásfenomenológiai szempontból nézve hasonló okok miatt kelünk útra Lourdes-ba gyógyulást, Santiago da Compostelába lelki megnyugvást keresni. A szakrális idő megjelenésének tehát messzemenő következményei vannak az életünkre nézve, akkor is, ha profán időnkbe való beavatkozását nem tudatosítjuk, és ezt, mint például a karácsony esetében, profán ünnepé, a szeretet és az ezt kifejező ajándékozás ünnepévé próbáljunk semlegesíteni. Mindebből számomra az következik, hogy jobb, ha nagyon szerények vagyunk, és nem magunkat, azaz kis részidőnk preferáljuk a nagy idő-kontinuummal szemben, hanem tudatosítjuk, hogy ennek a végtelen idő-kontinuumnak csak egy igen kicsiny részét birtokoljuk csupán. A vallást elutasító tömeg ugyanezzel a tudattal megy a Black Friday¹⁶ idején a bevásárlóközpontokba, mint ahogy tette egy korai bacchanália idején az ókori Görögországban.¹⁷

A leírtak alapján szükségszerű kimondani, hogy az ünnepi időtudat és az emlékezés használata – mint tudományelméleti és gyakorlati kategória, és úgy is, mint az emlékezés különböző időbeli és térbeli dimenzióban megvalósuló formációja – egységes fogalmi kategória. Ebből adódóan értelem-szerűen helytelen megfogalmazás és tartalmi értelmezés, ha a megvalósulási formákat konkrét indikátorokhoz kötjük. Ünnep tehát csak egy van, amelynek a különböző történelmi időszakokban más és más megvalósulási módjaival találkozhattunk, de – gyakorlatilag az ókori Apollón–Dionüszosz dichotómiától napjainkig – az emlékezés (Aranykor), a ciklikusság (mágikus temporális), a szakralitás (Istennel kötött szövetség) jellemzői az ünnepeknek. Ezt az egységes fogalmi időkategóriát már be tudjuk illeszteni a térérzékelés és kulturális tér inerciarendszerébe, és már tudjuk értelmezni.

AZ EMBER ÉS A TÉR KAPCSOLATA

Alapjáig egyszerűsítve minden ünnep emlékezés. Vannak olyan ünnepek, amelyek látszólag nem emlékező jellegűek. Az évszakforduló ünnepei¹⁸ esetében például úgy tűnik, csak a termékenységhez kapcsolódnak, és alapvetően jelen idejűek: az ember nem a tavaszra emlékezik, hanem megünnepeli érkezését. Eredetüket tekintve azonban ezek az ünnepek is múltörögztők: a ciklikus ismétlésben rejlő mágikus tartalom az, hogy a ritust meg kell ismételni, hogy újra bekövetkezzék: meg kell ünnepelni a téli napfordulót, hogy a jelen évben is visszatérjen a Nap, meg kell ismételni az első aratás ünnepét, hogy ezután is sikeres legyen a betakarítás, bizonyos alkalmakkor meg kell ismételni egy hajdani sikeres mágikus aktust. Így tehát ezekben az ünnepekben is meghatározó az emlékező és emlékeztető elem. Az ünnepek időbeli eleme mellett nagyon fontos a térbeli is. A legtöbb kutatás eddig a fizikai térre koncentrált ezen belül, ez azonban csak egy aspektusát adja az egésznek. Ahogy az előzőekben láttuk, a szakrális idő bizonyos lokációkhoz is csoportosítja a hozzá kapcsoló-

dó tevékenységeinket, így az ünnepek és a visszatérő rítusok során célszerűbb kulturális térről vagy kultúrtájáról beszélünk.

