

# Csak az marad, ami emberi

A kommunikációkutatás nem áll meg: éppen hogy megérkeztünk a Világfaluba, rohanhatunk a Hálózatok irányába, s még közel sem barátoktunk meg a gondolattal, hogy mostantól a távoli is közeli, a lokális is globális, a magán is nyilvános, máris robogunk tovább a virtuális valósággal megkettőzött szép új világunkba. Akár kétségbe is eshetnénk, ha úgy gondolnánk, hogy a technológia formálja az embert, és nem az ember a technológiát, s hogy minden az információ körül forog, viszonyaink pedig innentől kezdve egyese és nullák sormintáira redukálódnak.

Talán így is lenne, ha az ember – nem lenne ember, társas lényként pedig nem alkotna közösségeket, s nem alakítana a maga képére bármilyen tájat, lett légyen az a kertje, egy sivatag, egy Mars-kolónia vagy éppen a végtelenül elhálózatosodott globális kommunikációs bazár. Persze ahogyan a munka dandárját átvették a gépek, s lassan akár bizonyos művészeti alkotások létrehozására is képes lesz a tanulékony mesterséges intelligencia, valamire biztosan nem lesz képes, ami mélyen emberi: ezek pedig a rítusok.

Ezt a területet fogjuk bejárni most: a rítus és a kommunikáció táblával kijelöltet. S kezdjük talán a megspórolhatatlannal, elvégre egy új város felfedezésének is megvannak a maga bevett rituáléi a hop-on hop-off buszos kötelező körökkel és később a rejtett partszakaszok, ismeretlen zugok, apró tavernák felfedezése.

\*

Az ősök terénél kezdjük: itt a rítus még mint a valláshoz szorosan kapcsolódó, szakrális cselekvés alap gondolata hatja át a levegőt, ahol a társas cselekvés mindenféleképpen kap valamiféle transzcendens jelentőséget. Émile Durkheim francia szociológus-doyen szobra nem véletlenül áll itt, szépen felújítva: a Sorbonne professzora ilyen irányú alapművei mellett az 1912-ben megjelent *A vallási élet elemi formái*<sup>1</sup> jelentik a rítusok és a kommunikáció egyik fontos, ám némileg platói találkozását, amikor arról értekeznek, hogy a primitív klánt éltető vallási erő az egyéni

tudatokban ölt testet, és arról, hogy ennek fogalmait „a beszélgetésben, az emberek közötti szellemi érintkezésben” lehet kölcsönösen átadni, leszögezve az alapvetőt: „az emberi elmék fogalmak útján érintkeznek”.<sup>2</sup> Ezzel egyfajta szimbolikus-kulturális fordulatot visz nemcsak a vallásszociológia, de általánosságban a társas kapcsolatok megismerésének mikéntjébe is (ahogy Dan Sperber<sup>3</sup> vélekedett: a társas és a kulturális egy és ugyanaz, így alkalmanként feldob egy pénzérmét annak eldöntésére, melyiket használja éppen), továbbá szétválasztja morális alapon a szent és profán, emelkedett és hétköznapi jelenségeket a közösségekben. Magyarán: a kommunikáció a különféle szimbolikus cselekvések, rítusok által újratereket a közösségen belüli viszonyokat, s megerősíti az együvé tartozás érzését. Teszi ezt nem feltétlenül vallásos jelleggel, hiszen modern, szekuláris rítus is létezik, amelyhez a kölcsönösen ismert és elismert kulturális (imígyen társas) kódok meglete elkerülhetetlen – innentől kezdve, mondhatni, kódolva volt, hogy előbb-utóbb a kommunikáció-elmélet felfedezi magának Durkheim nézeteit. S való igaz, Durkheim szobrát több mint félszázaddal később suvicolták újra fényesre követői, a neo- és posztdurkheimisták, felfedezvén leírásának mélyén a jól használható fogalmi keretrendszert, meg persze újraértelmezve az egészet, elsősorban a médiakutatásban – hozzájuk is eljutunk nem-soká. „Durkheim különleges jelentősége abban állt, hogy a rítust mint a társadalmi cselekvés nem instrumentális és nem racionális formáját összekapcsolta a közösség szolidaritásának a fokozásával és a kollektív identitás kifejezésével” – méltatja Császi Lajos,<sup>4</sup> hozzátéve: Durkheim ezzel tette le a rítus társadalomtudományi értelmezésének alapjait.

Nehéz ezen az útvonalon maradni: Claude Lévi-Strauss<sup>5</sup> mítoszai érdekes mellékutccával csábítanak; a Durkheimmel kortárs másik szociológiai óriás szerint a kultúra maga szimbolikus rendszerek összessége. A tisztás szélén pedig – a zseniális író, Aldous bátyja és ihletője – Julian Huxley<sup>6</sup> látható, némi etológiai adalékkal (az állati rituálékra vonatkozó korai megfigyeléseivel), és persze Arnold van

<sup>1</sup> DURKHEIM, Émile: *A vallási élet elemi formái. A totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Ford. VARGYAS Zoltán, Bp., L'Harmattan, 2003

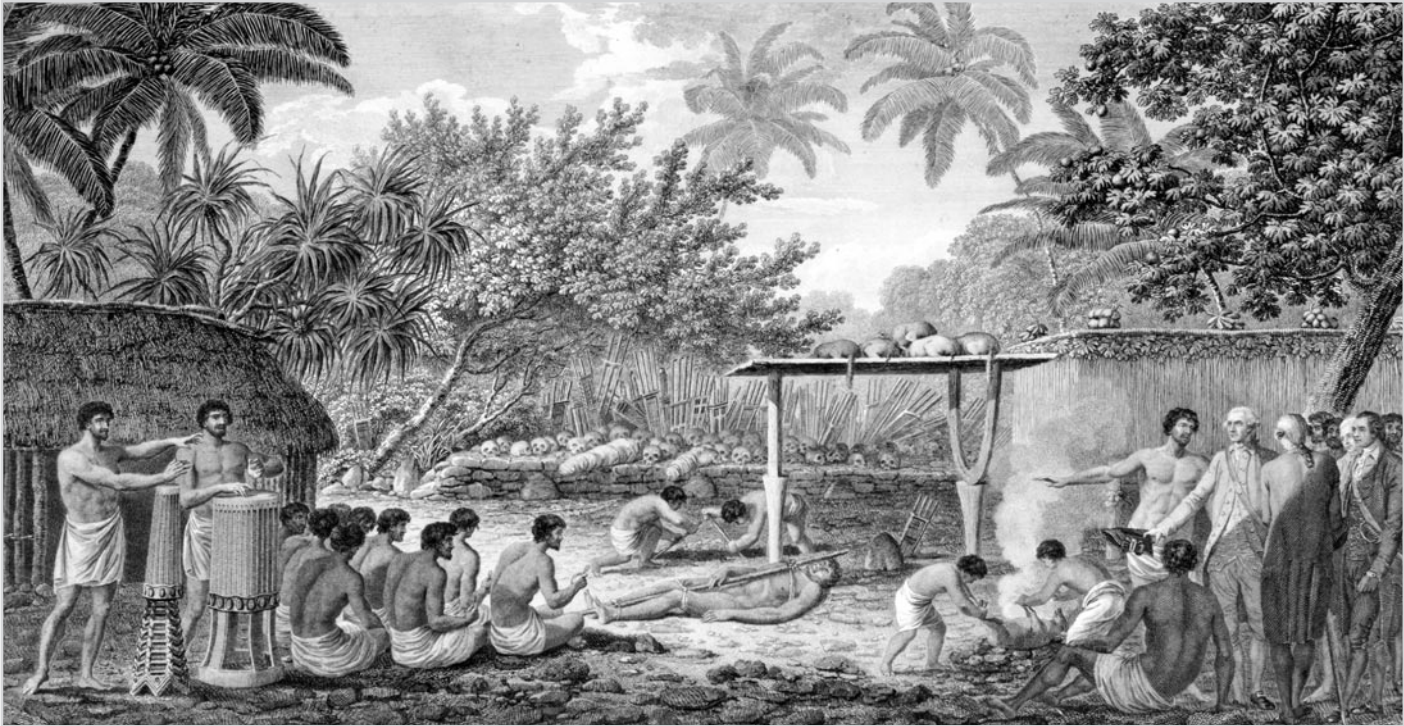
<sup>2</sup> Uo., 217.

