

FAJDKAKASOK, MANÓK ÉS VÁMPÍROK POLITIKAI KULTÚRA ÉS SZTEREOTÍPIÁK

Heino Nyysönen

(egyetemi docens, Tamperei Egyetem Politikatudományi tanszék)

ÖSSZEFOGLALÓ

A jelen cikk tézise, hogy a sztereotípiák lényegi elemeit képezik a politikai kultúrának, és információkkal szolgálnak mind a sztereotípiával élőknek, mind a sztereotípiák tárgyának politikai kultúrájáról. A tanulmány alapját az a felismerés képezi, hogy nemcsak a politikai kultúra épül sajátos hiedelmek, toposzok és előfeltevések összességére, de a politikai kultúra kutatása maga is nagy mértékben sztereotípiák megteremtésére és felhasználására van utalva. Ennek kifejtése érdekében áttekinti a politikai kultúra fogalmának használatát, kutatástörténetét a politikatudományban, és elsősorban a fogalom használhatóságára koncentrálna a kutatás számára. A szerző érdeklődésének megfelelően a magyar–finn interakció példáján mutatja be a sztereotipizálás megjelenését az egymásról őrzött kép megalakításában illetve a politikai kultúra különbözőségeinek megragadásában.

Kulcsszavak: politikai kultúra ■ sztereotípiák ■ Finnország,

Peter Englund *Ofredsår* (A nagy háború évei) című könyvében leírja a bizonytalanság időszakát a XVII. században. Bár a svéd parasztok gondolatvilága nagyrészt protestáns volt, abban katolikus, sőt még kereszténység előtti elemek is felfedezhetők:

„Bár az egyház – legyen az evangélikus, református vagy katolikus – szigorúan megszabta, mit lehetett mondani büntetés veszélye nélkül nyilvánosan és a Nap alatt, az emberek négy szemközt minden jel szerint lényegesen szabadabban kommunikáltak. Mint általában is, gondosan megrostálták a felülről jövő üzeneteket – volt, amit elvetettek, volt, amit elfogadtak, s mindezt gondolatok és elképzelések új, előre meg nem jósolható rendszereivé gyúrták össze. Rendkívüli volt a sokféleség. A svéd parasztok gondolatvilága ebben az időben persze nagyrészt protestáns volt, ám részint katolikus is – szorgosan folyamodtak Szűz Máriához segítségért –, részben pedig kimondottan kereszténység előtti: nagy volt a választék a homályos eredetű áldozati rítusokból, a temetési ajándékokból és a szamarakról, sárkányokról és manókról elrebegett tiszteletteljes igékből.” (vö. Englund 1996, 102–103.)

Bár a példa a távoli, XVII. századból való, e tanulmányban valójában a politikai kultúra mai fogalmáról van szó: arról, hogy az emberek hogyan fogalmazzák meg egy bizonyos kultúrában – adott időben és térben – felfogásukat a politikáról. Azon túl, hogy az idézett példa a mentális változások lassúságát is érinti, feltételezem, hogy a gondolkodás különböző leegyszerűsítéseken, sztereotípiákon, valamint a környezet szokásain, politikai kultúráin keresztül valósul meg. Bár amint azt az idézett példában is láttuk, a különböző külső ingerek – így az iskola, a média, az otthon stb. – nem maradnak hatástalanok az állampolgár politikai gondolkodására, mégsem válnak valamiféle „input”-ból „output”-tá, hanem akár radikálisan is megváltozhatnak és újrarendeződhetnek.

E cikk tézise, hogy a sztereotípiák – az emberek gondolkodásában szívoosan megülő előzetes képzetek – lényegi elemeit képezik a politikai kultúrának, és információkkal szolgálnak mind a sztereotípiával élőknek, mind a sztereotípiát tárgyának politikai kultúrájáról. Bár a politikai kultúra fogalmát is lehet sztereotipikusan, megbélyegző módon használni, magát a fogalmat jelen összefüggésben nem tekintjük sztereotípiának, hiszen sajátos rugalmasságának köszönhetően új és egymástól jelentősen különböző megközelítéseket tesz lehetővé a politika vizsgálatában. Az emberek különböző kultúrákban másképpen gondolkoznak a politikáról, ez pedig az eltérő történelmi tapasztalatokra és a világról alkotott eltérő képükre vezethető vissza. Például Szabó Miklós hívta fel a figyelmet arra, hogy Kelet-Közép-Európában az emberek történelmi példákön, és azokkal felépített párhuzamosságokon keresztül fejezik ki politikai elképzeléseiket, és ő ezt mint a romantika hagyományát magyarázza. Azt sem lehet vitatni, hogy van egy egyértelmű különbség az északi államokhoz és azok közismert jogkövetéséhez viszonyítva. A rossz, vagy pontatlan szabályokat nem megváltoztatni szokás, hanem kihasználni kiskapuk keresésével vagy informális kapcsolatokra támaszkodva.¹ Ha feltételezzük továbbá, hogy a politikai tevékenység ciklusaira adott reakció felgyorsult, mindez inkább a sztereotipikus, mint az analitikus kommentárok elterjedéséhez vezet.

Elsőként a politikai kultúra, illetve a sztereotípiát fogalmának meghatározására irányuló kísérleteket, valamint e terület legjelentősebb klasszikusait veszem szemügyre, ezután pedig a politikai kultúra fogalmát társítom a tapasztalatával, a különböző közösségek reprezentációjával, valamint az új technológiák hozta „idő” jelentette kihívásokkal, különös tekintettel a *Verzeitlichung* kérdéskörére. Miután Csehország és Szlovákia példájának segítségével áttekintettem a racionális választás teoretikusainak próbálkozásait a fogalom „el-süllyesztésére”, az empirikus részben megvizsgálom a finn és a magyar politikai kultúra egyes jellegzetességeit.

A politikai kultúra fogalmát kiterjedten alkalmazta például az a főként a korábbi szocialista országokban 2001-ben, megkérdésezés módszerrel végzett kutatás, amely azt vizsgálta, mennyire elkötelezettek a polgárok a parlamentarizmus iránt, illetve hogy a politikai problémák megoldása tekintetében mek-

kora a demokratikus eljárásokba vetett bizalmuk. Miközben Oroszországban a válaszadóknak csak mintegy harmada hitt a demokráciában mint megoldásban, a politikai átalakulás éllovasaihoz tartozó Szlovéniában és Magyarországon a válaszadók közel fele vélte úgy, hogy az ország problémái nem oldhatók meg demokratikus eszközökkel (*Népszerűtlen ...* 2001).²

Ezen túlmenően a politikai kultúra szempontjából úgy tűnik, hogy a kulturális magyarázati modellek nem haltak ki: ellenkezőleg, például a kommunizmus összeomlása és a nacionalizmus-vita új erővel ruházták fel ezeket, csakúgy mint a tömegmédiá hatásáról folytatott diskurzus, valamint a posztmodernhez kapcsolódó utalások (Street 1993, 96.). Vajon láthatjuk-e mégis a hasznát egy akár bizonytalan politikaikultúra-fogalomnak a jelzett jelenségek kutatásában?