Kiindulásként ha a kultúrát egy szupraindividuális komplex rendszerként definiáljuk,¹⁹ amely a technológiai („artifacts”), szociológiai („sociofacts”), valamint az ideológiai („mentifacts”) alrendszerek nem lineáris összefonódásából áll, akkor minden emberi tevékenység elhelyezhető az alrendszerek hálójában, és mindegyikhez hozzákapcsolható egy térparaméter.²⁰ A kettő összességéből pedig lehatárolhatóak az egyes szubkultúrák, illetve térbeli entitásuk, a kultúrtáj. A viszonylag homogén kultúrtájak és a belőlük felépülő kultúrrégiók esetén lehatárolásának egyik fontos jelentősége a későbbi, kulturális globalizációba ágyazható, kulturális összecsapásokat vizionáló elméletekben áll. A kulturális földrajz viszonylatában a kultúrtáj meghatározásánál évtizedeken keresztül Carl O. Sauer és az általa vezetett Berkeley iskola munkássága számított az elsődleges kiindulópontnak.²¹ Az irányzat szerint a táj – sokkal tágabb értelemben, mint a természeti táj – a múlt lenyomatait és a jelenlegi birtokos kultúra elemeit hordozza magában.²² Az alkalmazott módszerek ezért kifejezetten a materiális kultúra empirikus vizsgálatára koncentráltak. A környezeti deterministákkal, illetve posszibilistákkal szemben Sauer úgy vallotta, hogy a természeti táj csupán nyersanyag, belőle a társadalom a kultúra eszközével alakítja ki a kultúrtáját, tehát az emberi kultúra az, ami a legnagyobb mértékben tudja befolyásolni egy hely átalakulását. Az effajta megközelítésben a kultúrtájak akár egy-egy szignifikáns fizikai objektum alapján is lehatárolhatóak. Példának okáért egy keresztény templom vagy iszlám mecset építése már karakterizálhatja a tájat olyan szinten, hogy azt kultúrtájként értelmezzük.²³ Így az ünnepek vonatkozásában a szakrális helyek átalakulása a globalizált világban alapvető fontosságú. Ahogy egyre nagyobb tömegek érkeztek a városokba, úgy helyeződött át az alrendszerek viszonylatában a kultúrtáj is, amelyet egyrészt a társadalom organikusan alakított át, másrészt a mindenkori hatalom felülről próbált befolyásolni. A város mint élettér tökéletesen alkalmas a hatalmi érdekek kiszolgálására, különösen akkor, ha szakrális ünnepi helyként való működését a szuverén hatalom minden eszközzel akadályozza, vagy éppen maga jelöli ki azokat a monumentumokat (az érdekeinek megfelelő jelentésű jelegyütteseket), amelyek az utilizáció és a hatalomnak való alávetettség jelentését hordozhatják. Így az abszolutikus-diktatórikus vonásokat mutató társadalmak másik jellegzetessége a kulturális emlékezet hordozóinak kisajátítása, a hagyományos, 21. századi értelemben vett kultúra tiltása, illetve olyan tömegkulturális termékekkel való kiváltása, amelyek az uniformizált egyértelműségre építenek, megfosztva ezzel az individuumot a szuverén értelmezés, a gondolkodás szabadságától, végső soron pedig magától a szabadságtól – a tömezlét gépi boldogsága nevében. Ezt a folyamatot tekinthetjük egyfajta primer hibridizációnak is a kultúra vonatkozásában.²⁴