<sup>3</sup> SPERBER, Dan: *Explaining Culture. A Naturalistic Approach*. Cambridge, Blackwell, 1996, 9.

<sup>4</sup> CSÁSZI Lajos: *A média rítusai. A kommunikáció neodurkheimi elmélete*. Bp., Osiris, 2002

<sup>5</sup> LÉVI-STRAUSS, Claude: *Strukturális antropológia I–II*. Ford. SALY Noémi, Bp., Osiris, 2001, I, 158–161.

<sup>6</sup> HUXLEY, Julian: *The Courtship – habits of the Great Crested Grebe*. London, Zoological Society of London, 1914



Ismeretlen  
szerző:  
James Cook  
emberáldozat  
tanúja  
Tahitiben  
rézmetszet,  
1773 körül  
© Wikimedia  
Commons

Gennep<sup>7</sup> holland antropológus is, aki az átmeneti rítusok (mint például a házasság) felé nyitott értelmezési ösvényt a századfordulón a kizárólagos vallási értelmezéshez képest – erre épített később Victor Turner –, ahogyan ott ólálkodik a pszichológia is, egyből strukturális szerepet kínálva fel a rituáléknak. Eric Berne az *Emberi játszmában* úgy fogalmaz, „a rituálé külső társadalmi erők által beprogramozott egyszerű kiegészítő tranzakciók sztereotipizált sorozata”, amely többek között az idő strukturálására alkalmas, biztonságos, megnyugtató és „nemegyszer élvezetes”.<sup>8</sup> Rítus és rituálé: szögezzük talán le most az egyszerűség kedvéért, hogy sűrűn használják felváltva, szinonimaként a köznyelvben, latinul a ritust használják a rituálé megnevezésére is (utóbbi az előbbi ragozott formája), a rituálé lenne elvileg a nagyobb, gondolati kategória, a rítusok gyűjteménye, a rítusok pedig a megvalósulási forma, a gyakorlat – ugyanakkor, egységes használat híján még idejekorán feladjuk a küldetést, hogy itt és most rendezzük a kérdést.

De vissza a nagy elődökhöz: megtekinthető itt még George Herbert Mead<sup>9</sup> ugyancsak jókora szobra, aki elméletével (amely később tanítványa, Herbert Blumer<sup>10</sup>

kereszttségében a szimbolikus interakcionizmus nevet kapta) ugyancsak komoly alapvetésekkel (már azon túl, hogy a szimbólum, vagyis önmagán túlmutató jelentéssel bíró valami, csak az emberre jellemző) gazdagította a kommunikációtudományt. Ő többek között a közösségben megosztott szimbólumokkal – mint például a szerepek, gesztusok vagy rituálék – körülírva az emberek közötti társas folyamatok elsődleges közvetítő közegét, a kommunikációt az öntudatos szubjektum létrejöttének immár elsődleges feltételének tekintik; Mead a szimbolikus közvetített nyelvi kommunikációt tekintette a társadalom vezérelvének és alapvetően az emberi felemelkedés zálogának is.

Kissé benőtte már a borostyán, de azért jól felismerhető egy hagymát mintázó szobor: Geert Hofstede<sup>11</sup> modelljének állít emléket, noha őt inkább a vállalati kommunikáció, vállalati kultúra kapcsán szokás idézni. Modelljében a kultúrát egymást fedő rétegek soraként képzelem el, mint egy hagymát, és amely a hagyma belsejétől kifelé haladva áll 1. a „jót” és „rosszat” meghatározó értékekből; 2. a társadalmilag lényeges közös tevékenységekből, vagyis rítusokból; 3. az adott kultúra által meghatározott

<sup>7</sup> GENNEP, Arnold van: *Átmeneti rítusok*. Ford. VARGYAS Zoltán, Bp., L'Harmattan, 2007

<sup>8</sup> BERNE, Eric: *Emberi játszmák*. Ford. HANKISS Ágnes; Bp., Gondolat, 1984, 21., 46.

<sup>9</sup> MEAD, George Herbert: *A pszichikum, az én és a társadalom szociál-behaviorista szempontból*. Ford. FÉLIX Pál, Bp., Gondolat, 1973

<sup>10</sup> BLUMER, Herbert: *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. New Jersey, Prentice-Hall, 1969

<sup>11</sup> HOFSTEDE, Geert: *Kultúrák és szervezetek. Az elme szoftvere*. Ford. OLÁHNÉ SZENTESSY Éva, Pécs, VHE, 2008, 38–39.

értékeket megtestesítő hősökből; 4. végül legkívül jönnek a sajátos jelentésű szavak, gesztusok, tárgyak, vagyis: szimbólumok.

És feltűnik még Erving Goffmann alakja is, hiszen az interakciós rítus koncepciójával (hat esszét tartalmazó, jókora kötete<sup>12</sup>) valamelyest kapcsolódik a durkheimi alapokhoz. Főfogalma, a homlokzat – vagyis amikor jó színben akarunk feltűnni mások előtt, ezért alakítunk, amelynek a megfigyelők számára mutatott, általános formája a homlokzatunk –, az ez elleni támadás és az ennek megóvására végzett tevékenységek azok, „amelyek szimbolikus összetevőjén keresztül a cselekvő megmutatja, mennyire méltó a tiszteletre, vagy mennyire érez másokat méltónak a tiszteletre”.<sup>13</sup> Ez végtére is mintha szerves folytatása lenne a nagy francia szociológus szent és profán, vagyis: tiszteletre méltó és tiszteletre nem méltó kategóriák szétválasztására irányuló tevékenységének. Vagyis a beszélő jogaival és kötelezettséggel kapcsolatos megerősítésről szól a történet, a rítus pedig a társadalom tagjait annak önszabályozó résztvevőiként képes mozgósítani – vagyis a vallási felhang itt szinte teljesen eltűnik.

Az ősök terén főként az interperszonális kapcsolatokra irányuló kutatások nagyjait találjuk. Valahol a fundamentumát is képezhetné az a közhelyesnek ható állítás, miszerint: a kommunikáció rítus. Vagyis: a kommunikációs aktusok csaknem minden esetben rituális szereppel is bírnak. Innen számtalan apróbb-nagyobb sugárút vagy sé-tány nyílik szerteszét, amelyek egy-egy részterülethez vezetnének el minket, ha lenne időnk leszállni a buszról. Így néhányra vethetünk azért futó pillantást. Visszaülva az előbbi mondatra: még magának a köszönés, köszöntés vizsgálatának is tengernyi irányzata és szakirodalma van, vizsgálható a kérdés pragmatikai vagy kulturális antropológiai szempontból, a múlt század közepétől divatos ezt tenni például aszimmetrikus viszonyokban (tanár-diák, orvos-páciens, gyarmatosító-gyarmatosított, felnőtt-gyermek), horizontális különbségek figyelembevételével (például eltérő kulturális háttér, nemi szerepek) és így tovább. Vagy ott van a protokollkommunikáció mint alterület, afféle kis ösvény: a diplomácia kutatása, elsősorban

szemiotikai szemszögből ugyancsak vastkos könyvtárakat tölt meg, elsősorban esettanulmányi jelleggel,<sup>14</sup> és akkor még nem beszéltünk a különböző interkulturális és transznacionális kommunikációt üzleti vagy diplomáciai szempontból segítő, népszerű kézikönyvek soráról.<sup>15</sup>

