

ANOUAR ABDEL-MALEK:

SZOCIOLÓGIAI ÚTIKALAUZ A „NEMZETI RENESZÁNSZ”
FOGALMÁHOZ*

(*La dialectique sociale, Paris, Éd. du Seuil, 1972. pp. 197–213.*)

„Hogy hazánk közös boldogságunk helye legyen, amelyet szabadsággal, gondolattal és gyárakkal építünk fel.”

(*Rifaâ'ah Râfe' al-Tahtâwf,
Manâheg al-adbâb al-Miçriyyah*)

A (második) világháborút követően a szövetségeseknek a tengely-hatalmak felett aratott győzelme abban nyilvánult meg, hogy a brit katonai megszállás fokozódott, a megszálló hatalmak és az egyiptomi oligarchia között megerősödött a szövetség, valamint abban, hogy az egyiptomi nemzeti mozgalom komoly mértékben radikalizálódott. Lényegében két pólus alakult ki: a marxisták által életre hívott nemzeti frontban tömörült a Wafd tömegbázisa, a munkásmozgalom, az egyetemi és középiskolai ifjúság, az értelmiség, és különösen a városokban a hadsereg fiatal tagjai; ez csúcspontját 1946-ban érte el immáron huszonhárom éve, amikor is megalakult a munkások és diákok Nemzeti Bizottsága, Egyiptom történetében a néphatalom első olyan központja, amely a hivatalos hatalommal párhuzamosan létezett, és amelynek emléke még ma is lángra gyújtja a haladó ifjúság lelkét. A másik oldalon találjuk a politikai iszlám integrációs mozgalmát, amely a vidéki kisembereket, a tanítók tömegeit mozgósította, egyszóval a nyugati behatolás által egyensúlyából kibillentett és megsebesített hagyományú országot. Középen pedig a liberális jobboldal hatalmának felmorzsolódását látjuk. Az államhatalom kérdése igen hamar felme-

*Az Anthropos kiadó „Tudományszociológiai” sorozatában 1969-ben, Párizsban *Ideológia és nemzeti reneszánsz: a modern Egyiptom* címen azóta kiadásra került és 1969. március 25-én a párizsi Sorbonne egyetem Bölcsészettudományi Karán megvédett „Az ideológia alakulása Egyiptom nemzeti reneszánsza idején (1805–1892)” című irodalmi doktori értekezés főbb tanai.

rült. Az 1946-tól, a Nemzeti munkás- és diákbizottság megszüntetésétől az 1952-es kairói tűzvészig terjedő időszak történelme nem más, mint egy forradalom és megfékezésének történelme. 1952. július 23-a után a történelem az, ami, ezt egyébként máshol vizsgáltuk meg közelebbről, és ami Szezben kulminál.¹ Majd 1967. június 5-ének reggelén pedig a törés: a britek kivonulása után tizenhárom évvel Egyiptom földjét újra megszállják.

Ilyen volt a helyzet. Ezekkel a lehetőségekkel és kényszerítő körülményekkel kellett menet közben számolni, ha csak nem akartuk áruba bocsájtani a jövőnket. De hova tegyük a hangsúlyt? Hol kezdjük? Mit tegyünk?

A politikai problémák mindent elborítottak, és akkor is, és most is gondolni kellett a fegyverek, az erőszak, a forradalom zajával. Az ellentét már akkor is szembeszökő volt az ország ereje és a gyakran nevetséges esélyek között. Az ellentét bármely percben kirobbanhatott, valamely esemény hatására, vagy egy előre nem látott akadály vagy követelés következtében, és amely azután, az alakulóban lévő történelem sűrűsödési pontján, a maga elsőprő erejével ki is robbant: 1946 a lehetőségek éve, 1948 nyara, az első palesztin háború; a közel-keleti katonai paktum-tervezetek elleni harc; az angol-egyiptomi szerződés leleplezése; majd 1951 őszétől 1952 teléig a szuezi támaszpont elleni partizánháború; 1952. január 26-án Kairó lángokban áll; július 23-án a Független Tisztek hatalomátvétele, a monarchia vége, a katonák és a Muzulmán testvérek közötti frontális összeütközés, a baloldal elleni szakadatlan megtorlások, tizenkét olyan éven át, mikor is Egyiptom elnyeri függetlenségét, evakuáció, Szezb, a semleges kurzus és az arab egység nagy tervének megszületése, mindeközben egy fejlett ipar és egy modern értelemben vett állami és bürokratikus infrastruktúra kifejlesztése egy akkoriban „értelmiséginek” nevezett olyan válság árán, hogy Egyiptomban még ma is érezni a hatását. Végül pedig 1967. nyara, amely úgy nyomja rá bélyegét Egyiptom és az egyiptomi nép történelmi létére és hétköznapjaira, mint annak idején 1882, vagyis Tell el-Kébír.²