A hibridizáció létrejöttében kulcsszerep hárul a térbeli viszonyokra, ugyanis ezt az új kulturális formát a lokális és globális szintek összefonódása hozza létre. Ebben az értelmezésben az egyes léptékekhez köthető folyamatok nem egymással szemben állva érvényesülnek, hanem mint egymásból következő, egymást erősítő entitások fogalmazódnak meg.²⁵ Ehhez a koncepcióhoz köthető a globalizáció²⁶ gondolata is, amely a globális és lokális jelzők keveredéséből jött létre, és a globalizáció kontextusában a helyek fontosságát nyomatékosítja. Bár a fogalmat elsősorban a régiók globális folyamatokat alakító szerepének kiemelésére használják, a globalizáció a különböző léptékeken lejátszódó hibridizációs folyamatok összekötésére is kiválóan alkalmas. Ebben az értelmezésben a helyi szereplők már nem a globalizáció kulturális áramlásainak célpontjai, hanem a helyi sajátosságok tükröződése folytán a folyamatok immanens alakítói. A helyek szerepének fontosságát igazolják az etnikailag, nyelvileg és vallásilag heterogén globális nagyvárosok (például New York, Los Angeles, Hong Kong, London), amelyek a legintenzívebb tereit nyújtják a hibridizációs folyamatoknak. Így a jelen idejű lokálisság legalább akkora szerepet játszik a globális trendekben, mint az egységesítő áramlások.²⁷

Ezeket az indikátorokat, ahogy az előzőekben is utaltam rá, sokáig a diktatúrákhoz kötötték, de észre kell vegyünk, hogy a globalizált világ is él velük. A kiindulás ebben az esetben más, de a cél, mint láthatjuk, ugyanaz. A globalizáció folyamatai tehát nem hagyták érintetlenül sem a szakrális időt, sem a teret, ennek következtében a tudati érzékelésünket sem ezen vonatkozásokban. Ha demagóg módon akarunk fogalmazni: a ma embere számára a szakrális idő a leárazások ideje, a szakrális tér pedig a pláza. Ez azonban figyelmen kívül hagyja nemcsak az Európán kívüli kultúrtáját, de azokat az elemeket is, amelyek nem illeszthetők be e narratívába.

A SZENTÉLYEK HELYE

A biztonsági tanulmányok kérdésköre már évek óta kutatja a nem lineáris konfliktusokat. Ezek az események, háborúk, összecsapások már egy olyan hadszíntéren zajlanak, amelyeknek egyik fontos eleme, hogy a részt vevő aktorok erőszak-monopóliuma már nem kötődik a szuverén államokhoz, hanem egyre inkább a transznacionális cégek és az ideológiai csoportok kezébe került. Mivel minden hadsereg tükörképe az őt kiállító társadalomnak, és minden hadszíntér tükörképe a kulturális térnek, amelyben létezik, adódik az analógia, hogy megvizsgáljuk ezen aktorok beavatkozását a szakrális téridő fogalmába.

Az ilyen felfogás szerint a globális médiacégeknek határozott küldetéstudata van. Új, globális kultúra követéinek tartják magukat, egy olyan világ hírnökeinek, amelyben közelebb hozzák egymáshoz az embereket. Ehhez a legjobb eszköznek a lokális szintű kulturális régiók, rendszerek de-regulációját, a határok lebontását tartják, hogy a transznacionális, világméretű terjeszkedésnek semmi se állja útját. A kultúra és az ünnepek új rendjének szerintük globálisnak kell lennie.²⁸ A nemzeti határok a múlthoz tartoznak; a nemzetközi kulturtáj új realitásait a piaci esélyek kihasználása és nem a nemzeti identitás alakítja ki. E törekvés fő ideológiája a nyitott világ, amelyben az eszmék és tapasztalatok valódi versenye folyhat, és ahol nem bürokratikus kormányok diktálják a médiapolitikát, hanem a fogyasztók ízlése és kívánságai, amelyekhez a médiacégek csak alkalmazkodnak. Ezt a valódi forradalmat az új technológiák segítik elő.