A politikai kultúra fogalma ugyanis mindenképpen, még a fogalom kutatói szerint is problematikus. Felfogásom szerint a kérdés az új évezredre is kiterjeszhető: miért nem teremtett egyenletes jólétet Kelet-Európában a parlamenti demokrácia diadalmenete, amit az 1990-es évek elején tapasztaltunk, vagy miért voltak ilyen jelentős különbségek az átmenetben a Varsói Szerződés egykori tagállamai között? Miért maradt a demokrácia lényegi alkotóelemét jelentő civil társadalom másodrendű, illetve milyen mértékben alapulnak maguk az említett felmérés demokráciára vonatkozó elképzelései is a politika természetével kapcsolatos sztereotíp felfogásokra?

KÍSÉRLETEK A FOGALMAK MEGHATÁROZÁSÁRA

A politikai kultúra John Street szerint (1993) olyan, mint a régi bútordarab: mindenkinek van valami meghatározatlan tudomása a létezéséről, de ritkán kérdezik meg, hogy is került oda (Street 1993, 95.). A Street említette „ismerőségben” van valami szinte kézzelfogható: ha az ember külföldön a Finnország nevű közösség képviselőit látja, sokszor már messziről felismeri őket, annyira „finnek”-nek néznek ki. Valami sztereotipikus dologról beszélünk, valami nagyon ismerősről, de vajon vannak-e szavaink a jelenség megfogalmazására?

A politikai kultúra problémája közvetetten már Platónnál és Arisztotelésznél is megjelent, mivel meglehetősen közel volt a poliszról és a „politikus állatként” felfogott emberről vallott klasszikus görög felfogáshoz (Robertson 1993, 60.). Magára a kifejezésre azonban valójában mégis Herder utalt először. Némiképp homályosan Alexis de Tocqueville klasszikus művében is megjelenik, és találkozni vele a XIX századi történetírásban, vagy akár Leninnél is 1920-ban. Az 1930-as években Sidney és Beatrice Webb a szovjet politikai média és nevelés leírására használta a fogalmat (Brown 1979, 2; Street 1993, 95.).

De megemlíthetők akár a Weber és Parsons szociológiájából, valamint a szociálpszichológiából és a kulturális antropológiából érkező hatások is.

A politikai kultúra fogalmának tulajdonképpeni felemelkedése a behaviorizmus egyesült államokbeli forradalmán keresztül valósult meg (Robertson 1993, 382.). A diskurzus elindítójának Gabriel Almond és Sydney Verba könyvét (*Civic Culture*, 1963) tarthatjuk. Szemben az általános felfogással ők a könyvükben a politikai kultúrát a politikai rendszer egyik aspektusának tekintették, amely országonként változik.

Némiképp leegyszerűsítve: a politikai kultúra meghatározásai két fő téma között váltakoznak: szubjektív viszonyulás a politikai rendszerhez egyfelől, a behavioristák által előnyben részesített nyilvános politikai viselkedés másfelől. Ennek kapcsán léteznek szélesebb és szűkebb meghatározások, amint az a következő – attitűdökre, hiedelmekre és értékekre vonatkozó – idézetekből is kiderül (a következő idézetek helye: *Political Culture...* 1985/2–3.):

„a hatalomra, fegyelemre (felügyeletre?), kormányzati jogosultságokra és felelőségekre, valamint a kulturalközvetítés kapcsolódó formáira, mint például az oktatási rendszerre és családi életre vonatkozó elképzelések és magatartások összessége” (Robertson 1993, 382.).

„a társadalom tagjainak a kifejező politikai szimbólumokkal kapcsolatos, empirikus meggyőződései, értékei, valamint a politikai tárgyakra vonatkozó egyéb irányultságai” (Huntington and Dominguez)

„a társadalom politikája mögött meghúzódó értékek, szimbólumok, magatartás- és viselkedésmódok rendszere” (David W. Paul).

Ezen kívül Stephen White úgy határozta meg a politikai kultúra fogalmát, *„mint az a magatartási és viselkedési mátrix, amelyben a politikai rendszer elhelyezhető”*. Robert C. Tucker pedig a maga részéről így fogalmaz: *„a politika kulturális megközelítése”*.

John Street (1993) három külön irányzatban foglalta össze a vitát: a „történeti materialista” szerint a politikai kultúra pusztán bevonat, amely „csak arra jó, hogy lefagyassza az osztályszerkezet tortáját”. Az „idealista” számára központi fogalom, amely többé vagy kevésbé meghatározza a politikai tevékenységet. Létezik egy harmadik megközelítés is, amelyet leginkább „interpretatív”-nak nevezhetnénk (vö. Welch 1993). Ebben az esetben a fogalom egy bizonyos képek, szimbólumok, mítoszok és hagyományok alkotta tárházra utal, amelynek segítségével az emberek megoldják élethelyzeteiket, és értelmezik a kultúrát. Ezt ekkor különböző értékek és hiedelmek halmazának tekinthetjük, amelyeket adottnak fogunk fel, vagy amelyek értelmet adnak a politikának (vö. pl. Street 1993, 96, 101–102.).

Megtehetjük azt is, hogy a politikai kultúrát csupán egyfajta fogalmi ernyőnek tekintjük (vö. Lane 1992, 362.), amelynek árnyékában „izgalmas kér-

déseket” lehet kutatni ahelyett, hogy megelégednénk a „mit gondol ön a politikáról?” kérdéssel. A politikához kapcsolódó elképzelések vagy sztereotip attitűdök sokszor lényegesebbek, mint a politikai kultúra közösen elfogadott definíciói. Különböző várakozásokkal együtt feltűnően „politikusak” lehetnek, és hatást gyakorolhatnak a döntésre váró kérdésekre.

Vannak kutatások a helyhez, illetve időhöz kötődő sztereotípiákról: vizsgálták például, milyen történelem-, illetve politikafelfogás alapján döntöttek a nagyhatalmak Európa jövőjéről Jaltában, vagy mondott le Chamberlain Csehszlovákiáról 1938-ban. Az első világháború végéhez kötődő politikai döntések közül is találhatunk példákat. Robert Seton-Watson (történész, a London School of Slavonic Studies későbbi professzora) korai munkái Ausztria–Magyarország kisebbségeinek céljait ismertették, és hatással voltak az antant hatalmaknak a terület kisebbségi politikájáról alkotott felfogására. Nem egy magyar szerző lényegében egészében ennek az egy embernek a nyakába varrja a régi Magyarország Trianonban, 1920-ban történt felosztását (vö. Nemeskürty 1991; *Vampires Unstaked* 1995). De valóban úgy látszik, hogy az első világháborút követő döntéseket hiányos elképzelések vagy sztereotípiák alapján hozták.

A sztereotípiák politizált jellege a leegyszerűsítésen kívül a különböző közönségeknek szánt nyelvhez és retorikához is kapcsolódik. Különösen a politika céljainak vagy tartalmának átalakulása esetén kell mindenképpen figyelembe venni, hogy a politikai nyelv nem változik ugyanilyen gyorsan. A befogadók az új gondolatokat és felfogásokat ugyancsak a régi sztereotípiák szűrőjén át értelmezik. Hasonlóképpen a politikai szlogeneket is a különböző jelzések és sztereotípiák alapján alakítják tudatosan úgy, hogy ne riasszák el régi támogatóikat.³

ALMOND ÉS VERBA CIVIL KULTÚRÁJA

Gabriel A. Almond cikke (Comparative political systems) 1956-ban jelent meg a *Journal of Politics* című folyóiratban, és az 1963-as *Civic Culture*-kötet ennek a folytatásaként értelmezhető. Almond és Sidney Verba szándéka az volt, hogy megkérdőjelezze a marxista és a mechanikus strukturalista-funkcionalista magyarázati modelleket. Kiindulópontjául egy 1959–60-ban öt országban (USA, Nagy-Britannia, NSZK, Olaszország és Mexikó) lefolytatott megkérdőjelezéses vizsgálat szolgált, amely szerint a politikai kultúrák annak alapján különböztethetők meg, hogy mennyiben növelték a különböző politikai tényezőkre vetett bizalmat, illetve könnyítették meg az átlagpolgár politikai aktivitását (Robertson 1993, 60.).