De hogyan lehet egyszerre számot adni az áttörésről és a törésről? Hogyan lehet megmagyarázni, hogy egy ennyire nyilvánvaló szociológiai pozitivitás a kudarcra való nem kevésbé nyilvánvaló hajlammal járt együtt? Mit gondoljunk a nemzeti megújulásról és annak megfenekléséről?

Az első időben, mondjuk 1940–1948 között gondolataink ismerős területek felé visznek: egy politikai összehasonlítás a fejlett nyugati társadalmakkal; absztrakt elméletek felállítása csábító, ám félrevezető kivetíté-

sek alapján, olyan elméletek felállítása tehát, amelyekre nem csak a klaszrikus racionalista és liberális ideológiák indítanak, hanem az Egyiptomban gyökeret verő és az egyetemeken és a munkásosztály köreiben tért hódító marxizmus is. De tény és való, hogy a modern Egyiptomra olyannyira jellemző, a végsőig fokozott ellentmondások feltárása érdekében és amelynek levezetése nem is annyira nyilvánvaló, olyan gondolatmenetekhez fordultak, olyan ideológiai légkörhöz és olyan egyetemes megközelítési módokhoz, ahol a kiegyenlített extrapolációk és egyöntetű általánosítások olyan szövevény kialakításához vezettek, amely alatt hazánknak, Egyiptomnak egyenetlen, sokszor zavarba ejtő, de mindig meleget nyújtó valósága húzódik.

Ennek egészen természetes következménye volt, hogy a kudarcokat és hiányosságokat egy kétszeres mulasztásnak tulajdonítottuk: az elégtelen önismeretnek, valamint a humán tudományok és e tudományos módszerek pontatlan kezelésének. Ebből érthető ezen útikalauz második állomása, amelyet 1948-ban a palesztin háború jelent. A kezdeti évek politikai kurzusa, amelyet a Független tiszték nyitnak meg, zavart okoz az elemzésben: hol vannak a kényelmes sémák, a megnyugtató klisék, az elkerülhetetlen következmények? Az autoktonkérdés elemzése az első szakasz lóugrása szerint halad. És esztétikát veszti: a hatalmat először kispolgárnak nevezik, majd a monopóliumok ügynökének, a „nemzetinek” mondott burzsoázia címére pedig, ez az operatív fogalom, amelynek szintén eljön a maga órája, szép lassan megvetemedik: a politikai kurzust hol fasisztának mondják, hol nacionalistának, majd végül szocialistának, s a hivatalos elnevezés szerint egy változatos jelzőkkel éktelenített szocializmusnak. Az elemzés megzavarodik: érezhetően azonos társadalmi csoportokhoz és osztályokhoz tartozó politikai alakzatok -- a városi középosztály, a kispolgárság, az értelmiség, a bürokrácia, a technokraták, a tisztikar, a szakszervezeti aktívák, vagyis a földbirtokos arisztokrácián és a nagypolgárságon kívül az egész „politikai osztály” -- a háttérben testvérgyilkos harcban álltak egymással olyan párhuzamos elképzelések nevében, mint „nemzeti függetlenség”, „iparosítás”, „tervezőgazdálkodás”, „nemzeti és népi kultúra”, „társadalmi haladás”. Az utat, magának az államhatalomnak a fogalmát sem értelmezték persze hasonlóképp.