Azonban a globális média kritikus elemzői korántsem fogadják el a globális médiacégek pozitív önképét. Felpanaszolják a transznacionális médiaóriások agresszív térfoglalását, amelynek révén az új médiavilágrend pusztán néhány korporáció uralmát erősíti a kulturális termelésben és elosztásban. Azt állítják, ez nem szélesíti, inkább szűkíti a kulturális kínálatot. A szórakoztatóipar és az információs üzletág a telekommunikációs iparral összekapcsolódva a maga hatalmas koncentrációjával elsorvasztja a helyi média fejlődési lehetőségeit. A globális média az áttörését elsősorban a kommersziális média koncentrációjával segíti elő, háttérbe szorítva a közszolgálati programokat mind a kultúrában, mind a politikai információk terén. Ezzel megrendíti a hagyományos kulturális identitásokat, szűkíti a politikai nyilvánosság terét, hiszen a közönséget nem állampolgárként, hanem mindenekelőtt fogyasztóként szólítja meg.²⁹

A kultúrák homogenizálódásában hívők között – elutasítva mind az utópisztikus, mind a disztópikus kimeneteket – elterjedt egy olyan nézet, amely egy világméretű hibrid kultúrát vizionál. Ez a kultúra homogén, de természetében nem teljesen nyugati kötődésű. Ebben az esetben is a westernizáció tűnik fel, de nem kizárólagos és nem egyirányú folyamatként, vagyis a domináns kultúra magán viseli az alárendelt kultúrák jegyeit. Például a brit teaivási szokások az Indiával kötött gyarmati kapcsolatokról eredeztethetők, és az angol nyelv számos szót az indiai szubkontinensről kölcsönzött (pl. shampoo, bungalow, pyjamas). Ugyancsak példaként szolgálnak a latin és fekete lakosság észak-amerikai jelenlétéből fakadó hibrid mintázatok, amelyek mára az amerikai kultúra organikus részévé váltak. Abszurd módon ezek az elemek a domináns kultúrába beépülve a neoimperialista hálózatokon keresztül részt vesznek a westernizációban,³⁰ tehát a kulturális imperializmust³¹ is ennek kontextusában szükséges vizsgálni.³²

A disztópiák élettere, a modern nagyváros olyan determinált jelegyüttes, amely önmagában is képes kifejezni a részt vevő társadalmak alapvető törekvését: az egyéni tudat teljes felszámolását a gépeszmény megvalósítására való törekvés jegyében. Első lépés a városkép „letisztítása”, vagyis megfosztása mindaztuktól az elemektől, amelyek az egyéni értelmezésre (és emlékezetre) biztosítanak teret, és mint ilyenek a hatalmi emlékezettel szembeni mechanizmusokat hívnak életre, vagyis veszélyeztetik a boldogság rendjét a szabadság érzetének törvényszerűen megsemmisítésre ítélt megeléréssel.

A TÉRKÉPEK SARKA

Ebben a végletekig letisztult kiterjedésben azonban az ember új utakat keres. Működésbe lép a horror vacui, a természet nem tűri az űrt. Vegyük el egy embertől a szeretetet – helyébe lép a gyűlölet. Küldjük kényszermunkára az összes tolvajt – nyomban újak jelennek meg. Ha elfogadjuk, hogy az