A szerzők a politikai kultúrát úgy határozták meg, mint amely „a politikai rendszerrel és a rendszer egyes összetevőivel szembeni attitűdökre, az embernek a rendszerben játszott szerepét illető felfogásmódokra vonatkozik” (Almond

& Verba 1963, 13.). A politikai kultúra náluk például azokat a szokásokat jelenti, amelyek a politikai elit döntéshozatalát, a demokratikus rendszer működési elveit, a normákat és attitűdöket jellemzik. A szerzők abból indultak ki, hogy a demokráciában csak egy bizonyos kultúra – *civic culture* – volt lehetséges. Az ideális demokráciában a civil kultúra a politikai kultúra része, ahol a politikai kultúra és a politikai szerkezet azonosak („egyfélék”). Az ideális politikai kultúra részvételre bátorítja a polgárokat, a kormányzatról pedig hihető, hogy a közérdeket szem előtt tartva működik (i. m. 31–32.).

Almondnál és Verbánál a politikai kultúra összeköti a mikro- és a makropolitikát, vagyis hídként szolgál az egyén és a rendszer között. A szerzők arra jutottak, hogy különösen a brit pluralista kultúra tette lehetővé a demokráciát, amelyben a munkásosztály is részt vehetett. A sokértékűség a kommunikációra és a retorikai meggyőzésre (*persuasion*), valamint a konszenzuseresésre épült, amelyek lehetővé tették a moderált változást, vagyis a civil kultúrát, és ezen keresztül a demokráciát (i. m. 8., 74.).

Almond és Verba a politikai kultúra három alaptípusát különböztette meg. Ezek a parokiális, az alattvalói és a résztvevői politikai kultúra. Az elsőben helyezték el például az afrikai törzsi társadalmakat, amelyekben nem váltak szét specializált politikai szerepek. A másodikként említett alattvalói kultúra még szintén passzív, „felülről lefelé” rendszer, amelyben még nem lehet egyértelmű, személyes részvételről beszélni. Csak a harmadik típus, vagyis a polgárok részvételére épülő politikai kultúra esetén van lehetőség a participációra, a rendszerben való aktív tevékenységre (i. m. 402–455.).

Könnyű Almond és Verba nézeteit idealistának ítélni, és a velük szemben felvetett kritika pontosan azt állítja, hogy a két kutató saját politikai-morális kritikáját adta elő kvázi elméleti nyelvi jelmezbe öltöztetve (Brown 1979, 3.). A szerzők az Egyesült Államokat és Nagy-Britanniát „viszonylag jó” demokráciáknak tekintették, az NSZK-t már „autoriterebb”-nek, végül Olaszországot és Mexikót „kevésbé fejlett” társadalomnak (Almond & Verba 1963, 38–39.).⁴ Nem tudták azonban oksági bizonyítékát adni annak, hogy a civil kultúra magas foka kapcsolatban állna a demokráciával, mivel az csak a létező politikai realitást írta le.⁵

Almond és Verba 1980-ban szerkesztett könyvében (*Civil Culture Revisited*) visszatért a témához. Válaszoltak a felvetett kritikákra, és egyebek között vitatták, hogy a politikai szerkezet a politikai kultúra folyománya lenne (1989, 29). Később Almond úgy nyilatkozott, hogy ők egyáltalán nem azt állították, hogy a politikai szerkezetnek, a történeti tapasztalatoknak és az attitűdök megváltoztatására irányuló tudatos kísérleteknek mind hatása lenne a politikai kultúrára. Inkább olyan diskurzusként értelmezték a politikai kultúrát, amelyet az emberek folyamatosan felhasználnak és hasznosítanak.

Mégis, amint azt John Street megjegyzi, Almond és Verba úttörő munkája ellenére a politikai kultúra korábbi fogalmához nincs visszatérés (Street 1993,

113.). Tulajdonképpen Almond és Verba sztereotipikus modellt alkotott, amelyben kevesebb figyelmet kaptak az Egyesült Államok saját politikai rendszerének gyengeségei.

Ennek ellenére a politikai kultúra és a demokrácia – vagy például a működő gazdaság – összefüggése ma is időszerű például Kelet-Európa új demokráciáiban, amelyek parlamentáris szerkezete néhány év alatt megújult, de – amint az a tanulmány elején idézett kutatásból is kiderül – az új „civil kultúra” kiépítése egyértelműen nehezebb folyamatnak bizonyult. Egyelőre a szerkezetek megreformálása nem vezetett egyértelműen a polgárok demokratizálásához – a demokráciának demokratákra is szüksége van.

ARCHIE BROWN ÉS AZ ATTITŰDÖK POLITIKAI TERMÉSZETE

A brit Archie Brown (1977) számára a politikai kultúra központi kérdése a reprezentáció, vagyis hogy milyen mértékben felelnek meg a polgárok attitűdjei az őket képviselő politikusok felfogásának. Kiindulási pontul az egykori keleti blokk választásai szolgáltak, ahol a választók több mint 95%-a látszott támogatni a hatalomban lévő pártot.

Ami azt illeti, ez a kérdés továbbra is problémaként jelentkezik, csak most már a kommunista korszak történész kutatói számára. A politikai vitákban is megjelenik a polgárok – különösen a politikai ellenfelek – előző rendszerhez való viszonya. Milyen mértékben volt a rendszer támogatása „igazi” vagy „reális”, mennyire volt jellemző a létező valóság elfogadása, illetve milyen mértékben álltak ellen tudatosan a polgárok? A kérdésekre nincsenek egyszerű válaszok, miközben azok a változások utáni „történetpolitika” részévé váltak (vö. Nyssönen 1999a; Nyssönen 1999b).

Bár Archie Brown a politikai kultúra fogalmára koncentrált, az összehasonlító kommunizmus-kutatást is kifejlesztette. Brown azok közé a nyugati szovjetológusok közé tartozott, akik sokszor arra kényszerültek, hogy kutatásuk tárgyát első kézből származó források nélkül vizsgálják. A források hozzáférhetőségének problémája a forrástípusok skálájának bővüléséhez vezetett, hiszen az adott helyzetben emigránsok beszámolóit, statisztikákat, a kommunista pártok saját kiadványait és visszaemlékezéseket egyaránt fel kellett használni. (Brown 1979, 10–11.). A gyakorlatban a politikai kultúra kutatása igen sokféle forrásanyag segítségével folytatott információtüredékek gyűjtögetését jelentette, és bizonyosfajta „másság”-kutatást, hiszen a kommunizmus olyasmis is volt egyben, amivel szemben a Nyugat meghatározta magát.

Míg Almond és Verba a politikai kultúrát lényegében változatlan jelenségnek tartotta, Brown a változáshoz és a folytatólágossághoz kapcsolta a fogalmat. Kelet-Európában a kommunista pártok akár jelentősen is különböző kulturális és történeti háttérük ellenére politikai, gazdasági kulturális átalakulást

vittek végbe. A változástól és minden újítástól függetlenül e társadalmakban a folyamatosság és a hagyományok jelenléte is látható volt.