De legfőképpen a történelmi cél, az tehát, hogy a szocialista forradalom útján való haladás révén megindítsák az immáron újra a népé lett Egyiptom reneszánszát, csak a függetlenség akarásáig volt közös. 1952--1956 között nem tartottunk itt. Akkor hát hogyan értelmezzük a heves

összeütközéseket, a hatalom azon elszántságát, hogy minden áron leszűkítse a marxista szocializmus számára többségében megnyert egyiptomi „politikai osztály” központi magvát? Az osztályokban gondolkodó elemzés, különösen a nemzeti front idején, kifejezetten elégtelennek bizonyult. A nemzeti megújulás első szakaszának megvilágítására szolgáló rács, Mo-hammad-'Alí-tól³ a megszállásig, szintén alkalmatlannak bizonyult. A fenyegető veszélyekkel szemben a gondolkodásnak mindenütt ugyanaz a helytelensége. Most pedig a „politikai osztály” és annak központi, értelmi-ségi-politikus magva csaknem egy nemzedéknyi közvetlen tapasztalattal rendelkezik, széleskörű, alapos elmélettel és konkrét gyakorlattal, teljes mozgásban van és kitartóan követi a világban zajló elméleti és gyakorlati mozgalmakat.

A kérdés súlya fokozatosan áttevődött az egyiptomi sors konkrét irányvonalára. Lehetséges, hogy a kérdéseket egyszerűen rosszul tették fel? Vagy pontosabban túl szűken, minden bátorság híján? Az egyetemesség nevében és képzelőerőnk fogyatékos volta vitt volna bennünket zsákutcába? Másszóval: Egyiptomot helyesen értelmeztük-e a világon egyedül álló történelmi terének mélységével, amely nyomasztó és annyira irritáló sajátossága? Vagy beletörtődünk volna a felvilágosodáskori Egyiptom elfogadásába, amely a tört. oldalában érezve, Európához hasonlóan modernizálódásra kényszerült? És az európai humán- és társadalomtudományok révén szert tettünk-e egy olyan fogalmi rendszerre, amellyel megérthettük a nem európai, nem nyugati, nem nyugatközpontú világot, a miénket, de azt is, amely 1940–1956 között robbanásszerűen fejlődött ki, a két hatalmas körívben, a Kínától Iránig terjedő Ázsiát, a Közép-Keletet és a Földközi-tenger vidékét, ahol éppen a „másik” világ történelme volt alakulóban? E tudományok, és inkább fogalmi rendszerének, semmint módszereinek egyetemessége, nem csupán részben volt tudományos, éppen mivel csak nagyon tökéletlenül törekedett arra, hogy az egész világra érvényes legyen? A lencse csak tükör lett volna? És ez a tükör vajon adhatott a másíkról egy olyan képet, amely nem a „normálisnak” mondott hegemonikus én tükörképe volt?

A humán- és társadalomtudományokban a különös és általános dialektikáját meghatározó, ezen kettős kérdésre magában a praxisban elkötelezett értelmiségiek egy csoportja próbált meg akkoriban válaszolni. Ezek a férfiak és nők a dekadencia, az egyöntetűség, a tehetetlenség ellen vették fel a harcot. Az ezeréves, és újra a nép tulajdonába került Egyiptom életre keltése hosszútávra szóló stratégiát követelt, ahol a nemzeti felszabadító

harcot az endogén és az exogén szint rendszeres felkutatása kíséri, mindezt szükségszerű és alkotó módon, a nemzetiségi folyamat természetéből következően, amely célját már úgy fogta fel, mint amely civilizációs kérdés, így a nemzeti-kulturális megújulás területéhez tartozik. A néhány éve egyre ismertebbé váló csoport távolról sem tökéletes, újtó szándékú tevékenysége arra irányul, hogy irányt és stílust adjon annak, amit mi egyiptomi marxista iskolának nevezünk, és amit egyszer alaposabban is meg kellene vizsgálni. Ami pedig a cikk szerzőjét illeti, egy történelmi véletlen, 1955–1956-ban a sivatagban, néhány nagyszerű társal eltöltött tizennégy kemény és tiszta hónap⁴ terelt az ideológia alakulása és az egyiptomi nemzeti megújulás közötti kapcsolat kutatása felé, amely kutatási területnek most már, e második szakaszban illendő körülhatárolni episztemológiai tárgyát és meghatározni a módszerét.