adott kultúra tagjai számára sajátos jelentéssel bíró tárgyak (pl. ruhák, státusszimbólumok), gesztusok, hajviselet gyorsan változnak, más kultúrák által átvehetők, akkor megkapjuk a globális hibridizáció első szintjét.³³ Itt következik be az, hogy a Coca-Cola által memetizált Mikulás lesz az alapélménye az ikonnal kapcsolatban a brüsszeli eurokratának, az amerikai rozsadövezet lakójának és a szingapúri vendéglátónak. A szakrális idő megjelenésének tehát messzemenő következményei vannak az életünkre nézve, akkor is, ha profán időnkbe való beavatkozását nem tudatosítjuk, és ezt, mint például a karácsony esetében, profán ünneppé próbáljunk semlegesíteni. A második szinten a valóságos vagy képzelet szülte hősöket sorolja követendő magatartásmodellekként, amelyek tükrözik az adott kultúra értékrendjét. Mivel a kultúrhéroszok helye üresen maradt, ezek az emlékezetkitöltő ünnepek már idolkhoz kötődnek, amelyek virtuális adatteste már leválasztódott a biológiai létezésükről. Az mai idolk,³⁴ celebek, influencerek³⁵ számára már nem szükséges, hogy létezzenek a fizikai valóságban, elég, ha hatást gyakorolnak.³⁶ A következő szintet a rítusok alkotják, olyan kollektív tevékenységek, viselkedési formák, amelyek társadalmi szempontból fontosak. A szimbólumok, hősök és rítusok közvetlenül érzékelhetők a külső szemlélő számára is. Ilyenkor a külsőségek hatása dominánsabb lesz, és néha a lényegi rész szerepét is átveszik. Száz évvel ezelőtt a mozi még a színház külsőségeivel jelent meg, most a plázákba költözött, és a kereskedelmi személet lett hangsúlyos. Az éjjeli mise közösségi élménye helyett a premier előtti vetítések és a fekete péntek előtti virrasztások lesznek mérvadók. Azonban a kultúra lényegét, legbelső rétegét az értékek alkotják, amelyek általános tendenciák arra vonatkozóan, hogy mit tartunk jónak, illetve rossznak. A külső megfigyelő számára az értékek közvetlenül nem érzékelhetők, egy részük még a kultúra hordozói számára sem tudatos. Ezek az immanens állandók azok, amelyekből belülről kifelé kell a kultúrákat újjáépíteni, ha az ünnepek értelmezését a helyén akarjuk kezelni.

Meg kell értenünk, hogy a többi világ nem a fiktív anyagi dimenzióban van, amelyek úgy léteznek a fizikai térben, hogy benne a legrövidebb utazásra se legyen elegendő az emberi élet, hanem a tudat mélységeiben. Azokban a rétegekben, amelyekben az emberi árnyékoló kaleidoszkópon át belátni lehetetlen. A szakrális ünnepi idő és tér olyan, ahol ezek a tapasztalatok lehetségessé válnak. Ha át akarjuk vinni a jövő túlpartjára az ünnepek belső valóságát, ezt kell megtalálnunk, hiszen a képzeletünkben élő sárkány valóságosabb, mint a repülőgép.

JEGYZETEK

¹ Samuel P. HUNTINGTON, *A civilizációk összecsapása és a világrend átalakulása*, Európa, Budapest, 1998; Francis FUKUYAMA, *A történelem vége és az utolsó ember*, Európa, Budapest, 1994; David HELD, *A globalizing world? Culture, economics, politics*, Routledge in association with the Open University, London–New York, 2000.

² „A kulturális globalizáció fő ágensei ma a kulturális termelés és elosztás átfogó rendszerét kialakító nagy transznacionális médiatársaságok, amelyek globális kulturális piacot alakítanak ki.” BAYER József, Magyar Tudomány, 2002/6.

³ KAPITÁNY Ágnes, KAPITÁNY Gábor, *Látható és láthatatlan világok az ezredfordulón*, Új Mandátum, Budapest, 2000.

⁴ Marc BLOCH, *Múlt és jelen a mában = Idő és antropológia*, szerk. FEJŐS Zoltán, Osiris, 2000.

⁵ Csaknem minden ünnepre érvényes, hogy „ez az időrendszer nem percekre és órákra tagolódik, hanem az ünnep mozzanataihoz mért terminális időstruktúrát képvisel” (Voigt és munkaközösség, 1981, 245.).

⁶ Más néven a Nászadija-himnusz.