Bár a nonverbális kommunikáció területén csapások százai kínálják magukat, nem indulunk meg rajtuk, csak számba vesszük őket. S ezzel együtt, ha odaképzelnék rájuk egy-egy személyközi kommunikáció szempontjából releváns rituálét, legyen az akár egy köszönés vagy egy bemutatkozás, látni fogjuk, mennyi rétege is létezik maguktól értetődő társadalmi gesztusainknak, szokásainknak. Főleg az interkulturális kommunikáció irányából indult meg ezeknek az ösvényeknek a kitaposása, elvégre az embert mindig az izgatta, ami másfajta, ami különböző. Így hát egy központi büsztöt megérdemel Edward T. Hall, akinek többek között a proxemika, vagyis a személyközi kapcsolatokban a tér használatának vizsgálatát köszönhetjük.<sup>16</sup> Izgalmas ösvény ez, hiszen át- meg át- szövi a többit, ahogy teszi azt a szorosán idetartozó taktika (az érintéssel történő kommunikáció, szintén Hall) és kinézika (vagyis a mimikától a testmozgásig a köznyelvben „testbeszédnek”<sup>17</sup> nevezett valami); távolabbról, de idekapcsolódik a kronémia, vagyis az időhasználat,<sup>18</sup> vagy éppen a nyelvészet irányába erősebben kacsintgató paralingvisztika.<sup>19</sup>

Mindenesetre a rítusokra valami efféle, a személyközi kommunikációtól kezdve használható definíció látszik formálódni: olyan társas cselekvések, amelyek ismételhetők, megfigyelhetők, azonos kultúra tagjai számára felismerhetők, általában formalizáltak, és megjeleníthetők. Céljai, funkciója, eredete, a résztvevők viszonya stb. tekintetében számos elmélet számtalan ötlettel áll elő, de a közös halmaz valami ilyesféle. Ezzel, legalábbis a személyközi kommunikációra fókuszálva kizártuk az olyan, társas relevanciával nem bíró magánrituálékat, mint például a reggeli kávé elfogyasztása otthon; a rítus pedig gyakorlati értelemben – mint Andok Mónika összegző kötetében<sup>20</sup> írja – lehet formális, ceremóniális esemény vagy hétköznapi esemény, amely valamiért különleges értel-

<sup>12</sup> GOFFMAN, Erving: *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*, London, Routledge, 1967

<sup>13</sup> *Szóbeli befolyásolás II. Nyelv és szituáció*. Szerk. SÍKLAKI István, Bp., Typotex, 2008, 19.

<sup>14</sup> Például I. Péter cár bécsi látogatásáról HENNINGS, Jan: *The Semiotics of Diplomatic Dialogue: Pomp and Circumstance in Tsar Peter I's Visit to Vienna in 1698 = The International History Review*, 2008, 3. sz., 515–544.

<sup>15</sup> Például SERRES, Jean, M.: *Pratique de Protocol*. Courbevoie, Éditions de la Bièvre, 2010; VESZELSZKI Ágnes: *Illemkalauz. Protokolltanácsok mindennapi és kevésbé mindennapi helyzetekre*. Bp., Libri, 2022

<sup>16</sup> HALL, Edward T.: *A System for the Notation of Proxemic Behavior = American Anthropologist*. 1963, 5. sz., 1003–1026.

<sup>17</sup> BIRDWHISTELL, Ray: *Introduction to Kinesics. An Annotation System for Analysis of Body Motion and Gesture*. Washington, DC: Department of State, Foreign Service Institute, 1952; Uő: *Kinesics and Context*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1970

<sup>18</sup> BRUNEAU, Thomas: *Time and Nonverbal Communication = The Journal of Popular Culture*, 1974, 3. sz., 658–666.

<sup>19</sup> TRAGER, George: *Paralanguage: A First Approximation = Studies in Linguistics*, 1958, 1. sz., 1–12.

<sup>20</sup> ANDOK MÓNKA: *A kommunikáció rituális elmélete*. Bp., Gondolat, 2017, 26–28.

met nyer a megvalósulás módja miatt. „A rítus egyidejű átélése a közösségben azt is magával hozza, hogy az egyént becsatlakoztatja a közös tapasztalatba és a csoport alapvető hitbeli meggyőződéseinek és etikai normáinak ünneplésébe.”<sup>21</sup>

\*

Elhagytuk a személyközi, legfeljebb csoportkommunikáció területét, és megérkeztünk a tömegkommunikáció zónájába: ez már a James Carey nevét viselő, jókora tér. Az ír-amerikai kutató John Dewey amerikai filozófus nyomdokain indult, aki *Democracy and Education* című 1916-os, vaskos alapművében<sup>22</sup> a társadalom gondolatok áramlása és a kommunikáció általi formálódásáról írt, továbbá arról, hogy a társadalom nemcsak ezek által, hanem ezekben is létezik folytatólagosan. Carey igen izgalmas időpontot választott ahhoz, hogy a dewey-i alap gondolatot és a Durkheim-féle rítusfogalmat, meg a Max Weber-követő Clifford Geertz<sup>23</sup> kulturális antropológus kultúra mint szöveg felfogását ötvözve ismét köztudatba hozza: az 50-es évek közepétől ugyanis éppen ekkor kezdtek rivalizálásba a tengerentúlon a tranzakciós és a transzformációs modellek. Előbbin meg sem száradt a festék (és a középiskolákban mai napig oktatják is a mérnöküzű Shannon–Weaver-, illetve Jakobson-féle tranzakciós modelleket, amelyek lélektelen küldő-befogadó, csatorna, kód, zaj és egyéb fogalmakkal írják le a kommunikáció folyamatát), amikor utóbbi színre lépett, Marshall McLuhan<sup>24</sup> transzformációs modelljével az élen, amelynek lényege a tranzakció helyett a használt kommunikációs eszközök emberre gyakorolt átalakító, transzformáló hatása. Carey utóbbit kis részben adaptálva kezdte meg kutatásait, elsősorban az említett technológiai determinizmus eszméjével, vagyis azzal az elgondolással szemben, hogy az emberi érzékelésre és így a kommunikációra is alapvetően az azt közvetítő technológia van hatással (ennek nem mond elment, hogy később a táviró mint kommunikációs eszköz amerikai megjelenésének jelentőségét kutatta, ám nem a kommunikációra, hanem a kommunikációról való gondolkodásra vonatkozólag). Carey ugyanis az úgynevezett torontói iskola eszmerendszerének vezéralakjai, Marshall McLuhan (legismertebb mondata talán: „the medium is the message”<sup>25</sup>) és Harold Innis ez irányú elméleteire rea-

gálva írta meg saját disszertációját is, ezzel lefektetve a cultural studies suta fordításával kulturális tanulmányoknak nevezett irányzat alapjait. Úgy vélekedett, hogy a kultúra és a technológia kéz a kézben jár, hiszen a technikai eszközök is emberi elmék szüleményei (Manuel Castells a televízió és később az internet elterjedésének köszönhető hálózati társadalom kapcsán fogalmazta meg szintén determinista nézeteit). Carey és McLuhan egyébként jó viszonyt alakított ki, előbbi gyakran büszkélkedett el utóbbi méltató szavaival egy későbbi tanulmánya kapcsán. És némi neomarxista szellő is átlibbent hozzá Birminghamból, ahol nagyjából ezzel egy időben kezdte bontogatni szárnyát az elsősorban Stuart Hall nevéhez köthető cultural studies irányzat, s noha Carey a társadalmi rituális rend birtoklása fölötti küzdelmet elismerte, meglehetősen ódzkodott attól, hogy az osztályharc mindenekfeletti rendezőelvéhez kapcsolja.