Brown nem tudta elfogadni a gondolatot, hogy az értékek csak úgy mozognának „fentről le” –vagy marxistául szólva az aktuális uralkodó osztály elképzelései mindig uralkodó eszmék lennének. Az első fogalmi distinkciót Brown a domináns és a hivatalos politikai kultúra közt tette. A hivatalosan propagált kultúra nem feltétlenül felel meg a többség értékelésének. Valamiféle, mondjuk, országos szintű helyett többféle politikai kultúra létezik. Ezeket Brown négy kategóriába sorolta:

1. Egységes (*Unified*)
2. Domináns, több politikai alkultúrával (*Dominant with various political sub-cultures*)
3. Kétszattú politikai kultúra (*Dichotomy political culture*)
4. Fragmentált politikai kultúra (*Fragmented*)

Archie Brown saját – és később a politikai kultúra kutatásában híressé vált – definíciója a politikai kultúráról a következőképpen hangzott:

„A történelem és politika, az alapvető meggyőződések és értékek, az azonosulás és lojalitás fókuszai, valamint nemzetek és csoportok politikai tudásának és várakozásainak szubjektív felfogása” (Brown 1979, 1–2.).

A kutatás kritikájaként elmondhatjuk, hogy ebben az esetben is nagyon széles és általános meghatározásról van szó. Általánosságban szólva bizonyos gyakorlatiasság ennek ellenére akár a politikai kultúra problémája egyik megoldásává is válhat a politikatörténet, illetve a történeti irányultságú politikakutatás számára: úgy tűnik, a hétköznapi nyelvben egyszerűen csak különböző és történetileg változó szokásokra és politikai eljárásokra utal. Ezek a szokások semmiképpen sem univerzálisak, hanem térben és időben változó elképzelések a politikáról.

KULTÚRA ÉS KÖZÖSSÉGEK

Nem egy kutató aláírja az állítást, miszerint ahhoz, hogy valamilyen módon jelentős fogalom legyen, a politikai kultúrának valamely szélesebb egységet kell lefednie. Ez a kollektivitás lehet nemzet, osztály, vallás vagy etnikai csoport (*Political Culture...* 1985, 16–17.; Whitefield & Evans 1999, 130.). Sok esetben a kutatás összehasonlító módon irányult különböző országokra, a nemzet vagy a politikai rendszerek (*nation* és *polity*) szintjére.

Brian Girvin (1989) felvetette, hogy a politikai kultúra három szinten működik: makro-, mezo- és mikroszinten. Szerinte a politikai kultúrának – a különböző alkultúráktól függetlenül – egyértelmű lényege van, amelyet sokszor

a nemzeti identitáshoz hasonlítanak. A makro ebben az esetben azokra a szimbólumokra és értékekre utal, amelyeket nem szokás megkérdőjelezni. A játékszabályok, amelyekkel egy kollektivitás megszervezi önmagát, a mezoszintet jelentik, ahol a cselekvők a szabályok értelmezéséért folytatnak küzdelmet. Ezek alatt helyezkedik el a mikroszint, amely egyebek közt az egyéneket és a normális politikai aktivitás terét – például a választásokat – jelenti. Így tehát több, a nyugati demokráciákban az 1970–1980-as években végbement változás mikroszinten valósult meg, miközben makroszinten a folytonosság volt jellemző (Girvin 1989, 34–36., 47.).

Az 1963-ban megjelent *Civic Culture* maga is a kora és a korszak vitáihoz kapcsolódott, hiszen a politikai kultúra fogalmát olyan sztereotipikus, organikus metaforák kiváltására használták, mint a „nemzeti karakter” vagy a „modális személyiség”. A korabeli nemzetkarakterológiai irodalom nagy része feltételezte, hogy minden társadalom valamilyen karaktertípusba tartozik, és minden népnek megvan a maga természete (Almond & Verba 1963, 12., 52–57).⁶ Mivel mára a különböző közösségek magától értetődő volta megkérdőjeleződött, felmerül, hogy a nemzeti szintű politikai kultúra leírása létrehozhat-e mást, mint sztereotípiát?

Mégis: a politikai kultúrához hozzátartozik valamiféle közösség és annak reprezentációja. A politikai kultúra kurrens irodalma éppen arra koncentrál, hogyan intézményesül a kultúra, illetve hogyan közvetítenek és erősítenek meg különböző attitűdöket a különböző cselekvők, mint például a tömegmédiá és az értelmiség. Továbbra is probléma marad, hogy a fogalom túl széles területet fed le: a szóban forgó kitétel egyrészt a politikai élet alapvető összetevőjét érinti, másrészt úgy tudjuk csak megmagyarázni a természetét, ha más érdekekre utalunk (Street 1993, 111–113.).

A nacionalizmus a politika egyfajta tesztelési területeként is felfogható, ahol a kulturális identitás akár arra is ráveheti az embereket, hogy fegyvert fognak. Anthony Smith szerint például a nemzet ideája kulturálisan alakul ki – ez a kultúra az ideológiát, a nyelvet, a mitológiát, a szimbólumokat és az azonoságtudatot foglalja magában (Smith 1991, 91–92.). Benedict Anderson nemzetdefiníciója is az automatikusan elképzelt közösség konstrukciójává emeli a kultúrát. Minthogy folyamatosan formálódó konstrukcióról van szó, annak része a kulturális élet nagyjaihoz és a reprezentációhoz kapcsolódó hatalomgyakorlás is.

A nemzeti és más hasonló képzetek a sztereotípiák világában mozognak, és a politikai kultúra részének tekintendők. Az egyik lehetőség éppen annak kutatása, milyen sztereotípiákat fogadnak el egyes közösségekben vagy politikai kultúrákban. A mítoszok és szimbólumok világa, vagy akár az utcanevék és a történelem-, illetve emlékezés-politika ugyancsak a politikai kultúra részei (vö. Nyssönen 2001). Ha a közösségek elképzelték, vajon a róluk rendelkezésre álló felfogásaink miért ne lennének azok?

Így érdeklődésre tarthatnak számot e különböző kollektivitások felépítésének tényezői, amelyek közül például az egyik a történelem reprezentációja, a maga különböző emlék- és ünnepnapjaival. Említhetjük a magyar politikai kultúrát, ahol a pártok még manapság is tartják a szokást, hogy a „saját” nagyjaiak szobránál és sírjánál összegyűlnek. Az emlék ápolásának okán a múltból keresnek üzenetet a ma számára, és aktuálpolitikai kérdésekről is véleményt mondanak (uo.).

A politikai kultúrában tehát a helyeknek is jelentőségük van, csakúgy mint a politikainak tekintett gesztusoknak. Bár a kollektív emlékezet mítosznak bizonyult (Gedi és Elam 1996, 47.), – az arra való hivatkozás pedig a „közérdekhez” hasonlóan a hatalomgyakorlás eszközének –, ez nem jelenti azt, hogy a történelem nagy pillanatairól az identitás nevében szervezett különböző, pompázatos megemlékezések ma is ne lennének meg kitűnően. Ugyanakkor a nyelv nem látszik már ilyen szerepet betölteni, még akkor sem, ha valakit esetleg még mindig csodálkozásra készítet, hogy a finn himnusz szövegét egy „svéd” szerezte.