⁷ Hésziodosz a már meglévő mitológiai anyagot rendezte át, külön figyelmet szentelve Zeusz tekintélyének és nagyságának a leírására. A jelenlegi világot igyekszik visszavezetni minimális számú primer elemre, amely primer elemekből aztán az egymást követő generációk során át levezethető a világ általunk tapasztalható változatossága. Hésziodosz szerint a kozmosz jelenlegi állapotát és működését úgy érthetjük meg leginkább, ha felkutatjuk azt az eseménysort, amely elvezetett a jelenlegi állapotig. Végül Zeusz megszerzi a legfőbb hatalmat az összes többi isten felett, és megalapítja isteni királyságát. A *Theogónia* című műve arról szól, hogy miképpen jön létre egy olyan hatalom, amelynek minden más isteni és emberi hatalom alá van vetve: Hésziodosznak a Múzsák éneklék el azt, „ami van, ami lesz és ami volt”, ő a Múzsák énekét jegyzi le az emberek számára. A Múzsák dalukat a kezdettel kezdik, és sorra veszik az egyes istengenerációkat a Föld és az Ég (Gaia és Uranosz) gyermekeitől kezdve Zeuszon és testvéreire, valamint a gigászok nemzetségén át egészen az emberek generációjáig. G. S. KIRK, J. E. RAVEN, M. SCHOFIELD, *A preszókratikus filozófusok*, ford. CZISZTER Kálmán, STEIGER Kornél, Atlantisz, 1998.

⁸ *A dolgok természetéről. Tanköltemény*, ford., bev., jegyz. KISS Géza, Irodalmi és Művészeti Kiadó, Bukarest, 1957.

⁹ Ebbe a világba a rítus résztvevője úgy lép át, mint a sámán az „alsó” és „felső” világokba, ezzel, mint van Gennep kimutatja, szimbolikusan meghal és feltámad, s ez egyszerre részesíti őt a – feltámadó – istenek misztériumból, és törli el vagy függeszti fel addigi élete esetleges és sok tekintetben terhes meghatározottságait, lehetőséget nyújtva számára a továbblépéshez.