Ami minket illet: most válaszút elé kerülünk, hiszen Carey a kommunikáció két modelljét különböztette meg, a transzmissziót és a rituálist. Előbbi lényege az üzenetnek, a közlésnek magának a továbbítása (a vallási háttérrel Isten üzenetének célba juttatása tekintetében Carey-nél ez sem nélkülözi), míg utóbbi a részvétel és közösség szavakkal írható le inkább, vagyis: „nem az információ közlésének aktusára, hanem a közösen osztott hiedelmek megjelenítésére” vonatkozik<sup>26</sup> – írja le a tételmondatot Carey. Azaz, ha az evangelizáció, amely már nevében is a „jó hír hirdetését” jelenti, transzmisszió, akkor a rituálé lehet, mondjuk, a mise. Carey két modelljét a hírfogyasztással is szokás szemléltetni: a transzmissziós modell szerint az információ iránti igényt elégítik ki, a rituális szerint viszont egy drámai küzdelem egyik csatájába csöppünk, ahol a jó és a rossz erők harcolnak a világban, s mi magunk is oldalt kell hogy válasszunk, hiszen befogadók és – a befogadás rituális sajátosságai miatt – résztvevők egyaránt vagyunk (vagyis: itt ismét a morál kérdése kerül középpontba, még ha nem is szakrális értelmezésben), különösen, ha elérkezünk majd a számítógép közvetítette kommunikációig (CMC).<sup>27</sup>

A Carey-tér rituális kommunikációs modellnek megfelelő fertálya igen zsúfolt, kicsit le is lassítunk. Szinte összeépül vele Daniel Dayan és Elihu Katz munkássága, akik szerint a médiarítus drámai, nagyszabású, ritualizált média-előadásként egyesíti a nézőket azzal, hogy közös

<sup>21</sup> Uo., 28.

<sup>22</sup> DEWEY, John: *Democracy and Education*. Carbondale and Edwardsville, Southern Illinois University Press, 2008, 4–5.

<sup>23</sup> GEERTZ, Clifford: *Mély játék. Jegyzetek a bali kakasviadalról*. Ford. LOVÁSZ Irén = Uő: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. Szerk. NIEDERMÜLLER Péter, ford. ANDOR Eszter et al., Bp., Századvég, 1994, 126–169.

<sup>24</sup> MCLUHAN, Marshall: *Understanding Media: The Extensions of Man*. New York, Signet Books, 1964

<sup>25</sup> CAREY, James W.: *A Cultural Approach to Communication, Communication as Culture: Essays on Media and Society*. Boston, Unwin Hyman, 1989, 15–18.

<sup>26</sup> Uo., 7.

<sup>27</sup> Computer-mediated communication



Újságolvasó  
1949,  
Budapest,  
adományozó:  
Bauer Sándor,  
Fortepan

tapasztalatot ad nekik. A 90-es évek elején *Media Events* című kötetükben<sup>28</sup> ők végezték el a rituális modell szerint a különféle médiaesemények alapos tipologizálását, lényegében a „verseny” (választási kampánytól a focivébéig – a hős próbatétele, a néző szurkoló és bíró), „hódítás” (a Mount Everest megmászása, árvízi mentés – a néző csodálja a hőst) és „koronázás” (például királyi esküvő – a néző alázatos részvételével) címszavak alá, megfelelően a weberi autoritástípusoknak (sorban: racionális, karizmatikus és tradicionális), tizenhárom változó segítségével besorolva ezeket. Emellett, ami fontosabb: kimondva, hogy a befogadó szerepe korántsem passzív ezeknél az eseményeknél – egy apró beszúrás megérdemelhet John MacAloon<sup>29</sup> tipológiája, aki látványosság-fesztivál-ceremónia felosztást alkalmazott. Dayan és Katz a médiaesemények kapcsán két réteget különböztetett meg: a valóban fontos társadalmi eseményt, és amely a tömeges részvételt csak a médiából nyert tömeges részvételnek köszönheti.

Katz maga egyébként a tranzakciós modellek 70-es évekbeli kritikájával ugyancsak újtónak számított, ugyanakkor Dayannel felállított tipológiájukat Carey azért kritizálta, mert csak a társadalmi kohéziót megteremtő médiarítusokat tartalmazta, kihagyva a Carey szerint a konfliktusok megjelenítését, lefolytatását lehetővé tévő rítusokat, mint az eleve gyakoribb megszegyenítő, lealacsonyító, kiközösítő rítusokat, amelyek egy egyén értéktelenségét kommunikálják, és ugyanúgy a média játssza el ezeket a kiközösítő rítusokat.<sup>30</sup> Ettől nem nagyon eltérő módon Catherine Bell valláskutató ugyancsak a határkijelölést, a fontos különbségek megjelölését vélte a rítus fő funkciójának, illetve magának a ritualizációnak a folyamatát, amely eszmék és hiedelmek kollektív halmaza létrehozásának a módja; ezek szimbiotikus kapcsolatban állnak egymással<sup>31</sup> – ami Katzékat illeti, ugyancsak úgy vélekedtek, hogy afféle virtuális közösségek jönnek létre a nagy nézettségű médiaesemények kapcsán. Továbbá, érvelnek, médiarítusnak tekinthető a puszta újságolvasás, tévézés is, amely rutinnal több, akár a kötött, periodikusan ismétlődő időpontok, vagyis az időszervezés miatt, akár egy várva várt esemény kapcsán a felfokozott várakozás kovácsolja össze ezeket a virtuális közösségeket. (Andok itt kapcsolja be Aczél Petra<sup>32</sup> értelmezését arról, hogy a retorika rituális-

ként azonosít egy cselekvést, így közösségekben megragadva a résztvevőket; én azonban úgy vélem, hogy Aczél részéről az álesemények retorikai kategóriája<sup>33</sup> talán – éppen az imént felvázolt gondolatmenet miatt – még közelebb áll a rítus gyakorlatához, hiszen egy tervezett, időzített esemény a valóságosnál szándékoltan dramatisztább bemutatásával történő rituális eljátszása történik – akkor is, ha Dayan és Katz elhatárolta saját médiaeseményeit a pszeudoeseményektől.) Mindenesetre a leszűrhető lényeg, hogy – egyszerűbben fogalmazva – a hírfogyasztás esetén sokszor nem a hírehség dominál (ahogy a transzmissziós modell feltételezné), hanem az „élményéhség”. Császi megjegyzi<sup>34</sup> az ekkor kibontakozó kulturális fordulat kapcsán, hogy azt megelőzően a hiperoptimista várakozás és hiperpesszimista pánikhangulat egyszerre uralkodott a médiával szemben.

Carey összességében az antropológiai irányú kommunikációmodell számtalanszor idézett, kritizált és újrafedezett főteoretikusaként vonult be a kommunikációkutatás történetébe, vaskos esszékötetében<sup>35</sup> robusztus és komplex magyarázatvilágot alkotott elméletéhez, követők és kritikusok sorát készítette diskurzusra vagy polémiára nézeteivel.