KARL ROHE ÉRTELMEZÉSKULTÚRÁJA

Már a korábbi példákban is a különböző érzések és érzetek – vagy a szent és a profán – területén mozogtam. Karl Rohe megkülönböztett politikai szociokultúrát (*politischer Soziokultur*) és politikai értelmezéskultúrát (*politischer Deutungskultur*), amelyek egyaránt Emile Durkheim korábban említett felosztására utalnak vissza. A kultúra tartalmi aspektusán kívül Rohe a kultúrát formaként és folyamatként is vizsgálja (Rohe 1990, 346.).

Elemzésében Max Weberből indul ki, aki számára az emberi tevékenység tekintetében az érdekek fontosabbak voltak az ideáknál. Az ideák segítségével megteremtett és a világot leíró képek (*Weltbilder*) azonban mégis az érdekek közvetítőiként szolgálnak.⁷ Bár ezeket a képeket szokás maguktól értetődőknek tekinteni, olyan politikai kódoként működnek, amelyek vezérelnek, feltételeket szabnak, kereteket teremtenek, amikor politikai gondolkodásról, tevékenységről vagy érzelmekről van szó (uo. 333–334.). Példának okáért egy közösség, amelyben szociális vagy gyakorlatias felfogás uralkodik a politikáról, más megoldási modelleket fejleszt ki, mint az, amelyik technikai megoldásokban vagy tulajdonképpen a rendszer erejében bízik.

A politikai kultúra kutatásának így nem is szabad azzal megelégednie, hogy pusztán azt vizsgálja, hogyan kellene lenniük a dolgoknak, azt is vizsgálnia kell, még mi – vagy mi is lehet – a politika. A politikai kultúra változását magát sem lehet egyszerűen a normák vagy értékek változására visszavezetni: a politika nyelvi dimenziói, vagy például a rituálék és gesztusok is a kultúrához kötődnek. A politikai kultúra így „tartalomból” (*Inhaltsseite*) és „kifejezésből”

(*Ausdruckseite*) áll. Ahogy a nyelv is lehet *langue és parole*, úgy a politikai kultúra is adott szerkezet és változó folyamat (uo. 334–339.). Az emberek bizonyos szerkezetekben tevékenykednek, de közben saját világgépüknek megfelelően átdolgozzák és megváltoztatják őket.

Rohe szerint minden politikai kultúrát kettősség jellemez, amely elválasztja a profán, politikai hétköznapot a megszentelttől, vagy a reálpolitikát a szimbolikustól. Egyetlen társadalom sem létezhet a politika szimbolikus vetülete nélkül. Az uralkodó politikai kultúra függvénye, hogy a megszentelt hogyan viszonyul a profánhoz, vagy milyen mértékben jelenik meg ünnepi beszédekben, ünnepnapokon vagy különböző rituálék képében (uo. 341–342.).

Így a különböző világgépek hatást gyakorolnak az emberek gondolkodására, ezen keresztül pedig az érdekeikre. Ezek a – gyakran sztereotipikus – képek maguktól értetődők is lehetnek, akár olyan mértékben, hogy el sem gondolunk a jelentésükön. Mozoghatnak azonban a „megszentelt” területen is, amikor interpretációt, sőt külön értelmezési kultúrát igényelnek. Például egy politikai változásokat előirányzó, új kormánynak ahhoz, hogy hiteles legyen, a polgárok kultúrájának szintjén történő változásokra is hatással kell lennie.

KULTÚRA VERSUS RACIONÁLIS VÁLASZTÁS

Stephen Whitefield és Geoffrey Evans megközelítése alapvetően különböző, hiszen ők a racionális választás elméletének segítségével el akarták „süllyeszteni”, de legalábbis meg akarták kérdőjelezni a politikai kultúra fogalmát. Felfogásukban a racionális választás a helyzetet, az aktor szociális jellemzőit és közeli tapasztalatait hangsúlyozza. Eszerint az egyének inkább friss tapasztalataik és kilátásaik feltérképezése alapján ítélik meg a politikát. Kiindulási pontjuk az volt, hogy a kulturalisták azt feltételezik, a kultúra határozza meg a tapasztalatot. A politikai kultúra mégis kevésbé fontos, mint az aktuális, jelenlegi (*current*) tapasztalat (Whitefield & Evans 1999, 131., 153.).

Whitefield és Evans Csehország és Szlovákia összevetésével tesztelte elképzeléseit. Az ezekre vonatkozó sztereotipikus érv szerint a különbségek jelentősek voltak, és a közös államot mesterségesen tartották fent, tehát az együttélés nem volt fenntartható. A szlovákokat általában a cseheknél nacionalistábbnak, etnikai értelemben szeparatizmusra hajlamosabbnak, erősebben keresztény-konzervatívnak, gazdaságilag inkább baloldalinak és Kelet felé orientálódónak szokás tartani (uo. 133–135.). A racionális választás elméletének segítségével a szerzők a tapasztalatokra, a jövőbeli lehetőségekre és a környezetre vonatkozóan kerestek válaszokat. A csehek és a szlovákok közti különbségek ezek szerint inkább az utóbbi idők tapasztalatain, mint mélyebb normatív orientációkon alapulnak (uo. 151.).

Így tehát a politikai kultúra területén a csehszlovák időkből több, ami közös, mint ami különbözik – ez pedig, ugye, figyelmen kívül hagyja a temporális-politikai érvet, vagyis a jelentősen különböző 1918 előtti történelmi hátteret. A kutatók álláspontjuk kialakításakor az 1994-es szituációt tükröző anyaggyűjtésre támaszkodtak. Ebben a szlovákok nem bizonyultak a demokrácia kevésbé lelkes támogatóinak, miközben demokratikus tradícióikat a cseheknel gyengébbnek szokás ítélni (jó kérdés persze, hogy vajon ez a felfogás miben gyökeredzik). A különbségek kisebbek voltak, mint ami a kulturális magyarázati módokból következne, mert például a kisebbségi kérdésben a csehek semmivel sem bizonyultak szabadelvűbbeknek – például a romák vagy a második világháború után elüldözött németek kérdésében –, mint a szlovákok. A kultúra helyett inkább mintha a közeli történelmet illető általános nemzeti tapasztalatról lehetne beszélni (uo. 137–143., 146.). Ennek értelmében tehát nagyjából valamiféle csoportidentitás és a racionális, egyéni tapasztalat állnának szemben egymással.

A szerzők következtetése, miszerint a tapasztalatok valamilyen módon racionálisak lennének, vagy azok alapján racionális következtetéseket vonhatnánk le belőlük, mégsem egyértelmű. Erre véleményem szerint nem elegendő érv kizárólag a politikai tapasztalatok hiánya. Különösen a nacionalizmus vagy a szimbolikus politizálás területén mozgunk olyan szinteken, ahol irracionális cselekedetekre is juthatunk. Milyen mértékben tanította például a második világháború tapasztalata Jugoszlávia népeit „racionalitásra”? A jugoszláv háborúban „vámpirokat húztak karóba” – még az 1990-es években is, miután a felek sztereotipikus elképzeléseket ástak elő az usztrasákról és a csetnikekről, amint azt Robert M. Hayden (1995, 214.) megmutatta.