- ¹⁰ Amelynek „októberi” ünnepén egy ideig évről évre újrajátszották a Téli Palota ostromát – nem kisebb rendező által irányítva, mint Szergej Eisenstein.
- ¹¹ Mircea ELIADE, *A szent és a profán (A vallási lényegről)*, Európa, Budapest, 1987, 34.
- ¹² Ahogy a zsidó ünnepek az ótestamentumi eseményeket, az iszlám ünnepei Mohamed és utódai életeseményeit idézik fel, rájuk rezonálnak.
- ¹³ Itt már az Aranykor nem az istenihez, hanem a héroszivá növesztett politikai ősökhez való visszatérést jelenti.
- ¹⁴ De éppen azáltal emeli meg az egyént, azáltal emeli ki esetlegességeiből a „beavatás” során, hogy ezekből a vonásokból részesíti.
- ¹⁵ J. CHURAN, D. S. LELAND, M. P. PAULUS, M. WITTMANN, *Impaired time perception and motor timing in stimulant-dependent subjects. Drug and Alcohol Dependence*, 2007, 90(2–3), 183–192.; R.-K. CHENG, C. J. MACDONALD, W. H. MECK, *Differential effects of cocaine and ketamine on time estimation: Implications for neurobiological models of interval timing. Pharmacology, biochemistry and behavior*, 2006, 85(1), 114–122.
- ¹⁶ A fekete péntek (Black Friday) a hálaadást követő péntek elnevezése az Egyesült Államokban, amely ott néhány évtizede hagyományosan a karácsonyi bevásárlási szezon kezdete. A kifejezés 1966-ban keletkezett, használata 2009-re vált általánossá. Mivel a hálaadás az Egyesült Államokban november negyedik csütörtökére esik, a fekete péntek így november 23–29. közé esik. Barbara and David P. MIKKELSON, *Black Friday*, Urban Legends Reference Pages, 2006. november 20.
- ¹⁷ Arthur PICKARD-CAMBRIDGE, *The dramatic festivals of Athens*, At the Clarendon Press, Oxford, 1953.
- ¹⁸ Ezekhez kapcsolódnak a kiemelt vagy jeles napok, mint a brit kultúrkörben máig jelen lévő negyednapok vagy quarterdays.
- ¹⁹ A tradicionális kulturális földrajz kultúrakonceptiója talán a Wilbur Zelinsky által kidolgozott modell segítségével érthető meg a legjobban.
- ²⁰ J. ANDERSON, *Understanding Cultural Geography: Places and Traces*, Routledge, London–New York, 2010, 231.
- ²¹ *Culture, Land, and Legacy: Perspectives on Carl Sauer and Berkeley School Geography*, szerk. Kent MATHEWSON, Martin S. KENZER, Geoscience Publications, Baton Rouge, LA, 2003.
- ²² W.-D. SAHR, *Der Cultural Turn in der Geographie. Wendemanöver in einem epistemologischen Meer = Kulturgeographie: Aktuelle Ansätze und Entwicklungen*, szerk. H. GEBHARDT, P. REUBRT, G. WOLKERSDORFER, Spektrum Akademischer Verlag, Heidelberg–Berlin, 2003, 231–249.
- ²³ D. GEORGY, R. JOHNSTON, G. PRATT, M. J. WATTS, S. WHATMORE, *The Dictionary of Human Geography*, Wiley-Blackwell, Chichester, 2011, 1072.
- ²⁴ Eric HOBBSBAWN, *Inventing Traditions – Introduction = The Invention of Tradition*, szerk. Uő, Terence RANGER, Cambridge, U. P., 1983, 2.
- ²⁵ M. ALBROW, *Introduction = szerk. Uő, E. King, Globalization, Knowledge and Society. Readings from International Sociology*, London, 1990, 3–13.
- ²⁶ J. K. Gibson-Graham, *Beyond Global vs. Local: Economic Politics Outside the Binary Frame = Geographies of Power: Placing Scale*, szerk. A. HEROD, M. W. WRIGHT, Blackwell, Cornwall, 2002, 17–25.
- ²⁷ N. GARCIA-CANCLINI, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*, University of Minnesota Press, Minneapolis–London, 1995, 342.
- ²⁸ P. G. CERNY, *Globalization and other stories: The search for a new paradigm for international relations*, *International Journal*, 50, 1996, 617–637.
- ²⁹ *Globalization in World History*, szerk. A. G. HOPKINS, Norton, New York City, 2003, 4–5., 7.
- ³⁰ A folyamatról bővebben: Richard T. ARNDT, David Lee RUBIN, *The Fulbright difference. Studies on cultural diplomacy and the Fulbright experience*, Transaction Publishers, 1996, 53.
- ³¹ Michel FOUCAULT, „Truth and Power” in *Faubion = Essential Works of Foucault*, szerk. D. JAMES, Power New York, The New Press, 1979.
- ³² C. McEWAN, *Geography, Culture and Global Change = An Introduction to Human Geography*, Pearson, Harlow, 2008, 273–288.
- ³³ Geert HOFSTEDE, *Culture’s Consequences: International Differences in Work-Related Values*, SAGE Publications, Beverly Hills, CA, 1984.
- ³⁴ Idolnak nevezik a japán kultúrában azokat a médiahírességeket, akik még tizenévesen vagy húszas éveik elején váltak ismertté. Az elnevezést a K-popban is alkalmazzák.
- ³⁵ Az influencerek olyan emberek, akik véleményükkel, viselkedésükkel hatással vannak embertársaikra. Ilyenek lehetnek a celebek, sztárok, bloggerek, vloggerek és a különböző közösségi hálók hírességei, személyiségei. Közös tulajdonságuk, hogy saját látásmódjukkal, egyedi hangjukkal tömegek véleményét, gondolkodásmódját tudják alakítani. Közvetlenül a rajongótáborukhoz szólnak, akik rendkívül befogadóak az influencer véleményére. Az influencermarketing kétféle megoldás felé mutat tendenciát: szponzorált és kapcsolati alapú tartalom.
- ³⁶ B. MCSWEENEY, *Hofstede’s model of national cultural differences and their consequences: a triumph of faith – a failure of analysis*, *Human Relations*, 2002, 55, 89–117.