Hiszen mesterein, Katzékon keresztül Carey-hez kapcsolódik még többek között Eric Rothenbuhler amerikai antropológus munkássága, aki szintén Durkheimig visszanyúlva a rítust a szentséghez való hozzáférésként jellemezte,<sup>36</sup> amely egyszersmind a társadalom koordinációját biztosító eszközként is felfogható; de itt említendő még Nick Couldry, aki szerint a média egy képzelt központ mítoszát teremti meg, ugyanakkor – egy kis neomarxizmus, noha Couldry magát inkább posztdurkheimiánusként és antifunkcionalistaként határozta meg, aki Victor Turner etnológus társadalmi dráma-rítus fogalmából kiindulva olyan cselekedetekként tekintett a rítusokra, mint amelyek megtestesítik és rámutatnak a transzcendens értékekre – a média rítusai a szimbolikus hatalomelosztás társadalmi legitimitációjának eszközei, maga is hatalmi tényező éppen ezáltal.

Itt érdekességképpen muszáj még megemlíteni az egyébként nem médiarituáléként ismert morális pánik jelenségének koncepcióját<sup>37</sup> és Ronald Grimes szerepét,

<sup>28</sup> DAYAN, Daniel – KATZ, Elihu: *Media Events. The Live Broadcasting of History*. Cambridge, Massachusetts, England, Harvard University Press, 1992

<sup>29</sup> *Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies = Rite, Drama, Festival, Spectacle*. Ed. MACALLOON, John, Philadelphia, Institute for the Study of Human Issues, 1984, 241–280.

<sup>30</sup> CAREY, James W.: *Political Ritual on Television. Episodes in the History of Shame, Degradation and Excommunication = Media, Ritual and Identity*. Eds. CURRAN, James, LIEBES, Tamar, London, Routledge, 2009, 42–70.

<sup>31</sup> BELL, Catherine: *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford, Oxford University Press, 2009

<sup>32</sup> ACZÉL Petra: *Új retorika. Közélet, kommunikáció, kampány*. Pozsony, Kalligram, 2009

<sup>33</sup> Uo., 175–177.

<sup>34</sup> CSÁSZI: *i. m.* (2002), 98.

<sup>35</sup> CAREY: *i. m.* (2009)

<sup>36</sup> ROTHENBUHLER, Eric: *Ritual Communication. From Everyday Conversation to Mediated Ceremony*. Thousand Oaks, London, New Delhi, SAGE Publication, 1998, XI.

aki a 80-as években „rituális tanulmányok” néven interdiszciplináris, sokféle kulturális gyakorlat kutatását egybefogó irányzatot alapított, és tipológiát alkotott a média és a rítusok tizenegyfélé lehetséges viszonyára, a rituális tevékenység bemutatásától/promotálásától kezdve a tévére tett kézzel való gyógyításon át a focimeccsre való rituális összejövetelig.<sup>38</sup> Továbbá ő gazdagított minket azzal a mondással, hogy a rítusban nem a „mit”, hanem a „hogyan” a fontos.<sup>39</sup> Természetesen Jürgen Habermas sem maradhat ki,<sup>40</sup> akinek társadalmi nyilvánosság-elméleteihez szorosan kapcsolódik a rituális kommunikáció.

S persze megtekintjük a magyar köröndöt is: Andok Mónika összegző kötete mellett Császi Lajos húszéves munkássága a neodurkheimista rítusmagyarázatok és újramagyarázatok terén, Hartai László esettanulmányai<sup>41</sup> vagy éppen Csányi Vilmos humánológiai kutatásai mások munkái mellett ugyancsak nagyban hozzájárultak a terület magyar interpretálásához.

Császi egyrészt a neodurkheimi szemlélet alapvetéseit kiválóan írta le szinte pont húsz éve – a kommunikáció a társadalmi közösség konstruktív alkotóeleme, a média központi fontosságú, normatív intézmény, konszenzust épít a társadalmon belül, de csak ha jó tartalmakat tud kínálni –, s hogy a média a populáris kultúrán és a közvéleményen keresztül a társadalmi konszenzus megtestesítőjévé vált, társadalmi eseményeket lát el közös jelentéssel, az értékhierarchiát építi át állandóan, a kollektív mítoszok kialakításával pedig a konszenzust és nem utolsósorban a politikai hatalom legitimációját végzi el; hiszen a társadalmi rend és a kultúra kapcsolata a modernitásban csak közvetett, csoportritusok helyett intézményesített módon valósul meg, a kommunikáció szempontjából a morál kollektív szimbolikus centrumaként működő média a legfontosabb, ahol a szakralizáló és deszakralizáló mítoszok konstrukciója történik.<sup>42</sup>

Vagyis: fórum, ahol a világ értékrendje nyilvános diskurzusokon keresztül alakul – ezzel szemben Jürgen Habermas erősen neomarxista felhanggal a médiát osztályharcok terepeként aposztrofálta, a konszenzus fenntartását pedig az elit érdekében.

Tovább árnyalja a Dayan–Katz-féle médiaesemény-megközelítés elsietett önkritikáját (Katz alig négy évvel annak megjelenése után rádöbent, hogy a kábeltévé véget vetett azoknak az időknek, amikor sok millió ember egyszerre ült le körülbelül ugyanazt nézni a tévében – Császi szerint viszont az igazán ikonikus események idején most is ugyanúgy működik a tévé, s közös nyilvános térként funkcionál), és olyan plasztikus mondatokkal illusztrálja mindezt, mint például „a hollywoodi filmek a kor legfontosabb társadalmi »üzeneteinek« mitikus hordozójává váltak”,<sup>43</sup> vagy hogy a szentség nem más, mint „elkötelezettség egy alternatív valóság iránt”; továbbá „a média történetei nem önmagukban, hanem tágabb szociokulturális közegükben vizsgálhatóak”.

A médiabotrány mint populáris rítus – vagyis normasértő helyzet, azaz erkölcsi dilemma<sup>44</sup> – rituális szerepe ebben kiemelt: Stephen White szerint az emberek tudni akarják, hogy mi a „Jó” és mi a „Rossz”, hogy helyesen tudjanak cselekedni (és leküzdjék az igazságtalanságot).<sup>45</sup> Vagyis: a botrányokon mint normaszegéseken keresztül fenntartják a normatív igényeket, és újrafogalmazzák a csoport eszményeit;<sup>46</sup> vagy ha, mint Kenneth Burke írja, valaki megsértette a domináns rendet, a csoport elítéli, büntudatot kelt az érintettben, aki ettől való megszabadulása és a norma helyreállítása érdekében valamilyen megtisztító rítuson kell hogy keresztülmenjen: önkritikát gyakorolhat (mortifikáció – közel a büntudathoz) vagy másokat hibáztathat (viktimizáció – közel a bűnbakképzéshez).

Császi érdekességképpen rámutat: „a médiaesemények legfontosabb jellegzetessége, hogy a valóság és a fikció között elhelyezkedő szakrális szerepjátékok”,<sup>47</sup> vagyis egyre inkább szórakoztató műsorokká válnak, karnevalisztikus elemek jelennek meg; John Langer szerint a tabloidok (bulvárműsorok) hatásukat olyan „áldozatok” kiválasztásával érik el, akikkel a lakosság könnyen azonosul, ismét a jó-rossz, káosz-rend dichotómia érvényesül a tudósításokban, és a „jelentéktelen” tabloidhírek is a rituális kommunikáció részei.<sup>48</sup> Tabloidtípusokat is felsorol, amelyek távol esnek a Dayan–Katz-féle médiaesemény-tipo-

37 COHEN, Stanley: *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. Oxford, Blackwell, 1972.

38 GRIMES Ronald: *Rite out of Place. Ritual, Media and the Arts*. New York, Oxford University Press, 2006, 4.

39 GRIMES, Ronald L.: *Ritual Criticism. Case Study in Its Practice, Essay on Its Theory*. Columbia, S.C., University of South Carolina Press, 1990, 13.