A politikai kultúrát a racionális választás irányából kutatók változókból, mérésekből és kvantitatív kutatásokból indultak ki, miközben itt inkább interpretációs segédeszközökről van szó. Kész kérdőívek segítségével megvalósított kutatás esetén a különböző tanult és tanított élmények kevesebb figyelmet kapnak. A racionális választás teoretikusai – esetleg akaratlanul is – bizonyos történelmen kívüliséget hangsúlyoztak. Ennek következtében kizárták mindkét ország korábbi „úri népeit” a vizsgálatból, a róluk tanított tapasztalatokkal – és ezzel egy másik nacionalizmusvitával – együtt.

Még ha mondhatnánk is, hogy az aktuális tapasztalat fontosabb a történetinél, nem kell-e a tapasztalatot és a várakozást külön kategóriáknak tekintennünk? Másképp fogalmazva: fontosabb azt kérdezni, hogy az emberek, illetve a különböző csoportosulások tapasztalataik és várakozásaik alapján mit tartanak politikáinak. Ami azt illeti, Whitefield és Evans is éppen az etnikum, a nemzetiség és a vallás kutatásában fogadják el végül a politikai kultúra fogalmát (1999, 154.). Mint korábban már kiderült, ezen a területen olyan élményekről és érzelmi állapotokról is szó van, amelyeket nem lehet racionálisan „megmagyarázni”.

FINNORSZÁG EGYES SAJÁTOSÁGAI
MAGYARORSZÁG VISZONYLATÁBAN

A finneket és a magyarokat régóta rokonokként tartják számon. Ennek megfelelően a finn nyilvánosságban Magyarország többnyire a szomszédjainál többet volt jelen. Ehhez bizonyos sztereotipikus elképzelések is kapcsolódnak. Példának okáért a *Suomen Kuvalehti* 1920-ban képes beszámolóban (Pusztan poikain vaiheita – A pusztai fiainak története) mutatta be a korabeli Magyarországot, egyebek között a parlamentet, amely „rég időkől fogva a világ talán legforróbb vérű képviselőinek gyülekezőhelyeként volt ismert, ahol a verekedések is mindennaposak voltak” (*Suomen Kuvalehti* 1920/20)

Ötven évvel később magyar újságírócsoport járt Finnországban, tagjai a finn parlamentben is megfordultak. Az útról visszatérve egy magyar újságíró úgy fogalmazott, hogy az általános hiedelem szerint a finnek a világ leghiggadtabb népe, és a finnországi látogatás e felfogást csak megerősítette. A cikkben a szerző különösen azt csodálta, milyen csendben dolgozik a parlament, és hogy a finnek milyen hűvösen és különösebb érzelmi kirohanások nélkül tudják meg tárgyalni az ország legfontosabb problémáit (*Magyarország* 1971/52).

Nem kérdés: mindkét esetben sztereotípiákról és túlzásokról van szó, amelyek segítségével a másik kultúrát, a máságot megfigyelik. Az idézetek természetesen azokról a szerzőkről is sokat elmondanak, akiknek a tapasztalatain és felfogóképességén keresztül a szövegek átszűrődnek. Az első esetben az idézet Magyarországról szól, de a szerző tudatában volt mind az 1918-as finn polgárháború tapasztalatainak, mind Magyarország 1918–19-es forradalmának és ellenforradalmának. Az utóbbival kapcsolatban nagy valószínűséggel ismerte Kodolányi János jellemzését Finnországról („a csend országa”), vagy akár Bertoldt Brecht utalását a két nyelven hallgató népről. A magyar újságíró pedig romantizálta az akkor még viszonylag szegény, de politikailag semleges Finnországot, amely az első volt a vízum nélkül látogatható nyugati országok sorában (ekkor már két éve).

A hőmérsékletre és az éghajlatra utaló példák alapján csábító lenne azt mondani, hogy Magyarország és Finnország között nincs semmi hasonlóság. A magyaroknak „államuk” volt már a középkorban, míg a középkori történelmet Finnországban a függetlenség első évtizedeiben gyakorlatilag ki kellett találni (Jussila 2007, 37–55.). Még az 1840-es években a történész Zacharias Topelius érvelhetett úgy, hogy Finnországnak 1809 előtt, mielőtt a terület Oroszországhoz csatolták volna, nem volt történelme. Mégis, a nyelvrokonság régóta ismert, mint ahogyan az is, hogy a finn értelmiség a dualizmus szerkezetét példának használva alkotott modellt az oroszosítás ellenszeréül. 1917–1918, a függetlenné válás után mindkét ország az európai kisállamok közé tartozott, és kénytelenek voltak osztozni a Németország és Oroszország között fekvő régió keserveiben. Ilyen módon közös vonásokat akár a reálpolitika te-

rén is találhatunk, bár a második világháború után az egyik megmaradt demokráciának, míg a másik diktatúrává alakult át.

De milyen a „politikai kultúra” Finnországban, és különösen a magyar közönség számára mit lehet róla elmondani? Sztereotipikus módon a finn viszonyokat romantizálná, vagy inkább a „halszagú” és „csendes” finnek eredményeinek lekicsinylése lenne a tartalma? Vagy netán a speciális szovjet kapcsolatokat lehetne emlegetni, a szinte kötelező szaunázást, vagy a korábbi semlegességi politika „kötéltáncnak” és „utánsielésnek” nevezett velejáróit? A hidegháború után jellegzetességként említhető lenne a konszenzuszpolitika és az 1990-es évek második felének „nagykoalíciói”, amikor is a régi jobb- és baloldali pártok egyaránt készek voltak közösen kormányozni, és nemzetközi összehasonlításokban így emelték fel az országot a legversenyképesebbek közé.

A politikai kultúra fogalma és annak változása explicit módon megjelent Finnországban a centrum és a baloldal hosszú együttműködésének véget vevő 1987-es koalíciókötés alkalmával. A szociáldemokraták és a legnagyobb jobboldali párt, a Kokoomus együttműködését új politikai kultúraként reklámozták. A kifejezés értelme végül mégis homályban maradt, hacsak nem a miniszteri tapasztalat korábbiakhoz képest szerény voltát, városközpontúságot, vagy egy fokkal nemzetközibb hozzáállást értünk rajta (vö. Lehtilä 2001, 144–146.). Amennyiben az új politikai kultúra kifejezést a kormányok stabilitásához kapcsolódva értenénk, azt látnánk, hogy az inkább az Urho Kekkonent követő, szociáldemokrata Mauno Koivisto elnökségéhez köthető. Azt megelőzően – legalábbis a második világháborút követő időszakot tekintve – csak Olaszországban voltak rövidebb életűek a kormányok, mint Finnországban.

A kormányok rövid élettartama ellenére a pártrendszer meglehetősen stabilnak bizonyult. Bár ezt főként Svájc jellegzetességének szokás tartani, de Finnország 200 tagú parlamentjében például igen ritkán fordul elő 15 mandátumos mozgás. Ezen túlmenően az egyesületi élet szempontjából általában egyenesen az ígéret földjeként jellemzik Finnországot, ahol jellegzetes sajátosság a civil társadalom és a szakszervezeti mozgalom nagyfokú szervezettsége. A finn pártrendszer további különös vonása, hogy az agrárpárti gyökereit az urbanizáció folyamán mindvégig megőrző Centrumpárt (amely Matti Vanhanen személyében ma is a miniszterelnököt adja) a gazdasági szerkezet átalakulása után is sikeres maradt.