40 HABERMAS, Jürgen: *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása. Vizsgálódások a polgári társadalom egy kategóriájával kapcsolatban*. Ford. ENDREFFY Zoltán, Bp., Századvég, Gondolat, 1993.

41 HARTAI László: *Médiaesemény-esettanulmányok*. Bp., Wolters Kluwer, 2015.

42 HOOVER, Stewart – VENTURELLI, Shalini: *The Category of Religious: the Blindspot of Contemporary Media Theory? = Critical Studies in Mass Communications*, 1996, 4. sz., 251–265.

43 CSÁSZI: i. m. (2002), 43.

44 STEVENS, John: *Social Utility of Sensational News. Murder and Divorce in the 1920s = Journalism Quarterly*, 1985, 1. sz., 53–58.

45 WHITE, Stephen K.: *The Recent Work of Jürgen Habermas*. Cambridge, Cambridge University Press, 1988.

46 CSÁSZI: i. m. (2002), 132.

47 Uo., 108.

48 LANGER, John: *Tabloid Television*. London, Routledge, 1998.



Busójárás  
1979,  
Mohács,  
adományozó:  
Erdei Katalin,  
Fortepan

lógától: a „leleplezés” a média pletykáit és botrányait jelöli, és az elutasítás az elvárt reakció, a „próbatétel” bal esetet, szerencsétlenséget jelöl, és rokonszenvet vált ki, míg az „újjászületés” valamilyen különleges átalakulást jelöl, és elismerést vált ki.

Érdeemes még megemlíteni, már csak a későbbiek kedvéért is, hogy a Durkheim-féle negatív és pozitív rítusok mellett ott vannak még az úgynevezett inverziós rítusok is, amelyek lényege a világ feje tetejére való állítása, a komoly kigúnyolása és a nevetséges felmagasztalása. „A folklórban, a játékokban és a karneválban bőségesen találunk példát ezekre a rítusokra, csakúgy, mint a mai média szó- rakoztató világában is” – írja Császi,<sup>49</sup> hozzátéve, Mihail Bahtyin, Edmund Burke és mások bevonták a karnevált a többletjelentéseket konstruáló rituális kommunikáció körébe.

Végül megérkezünk a klasszikus körút végállomására, amely a „médiántropológia” névre hallgat, és egy fura kis társaságnak állít emléket. A már említett Rothenbuhler és román társa, Mihai Coman a befogadói tapasztalat

mélyebb megismerését tűzte ki célul,<sup>50</sup> ami annál is izgalmasabb, mert Rothenbuhler a rítusok konszenzusos, Coman a konfliktusos jellegét emelte ki, hogy aktív vagy passzív-e a részvétel, s hogy a médiarítusok lokálisak, vagy lehetnek globálisak is. A lényeg, hogy a közönség, miközben tévét néz, megtanulja annak mítoszait és rítusait, így teremődik valamiféle közös emlékezet. Külön érdekes Rothenbuhler meglátása, aki a médiát az individualizmuskultusz templomának nevezi, miközben ez az „én” csak kommunikatív interakcióban tud létezni, a média pedig „kvázi vallási nevelést” biztosít mindehhez: a médiarendszer a celebkultuszaival, szekularizált gyónással (Couldry). S persze ott van a rituális tér és a központ erőteljesen fennálló és elég erőteljesen kutató mítosza; Császival egyetértve Nick Couldry brit médiakutató azt mondja, a média és a rítusok mellett a társadalmi rend is hangsúlyos kiindulási pont, a szimbolikus hatalom koncentrációja a média által pedig nehezen észrevehető, és imígyen nehezen kivédhető önkényességet képvisel.

<sup>49</sup> CSÁSZI: *i. m.* (2002), 91–92.

<sup>50</sup> *Media Anthropology*. Eds. ROTHENBUHLER, Eric, COMAN, Mihai, Thousand Oaks, London, New Delhi, SAGE Publications, 2005



\*

A globalizáció és a világháló egy dolog, de mihez kezd a kommunikáció rituális elmélete, ha a világhálón találja szembe magát? A média digitalizációja vajon elhozza-e a média autoritásának csökkenését? Mi lesz így a központ mítoszával, ha ahány olvasó, annyi szerkesztő szabadul rá a média alakítására a közösségi médiának hála? Vajon utópisztikus tömegdemokrácia vagy digitális tatárjárás lesz a vége?

Szerencse, hogy leszálltunk a buszról, ilyen csapdák között csak gyalogosan érdemes közlekedni. Egyrészt van kísérlet a Dayan–Katz-féle koncepció újragondolására, kibővítésére: a Couldry és társai szerkesztésében, csaknem két évtizeddel később megjelent *monstre* kötetben<sup>51</sup> elváltaszják a médiaeseményeket a média rituális működésétől, leszámolnak a műfajokkal és Katzék tipológiájával is, illetve számos esettanulmányon keresztül dolgoznak tovább Katzék elméletein. Elmés a kötetben a Hellandtól idézett „rítus online” és az „online rítus” megkülönböztetése (előbbi ugyebár egy létező rítus online platformra vitt verziója, utóbbi az online létező rítus), ahogy Zizi Papacharissiek Carey-féle rituális modelltől levezetett, hangzatos „kollektív narcizmus” fogalma<sup>52</sup> – itt egyébként már közösségimédia-fókusszal zajlik a fogalomalkotás: ez itt, kérem, már az új világ, újmédiával, újmagyarral.<sup>53</sup> Papacharissi és kutatótársa egyébként egy korábbi tanulmányában úgy vélekedett,<sup>54</sup> hogy funkciójában és használatában is elkülönül az internet a nyomtatott és a sugárzott médiától, hiszen olyan igényeket is kielégít, mint például az információkeresést, szórakoztatást, kikapcsolódást, útmutatást, társadalmi hasznosságot és a könnyű hozzáférést.

S persze ha valahol, itt millió és egy leágazás található, kérdések sorozatával. Vegyünk csak kettőt, példaként. Mondjuk a – valóban egyre határozottabban bekopogtató – virtuális valóság kérdését: elmondható-e az 2022-ben is, amit Andok 2017-ben leírt, hogy „a média sosem eliminálhatta a testet teljesen, mindig tematizálta valamilyen módon”, amikor tavaly megjelent a névváltó Facebook egy olyan virtuálisvalóság-szimulátorral, amelynek konkrét célja a fizikailag megtapasztalható világ helyének átvétele? Ha egy nagy szerepjátékban való rituális részvétellé válik a világ, Durkheimnek lesz igaza, aki úgy vélte, hogy a rítus során „a társadalom az érzékeink előtt feltárulkozó

világot felcseréli egy másikkal, mely a közösség által létrehozott ideálok kivételéből tevődik össze”, és „eggyé válik az a világ, amelyben élünk és amelyet elképzeltünk”?<sup>55</sup> Vagy mindezt csupán egyfajta reflektálatlan technopesz-szimizmus mondatja velem?

Vagy itt van a szintén kurrens álhírek – vagyis a fake news – esete: Carey alaptézise az újságolvasás rituális modellje szerinti értelmezésével nem is kaphatna ennél világosabb bizonyítékot; különösen az utóbbi, háborús időkben vált egyértelművé, hogy az olvasók adott esetben szurkolók és bírák, a valóságnál pedig – ahogy Robert Wuthnow<sup>56</sup> vallásszociológus is írja – morális szempontból sokkal fontosabbak a mitikus történetek. A Kígyósziget hős-mártír védői – akikről utóbb kiderült, élnek és virulnak –, Kijev szelleme, a sosem létezett pilótaász, és sorolhatnánk a háborús propaganda további példáit, amelyeket nem álhírterjesztő oldalak hoznak nap mint nap, hanem esetenként tőlük, esetenként a közösségi médiából kritikátlanul átvéve a szerzők, komoly orgánuk.

Mindenesetre a technológiai determinizmus csapdáját elkerülendő fontos kijelenteni: az internet és a web 2.0 megjelenése az erőforrások és a hozzáférés tekintetében változtatta meg elsősorban a helyzetet, de minden jelenségnek, amelyet tapasztalunk, van előzménye az offline világban. Álljon itt példaként két izgalmas és újszerű jelenség, s hogy friss is legyen az apertúra, aktuális eseményekkel, hírekkel illusztrálva.

Az egyik az internetes mémek világa lenne – mert az interneten virálisan terjedő, jellemzően vizuális és szöveges elemek megfelelő kompozíciójából álló alkotások kimondottan erősen kötődnek az európai kultúrához; s most az orosz–ukrán konfliktus kapcsán rendkívül megnövekedett az e témában készített mémalkotások száma. A másik a „profilképkeret-aktivizmus” mint újmédia-rítus; az előbbieken fényében vélhetően ennek aktualitását sem szükséges túlmagyarázni.

Kezdjük az előbbivel, az internetes mémekkel. Habermas neve már szerepelt az imént, ahogy társadalminyilvánosság-elmélete is. Tudjuk, hogy eszerint egy feudális, úgynevezett reprezentatív-demonstratív nyilvánosságot azonosít a késő középkorban, amelyhez kevés kiváltságos férhetett hozzá aktorként vagy ágensként, mint a főpapok vagy a nemesek. Ezt egy demokratikusabb polgári nyilvánosság követte, majd jöttek a tömegmédiák, és a populáris kultúra és a mainstream média segítségével ismét

<sup>51</sup> COULDRIY, Nick – HEPP, Andreas – KROTZ, Friedrich: *Media Events in a Global Age*. London, New York, Routledge, 2010

<sup>52</sup> MENDELSON, Andrew: *Look at Us. Collective Narcissism in College Student Facebook Photo Galleries = A Networked Self*. Ed. PAPACHARISSI, Zizi, New York, Routledge, 2011

<sup>53</sup> VESZELSZKI Ágnes: *Netnyelvészet*. Bp., L'Harmattan, 2017

<sup>54</sup> PAPACHARISSI, Zizi – RUBIN, Alan: *Predictors of Internet Use = Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 2000, 2. sz., 175–196.

<sup>55</sup> BELL: *i. m.* (2009), 1.

<sup>56</sup> *Vocabularies of Public Life*. Ed. WUTHNOW, Robert, London, Routledge, 1992

feudális jellegű nyilvánosság érvényesült – kevesen férnek hozzá, a többség passzív befogadásra van kárhoztatva. Aztán megjött a web 2.0, azaz a szerző-befogadó vagy alkotó-fogyasztó (producer és consumer – prosumer) által előállított és megosztott tartalmak korszaka, és elméletben elsöpörte ezeket a korlátokat, a minden technológiai újításnál megszokott optimizmusra készítetve a kutatókat<sup>57</sup> – noha maga Papacharissi teszi hozzá józanul: az online világ csak az offline világ tükré, amelyben azért némi visszafogottság is benne foglaltatik, Castells pedig egyfajta demokratikus kiegészítésként gondolt az internetes fórumokra.<sup>58</sup>

Itt egy rövid kitérőt érdemes tenni a mém és az internetes mém kapcsán – előbbi az eredettörténet, utóbbi a rituális modell transzmissziós fölött aratott partikuláris győzelme miatt tud érdekes lenni. A mém fogalmát Richard Dawkins<sup>59</sup> evolúcióbiológus vezette be egy olyan kognitív egység koncepciójaként, amely elméről elmére terjed, s közben óhatatlanul mutálódik, átalakul. Innen vette át a kultúrakutatás a 80-as és a kibernetika a 90-es években – így többek között Daniel C. Dennett<sup>60</sup> és a tanulmány elején már említett Sperber révén a genetika és az epidemiológia analógiájával körülbelül egy évtizedig vergődött a memetika névre hallgató tudományág, mielőtt folyóiratával (*Journal of Memetics*) együtt tetszhalottá mervedett, ránk hagyva egy körülbelül-definíciót: eszerint a memet tekinthetjük a legkisebb megjegyezhető kulturális, információs vagy imitációs egységnek, amely a kulturális evolúcióval és kiválasztással áll kapcsolatban, és potenciális befolyásolóerővel bír;<sup>61</sup> és a rituálé-rítus fogalompárhoz hasonlóan szétválasztja magukat a mémeket és megtestesüléseiket (Dawkinsnál csírájában: genotípus és fenotípus). És itt jön az újmédiához köthető fordulat (illetve a mémek reneszánsza): a web 2.0 jól láthatóvá és kutathatóvá tette a mémesedés folyamatát is. Tényleg csak felsorolásszerűen talán annyit érdemes megjegyezni, a gén-analógia a tranzakciós, a vírus-analógia talán a transzmissziós modellnek feleltethető meg; első körben a terjedés és replikáció kérdésköre érvényesült. Itt érdemes különválasztani a pusztán virális tartalmakat (egy jól si-

került rövid videót, amelyet milliók osztanak meg és néznek, ám nem történik rajta módosítás) és az internetes memet, amelynek lényege, hogy az eredeti kulturális szöveg (értve alatta képet, videót és hangot is) módosításokon esik át, jellemzően egy másik, szintén már meglévő kulturális szöveggel remixelve – így egyszerre hasonlít egy vagy több korábbi dologra annyira, hogy felismerhető maradjon, és módosul annyira, hogy érdekesnek találtassék. Carey nyomdokain haladva az internetes mémek rituális kommunikációelmélet szerinti értelmezése kapcsán elsősorban Limor Shifman<sup>62</sup> és Ryan Milner<sup>63</sup> nevét érdemes megjegyezni, utóbbi Habermas felé is visszacsint, mondván: a memetikus média nem hozza száz százalékban a felvilágosodás korabeli polgári kávéházak egalitáriánus szellemét, de jó kezdet lehet hozzá; emellett a klasszikus memetika egyik zászlóvivője, Susan Blackmore is reprezentatív cselekedetként értékelte a mimesist, Merlin Donaldra támaszkodva, aki a nyelvi és kulturális reprezentációval kapcsolta össze ezt a fogalmat (idézi és összefoglalja őket: Gill<sup>64</sup>). A hosszú felvezető után következzenek a gondolatkísérlet és az összekapcsolás: mi lenne, ha az internetes mémek nyilvánosságát – amely technikailag jóval túlmutat az erre a célra létrehozott mémoldalakon, hiszen a közösségi médiában, sőt offline eseményeken, például tüntetéseken transzparensként is feltűnnek ismert mémek (lásd például: Hszi Csin-ping kínai elnök Micimackóval való azonosítása és ekként megjelenítése) – a neodurkheimi rítus keretei közé helyezve úgy tekintenénk, mint egy virtuális karneváli rítus elemeit? Roger Silverstone úgy vélte, a középkori karnevál (amely inverzív rítusként a tekintély kicsúfolásával jár) megfelelője ma a popkultúra, ám a Bahtyin-féle karneválfogalom sokkal több rokon vonást mutat az internetes mémekkel, mint arra jelen sorok szerzője és valamivel később Glózer Rita kommunikációkutató is rámutatott.<sup>65</sup> Így a magasztos tekintély kicsúfolása, a szatíra, irónia, paródia (Bahtyin: „groteszk realizmus”) jelenléte, az ellentmondásosság feltárása, a megjelenített karakterek mögötti kollektív szerzőség – vagyis nem valaki személyesíti meg esetünkben virtuálisan Vlagyimir Putyin orosz elnököt, hanem bárki,

<sup>57</sup> Például BELL, Daniel: *The social framework of the information society = The microelectronics revolution. The complete guide to the new technology and its impact on society*. Ed. FORESTER, Tom, Cambridge, US, MIT Press, 1981, 500–549.; PACHARISSI, Zizi: *The Virtual Sphere 2.0. The Internet, the Public Sphere, and beyond = Routledge Handbook of Internet Politics*. Eds. CHADWICK, Andrew, HOWARD, Philip N. Howard, London, Routledge, 2008

<sup>58</sup> CASTELLS, Manuel: *The Internet Galaxy. Reflections on the Internet, Business, and Society*. Oxford, Oxford University Press, 2001, 138.