Akárhogyan is, a finn *Sonderweg* és az ahhoz tartozó „finnlandizáció” elmagyarázása külföldön még Kekkonen idejében sem volt egyszerű feladat. Hasonlóképpen az 1966-ban kezdődő „népfrontkísérlet”, azaz a centrum és a baloldal együttműködése is egyedülálló volt a korabeli Nyugaton. A széles köztársasági elnöki jogkörök által lehetségessé tett vezérelvűség még leginkább de Gaulle Franciaországában található párjára, míg a Kekkonen személyéhez kapcsolódó kultusz inkább a korábbi Kelet-Európa-hoz hasonlítható.

Megjegyzendő azonban, hogy Kekkonen nagyon kedvelt volt, és többször is a legnépszerűbb finn választották (vö. *Viikkosanomat* 1971/4, 1973/5).

A finn politikai kultúra az 1990-es évekre megváltozott. Ami azt illeti, Európában a korábbi kommunista országok mellett Finnország ment át a legnagyobb változáson. Az egykori „BEKS-Finnország” (az ország deklarált semlegességét beárnyékolta az 1947-ben megkötött Barátsági, Együttműködési és Kölcsönös Segítségnyújtási szerződés, amely bizonyos mértékben a Szovjetunióhoz kötötte a finn külpolitikát, és a belpolitikai viszonyokba való beavatkozás számára is megnyitotta a kiskaput) a kilencvenes években észak-európai partnereit is le hagyta azzal, hogy az eurót bevezetve az EU mellett a monetáris unióhoz is csatlakozott. A változást a történelemtől folytatott viták kísérték, valamint az elszámoltatás követelése, amely azonban mégsem történt meg olyan mélységben, mint ahogyan azt egyesek kívánatosnak, mások viszont félőnek tartották. A demarkációs vonalat a kommunizmus összeomlása utáni közbeszédben Urho Kekkonen és politikai ellenfelei öröksége jelentette. Másképp megfogalmazva, a vita tárgya az volt, hogy Kekkonen – illetve az ő regnálása idején kialakult hatalmi szerkezet – nem ment-e túl messzire a Szovjetunió iránti lojalitásban. További viták folytak a második világháborús szerepről, Finnország függetlenné válásáról és az ahhoz kapcsolódó 1918-as polgárháborúról, amely események és folyamatok áttételesen maguk is a Kekkonen-korszakhoz kapcsolódnak.

Végül néhány szó erejéig visszatérnék még Peter Englund előjáróban említett könyvéhez. Bár a következőkben „csupán” gesztusokról van szó, politikai tartalmú ezekben a bimbózó identitásépítés, valamint az osztályzásra való törekvés, a „mi” és „ők” megkülönböztetése.

„Miközben Európa északi és északkeleti részein a gesztusok visszafogottabbakká váltak, Délen sokat megtartottak ősi kifejező erejükből. A Németalföldön igen rosszallták az itáliaiak viselkedését, akik »fejükkal, kezükkel, lábukkal, egész testükkel« beszéltek. A két különböző gesztuskultúra határa részben egybeesett a katolikusok és a protestánsok között emelkedő vallási határral. A reformátorok szigorú puritanizmusa és a pápisták látványos rítusai felett érzett felháborodás a túlzottan bőséges gesztikuláció iránti gyanakvásban is megnyilvánult. Ugyanakkor ez visszatükrözte azt is, hogy egyre nagyobb különbségeket kezdtek találni a különböző népek között, *típusokként* kezdték felfedezni a »hollandokat«, »olaszokat«, »spanyolokat« stb., és megkezdődött a nemzeti identitások felépítése. Így amikor Johan Ekeblad a fajdkakas násztáncának megtekintése után hazáir testvérének az udvarból, a nyírfajdot »a heves és szenvedélyes franciához« hasonlítja, a süketfajdot a némethez, aki szótlanul érkezik »fodorgallérral a nyakán és szakállal az álla alatt«, a lány énekű császármadarat pedig az »elpuhult angolhoz«...” (Englund 1996, 599.).

Bár a fentiek a XVII. századról szólnak, sztereotip felosztásokra az Európai Unió idején is akadnak példák. Manapság az említett „franciák”, „németek”

és „angolok” az EU három legnagyobb lakosságú államát képviselik. Az adoma szintjén szokás is megkérdőjelezni ezek viszonyát az EU sikerének lehetőségéhez, amikor előkerül a kérdés, hogyan is lehetne a legjobban vagy a legrosszabbul elosztani közöttük a mérnöki és a szakácsi feladatokat, illetve ki felelne ezen esetben a humorért.

A finn EU-diskurzusban szintén jellemzőek voltak a különböző „svédekkel” és „németekkel” kapcsolatos leegyszerűsítések. Ha előbb nem, az élelmiszerhivatal elhelyezését érintő 2001. őszi vita – és ahhoz kapcsolódóan a páрмаi sonka – megerősítette a sztereotípiá helyét az EU-s politikai kultúrában. Történt ugyanis, hogy 2001 végén érdekellentét alakult ki Finnország és Olaszország között az említett uniós hivatal elhelyezéséről. A finn fél Helsinkit szorgalmazta helyszíneként, míg Olaszország Pármáért lobbizott. Ebben a vitában hangzott el Silvio Berlusconi olasz miniszterelnök szájából az a kitétel, hogy a finnek azt sem tudják, milyen a jó konyha (*Helsingin Sanomat* 2001. XII. 17.). Válaszul a vezető finn napilap egész oldalas hirdetésben hozott hatalmas képet a következő felirattal: „A prosciutto sonka. Most már 1,2 millió finn tudja ezt biztosan. Ez elég lesz, Berlusconi?” (*HS* 2001. XII. 19.) A nézeteltérés hosszabb ideig elhúzódott, míg 2003-ban Finnország lemondott az élelmiszerhivatalról, és így az Európai Vegyianyag-ügynökség került Helsinkibe.

(Fordította: Welker Árpád)

JEGYZETEK

- ¹ Miklós Szabó (2001), 115., Uó (1989), 230-231. Vö. Nyssönen, Heino: Political Cultures in Urho Kekkonen's Finland and János Kádár's Hungary. In: Anssi Halmesvirta–Heino Nyssönen (eds.), *Bridge Building and Political Cultures: Hungary and Finland 1956-1989*. Hungarologische Beiträge 18 Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- ² A tíz ország politikai kultúrájára kiterjedő vizsgálatban azt kérdezték, megoldást kínál-e a demokrácia az ország problémáira. A korábbi szocialista országok mellett (a balti államok kivételével) Ausztria jelentette az összehasonlítási alapot. A következő számpárokban az első szám a *nem* válaszok, míg a második az *igen* válaszok arányát jelzi százalékban kifejezve: Ausztria 23–72, Románia 34–65, Horvátország 35–63, Csehország 42–56, Magyarország 48–49, Szlovénia 51–47, Lengyelország 51–45, Ukrajna 56–41, Szlovákia 61–39, Bulgária 60–38, Oroszország 47–18. Amikor a kérdést úgy tették fel, támogatja-e a válaszadó a demokráciát, a két végletet Ausztria és Oroszország jelenti: Ausztria 90%, Horvátország 70%, Magyarország 69%, Románia 60%, Csehország 58%, Szlovákia 57%, Szlovénia 52%, Ukrajna 48%, Lengyelország 46%, Bulgária 45% és Oroszország 32%. Minden jel szerint nem a gazdasági helyzet határozta meg a válaszokat, hiszen a korábbi szocialista országok közül leginkább Romániában hittek a válaszadók a demokráciában (65%), de pl. Szlovéniában csak 47% tartotta úgy, hogy a demokrácia képes megoldani az ország gondjait.
- ³ A német SPD nyelvhasználatát kutató Arnold Svensson azt találta, hogy a második világhá-

ború után a szociáldemokraták arra kényszerültek, hogy a támogatóik nyelvét figyelembe véve politizáljanak annak ellenére, hogy a párt éppen megszabadulni igyekezett a hagyományos szocializmusfelfogástól. A sztereotípiákat Svensson ismétlődő utalásokként értelmezte, amelyeket a befogadó rendez egységekbe („Anspielung – höhere Ordnung”). Ilyen volt például a negyvenes évek tervgazdaságra vonatkozó követelése, amely az új politikai célok ellenére az 1960-as évek végéig megmaradt. (Svensson 1984, 2, 30–35).