<sup>59</sup> DAWKINS, Richard: *Az önző gén*. Ford. SÍKLAKI István, Bp., Kosuth, 2005

<sup>60</sup> DENNETT, Daniel C.: *Darwin veszélyes ideája*. Ford. KAMPIS György, KAVETZKY Péter, Bp., Typotex, 1998

<sup>61</sup> KARAFIÁTH Balázs: *A memetika elméleti környezete = Jel-Kép*, 2014, 4. sz., 21–36.

<sup>62</sup> SHIFMAN, Limor: *Memes in Digital Culture*. Cambridge, MIT Press, 2014

<sup>63</sup> MILNER, Ryan M.: *The World Made Meme*. Cambridge, MIT Press, 2016

<sup>64</sup> GILL, Jameson: *An extra-memetic empirical methodology to accompany theoretical memetics = International Journal of Organizational Analysis*, 2012, 3. sz., 323–336.

<sup>65</sup> GLÓZER Rita: *Internetes paródiavideók és ifjúsági médiahasználat = Replika*, 2015, 1–2. sz., 117–139.

aki szeretné –, és a kulcsfogalom, a maszk, ami esetünkben virtuális, és pusztán egy Putyin-fotó elég hozzá. Ha valami, ez deszakralizáló rítus a szó durkheimi értelmében. Hiszen, ahogy Bahtyin írja: a karnevál a humor révén felszabadít, a nevetés pedig erős kihívást jelent a hatalomnak, ami vagy aki esetünkben lehet a világ második legnagyobb országának milliós hadseregét vezénylő orosz elnök is. Oroszországban vagy a hasonló autoriter rezsimek esetében további szempont, hogy a képi alapú tartalmakat nehezebben szűrik az algoritmusok, ritkásabban kerülnek állami cenzorok elé, így az internetes mémek készítése és megosztása az ellenzéki kommunikáció és az ellenállás egy formájává is vált, ráadásul jól beágyazott, hiszen a 2011–2012 körüli oroszországi tüntetéseknek is az egyik kódolt kommunikációs formája volt.<sup>66</sup>

De lássunk egy másik tömegjelenséget, a hashtagaktivizmushoz hasonló profilképkeret-aktivizmust a rituális megközelítés szemszögéből. Értelemszerűen ennek is megvolt a maga optimista fogadtatása, ám közben az angol nyelvű szakirodalom a slacktivism kifejezést találta ki azokra az online politikai véleménykifejező cselekvésekre, amelyek gyakorlatilag nulla költséggel járnak, mint egy hashtag megjelenítése, egy profilképkeret-csere vagy éppen egy online petíció aláírása – minekutána a lehetőség mellett sokan azt az aggodalmat sem hallgatták el az online tiltakozások kapcsán, hogy szelepként fognak működni (például Evgeny Morozov<sup>67</sup> vagy az őt kritizáló Henrik Christensen<sup>68</sup>), vagyis indirekt módon keresztülbe tesznek a valódi, offline eszközökkel kikényszeríthető változásoknak. Mindazonáltal ezeknek a közös kiállításoknak a rituális jellege meglehetősen egyértelmű, „a személyes és anekdotikus hangsúlyozásával átformálja a rítust egy személyes szinten intézett követelés formájává”, és közösséget teremt a rítus által.<sup>69</sup> Vagyis, mint arra összegző művében Andok rámutat: „a közösségi médiában a magánrítusok nyilvánosan megfigyelhetőkké váltak.”<sup>70</sup> A profilképkeret

megváltoztatása ugyanezt a hatást éri el azzal a különbséggel, hogy permanensen megtekinthető az illető profiloldalon, magyarul: kitűzőként viselkedik, amelyet hordozója büszkén visel – és természetesen visszahat az identitására.<sup>71</sup> Ez valódi, kézzelfogható szimbolikus cselekvés a javából, szubaktivizmus, ahogy Maria Bakardjieva médiakutató is rámutatott.<sup>72</sup> Visszacsatolva a korábbiakra: ismét egy tömegesen átélrt rítus zajlik majd, csakúgy, mint az internetes mémeket fogyasztó tíz- és százazrek esetében.

A számok nyelvén mindez azt jelenti, hogy a háború első hetében milliók változtatták meg profilképkeretüket a Facebookon – mások megkritizálták ezt<sup>73</sup> –, Twitteren pedig például a gunyoros #ThePutin hashtag emelkedett egymillió tweet fölé. Közben a népszerű mémoldalon, a 9gag.com felületen (ahol a Putyinnal való viccelődés egyébként is gyakori volt) külön szekciót kapott az orosz–ukrán háború, az oldal keresője a „putin” keresőszóra csaknem hatezer, az „ukraine” keresőszóra tizennégyezer, a „russia”-ra huszonegyezer találatot ad ki.

\*

Összességében tehát elmondható, hogy bármennyire is fragmentált a figyelem, bizonyos kulcseseményeknél igenis a világ egy jelentős része ugyanazt nézi, ugyanazt hallgatja, ugyanabban vesz részt. Bevonódik, aktív figyelmet, energiát szentel, szorong, aggódik, drukkol, bíraskodik, kinyilvánít, amint azt az orosz–ukrán háborúhoz kapcsolódó médiarítusban láthatjuk – mellékesen azt is látjuk, hogy a média szeriöz részét lassan nem lehet megkülönböztetni a tabloidtól, hírt az álhírtől. Vagyis a rítusok a mai napig élnek és virulnak, bárhol és bármikor, ahol az ember jelen van – legyen szó a fizikai valóságról, a hagyományos média nyilvánosságáról vagy a web 2.0 információs bazárjáról.

<sup>66</sup> DENISOVA, Anastasia: *Internet Memes and Society: Social, Cultural, and Political Contexts*. London, Routledge, 2019

<sup>67</sup> MOROZOV, Evgeny: *The Brave New World of Slacktivism* = *Foreign Policy*, 2009., 5. sz. (online)

<sup>68</sup> CHRISTENSEN, Henrik Serup: *Political activities on the Internet. Slacktivism or political participation by other means?* = *First Monday*, 2011, 2. sz. (online)

<sup>69</sup> DOBRIN, Diana: *The Hashtag in Digital Activism: A Cultural Revolution* = *Journal of Cultural Analysis and Social Change*, 2020, 3. sz., 1–14.

<sup>70</sup> ANDOK: *i. m.* (2017), 10.

<sup>71</sup> PENNEY, Joel: *Social Media and Symbolic Action: Exploring Participation in the Facebook Red Equal Sign Profile Picture Campaign* = *Journal of Computer – Mediated Communication*, 2015, 1. sz., 52–66.

<sup>72</sup> BAKARDJIEVA, Maria: *Subactivism: Lifeworld and politics in the age of the Internet* = *The Information Society*, 2009, 2. sz., 91–104.

<sup>73</sup> DATSKOVSKA, Stacia: *Performative Social Media Activism Doesn't Help Ukraine* = *Bitchmedia*, 2022. március 2. <https://www.bitchmedia.org/article/ukraine-war-russia-social-media-activism>