- 4 1965-ben Pye és Verba egy másik klasszikussá vált kiadvánnyal válaszolt a kritikára. Kutatásaikat kiterjesztették, s megjelentettek egy tanulmánygyűjteményt, amelyben Törökország, India, Etiópia, Egyiptom, Japán és Anglia is szerepelt. A műről, a kritikáról általában és a fogalom definiálására irányuló törekvésekről lásd Lane 1992.
- 5 A kritikusok – így Barry és Pateman – úgy érveltek, hogy a politikai kultúra inkább politikai folyamatok hatásának eredménye; a demokrácia termelte ki a politikai kultúrát, és nem fordítva. A marxista kritika képviselői arra hivatkoztak, hogy a szerzők figyelmen kívül hagyták a gazdaságot és társadalmat, valamint azok hatását (vö. Street 1993, 100–101.). Almond és Verba felfogása problematikus volt abban az értelemben is, hogy a politikai kultúrát a politikai fejlődés ideájával kapcsolta össze, amely az ötvenes-hatvanas években a politikakutatás fontos területei közé tartozott. Az amerikaiak számára a politikai fejlődés modelljét az Egyesült Államok politikai rendszere jelentette (Roberts 1993, 382.).
- 6 A gondolat prototípusa már a bécsi Österreichisches Museum für Volkskundében őrzött Völkertafelben is megtalálható, amelynek tíz férfialakja az 1700-as években próbálja osztályozni és megjeleníteni az európaiak alaptípusait (sztereotípiáit). Bár a népjellemnek mint fogalomnak ma már nincs tudományos jelentősége, azért időnként megjelenik a sajtóban vagy a politikai diskurzusban. Ez mégsem jelenti azt, hogy „ismerd ellenfeleid”-stílusban ne lenne hasznos figyelemmel kísérni egyesek nemzetiséghez kapcsolódó attitűdjeit (vö. *Toisten Suomi* 2001).
- 7 „Interessen (materielle und ideelle), nicht: Ideen, beherrschen unmittelbar das Handeln der Menschen. Aber: Die »Weltbilder«, welche durch »Ideen« geschaffen wurden, haben sehr oft als Weichensteller die Bahnen bestimmt, in denen die Dynamik der Interessen das Handeln fortbewegte.” (Weber-idézet lásd Rohe 1992, 333.)

IRODALOM

- Almond, Gabriel A. & Verba, Sidney (1963): *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. New York, Princeton University Press.
- André Gerrits & Nanci Adler (eds.) (1995): *Vampires Unstaked. National Images, Stereotypes and Myths in East Central Europe*. Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.
- Archie Brown (ed.) (1985): *Political Culture and Communist Studies*. New York, M. E. Sharpe.
- Brown, Archie (1977): Introduction. In: *Political Culture & Political Change in Communist States*. Archie Brown & Jack Gray (eds.), 2 ed. London & Basingstoke 1979.
- Englund, Peter (1993): *Suuren sodan vuodet* (Ofredsår). Helsinki, WSOY 1996.
- Gabriel A. Almond & Sidney Verba (eds.): *The Civic Culture Revisited*. London, Sage 1980/1989.
- Gedi, Noa & Elam, Yigal (1996): Collective Memory – What Is It? *History & Memory* 1/1996.

- Girvin, Brian (1989): Change and Continuity in Liberal Democratic Political Culture. In: *Contemporary Political Culture: Politics in a Post-Modern Age*. J. R. Gibbins ed.). London, Sage.
- Hayde, Robert M. (1995): The Use of National Stereotypes in the Wars of Yugoslavia. In: *Vampires Unstaked. National Images, Stereotypes and Myths in East Central Europe*. André Gerrits & Nancy Adler (eds.). Amsterdam, Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences 1995.
- Jussila, Osmo (2007): *Suomen historian suuret myytit*. Helsinki, WSOY.
- Lane, Ruth (1992): Political Culture. Residual Category or General Theory? *Comparative Political Studies*, Vol. 25 No. 3, October 1992.
- Lehtilä, Hannu (2001): *Mainettaan parempi valtioneuvos Harri Holkeri*. Helsinki, Otava.
- Népszertűlen népképviselő. *Népszabadság*, 2001. XI. 16.
- Nemeskürty, István (1991): *A bibliai örökség. A magyar küldeztudat története*. Budapest, Szabad tér 1998.
- Nyysönen, Heino (1999a): Der Volksaufstand von 1956 in der ungarischen Erinnerungspolitik. In: *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 10/1999.
- Nyysönen, Heino (1999b): *The Presence of the Past in Politics. '1956' after 1956 in Hungary*. Jyväskylä: SoPhi.
- Nyysönen, Heino (2001): Muiston ja muistuttamisen politiikka. *Politiikka*, 1/2001.
- Robertson, David: *The Penguin Dictionary of Politics*. London, Penguin 1993.
- Rohe, Karl (1990): Politische Kultur und ihre Analyse. *Historische Zeitschrift*, Band 250/1990.
- Simon János (2001): Definiálható-e a politikai kultúra? In: Simon J. (szerk.) *Ezredvégi értelmezések...*
- Simon János (szerk.) (2001): *Ezredvégi értelmezések: Demokráciáról, politikai kultúráról, bal és jobboldalról. I.* Budapest, Villányi úti könyvek.
- Smith, Anthony D. (1991): *National Identity*. London, Penguin.
- Street, John (1993): Review Article: Political Culture – from Civic Culture to Mass Culture. *British Journal of Political Science*, 24/1993.
- Svensson, Arnold (1984): *Anspielung und Stereotyp. Eine linguistische Untersuchung des politischen Sprachgebrauch am Beispiel der SPD*. Opladen, Westdeutscher Verlag
- Szabó, Miklós (2001): A demokrácia és a demokraták politikai kultúra. In: Simon J. (szerk.): *Ezredvégi értelmezések...*
- Szabó, Miklós (1989): *Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986*. Budapest, Medvetánc.
- Hannes Sihvo. (szerk.) (2001): *Toisten Suomi. Mitä meistä kerrotaan maailmalla*. 2p. Jyväskylä, Atena.
- Welch, Stephen (1993): *The Concept of Political Culture*. London, Macmillan.
- Whitefield, Stephen & Evans, Geoffrey (1999): Political Culture Versus Rational Choice: Explaining Responses to Transition in the Czech Republic and Slovakia. *British Journal of Political Science* 29/1999.
- Helsingin Sanomat* 2001. 3.11., 12. 17., 12. 19.
- Magyarország* 1971. 52. szám.
- Suomen Kuvalehti* 20/1920.
- Viikkosanomat* 4/1971, 5/1973.