Kezdjük az ismeretelméleti megalapozással. Egyrészt a divatos szociológiai fogalmak tárháza, másrészt a történelmi és orientalista kutatások mérlege egyaránt e vállalkozás nehézségére vallanak: az Európában és Észak-Amerikában született szociológiai fogalmak és elgondolások mit sem törődtek a más társadalmakkal, azzal a Három Kontinenssel, amely az emberiség háromnegyedének nyújt lakhelyet, és amelyet csufondárosan „hideg társadalmaknak” neveznek, „történelmietleneknek”, marginálisnak, és amelyek vonatkozásában a faji megközelítést a kolonialista szociológia váltotta föl. A rés betömésére és az őshonosok meghatározására néhány felületes fogalom: „új nemzetek”; „nemzeti burzsoázia”; „oligarchia”; „komprádorok”; „akkulturáció”; „modernizálás”: a fogyasztói társadalmak termelési központú ideológiájának és etikájának szerves részét képező „fejlődés”-mitológiájából vett egész fegyvertár; és amely társadalmakat teljes egészében a hideg számítás uralja, az ember eldologiasítása, az önkéntesség semmibe vétele, az áru előtt való meghajlás. A másik kizorításának hegemónikus módszerei, holott mi eközben szívünk valóságát, sajátosságát kívántuk megtalálni. Ez annyit jelent, hogy míg az Európán kívüli történelem és a klasszikus orientalizmus ellentétben állt a fogalmisággal, mivel számára fontosabb az empirizmus, nyugodtan fordulhattak az ún. fejlődési szociológia irányába, amely úgyszólván teljes stratégiai készlettel rendelkezett.

És ez azt is jelenti, hogy kutatásunk ismeretelméleti tárgyának útközben kellett kialakulnia, magának e kutatási folyamatnak a folyamán, amely kutatás pedig, hangsúlyozzuk, egy gyorsított ütemű átalakulásban lévő teljes társadalom, a nemzeti állam valamennyi szintjét érinteni kíván-

ta. Így tehát egy ilyen jellegű kutatás esetleges újítása nem is annyira az új vagy kevésbé ismert tények felsorakoztatásában van, mint inkább a tudományos hipotézisként feltárt, értelmezett és meghatározott szociológiai jelenségek természetében, szerkezetében, formájában és halmazában.

Az ismeretelméleti tárgy kialakulási folyamatának egy ilyen felfogása már meghatározza a követendő utat is. Az operatív és geopolitikai szociológián kívül hasonló esetben nem létező modellből nem indulhattunk ki, először kérdéseket kellett föltennünk. A kérdésfelvetés, a specifikus, problémalátó kidolgozás szemlélete szabott meg mindent, minden vizsgálandót, vagyis a modern Egyiptomot. A Három Kontinens nemzeti formációinak tipológiai vizsgálata alapján Egyiptom, úgy tűnt, hogy részét képezi azon nemzeti formációkból álló csoportnak, amelynek tagjai igen régen kialakult nemzetek, évezredes egységes államhatalommal rendelkeznek, s a társadalmi kohézió és szervezettség rendkívüli foka jellemzi őket. A probléma semmiképpen sem lehetett a *creatio ex nihilo* kérdése. A hanyatlás és az újraindulás közötti fordulópontot kellett vizsgálat tárgyává tenni, pontosabban a „nemzeti megújulás” folyamatát. Innen e fogalom szokatlan használata, mivel a reneszánszot mindig is, automatikusan egyetemes jelenségeként fogták fel, az Európában elgondolt és megvalósult reneszánszról beszéltünk, holott más reneszánszfogalmak is megvalósultak — most a 14. századot megelőző iszlám és különösen a mai kínai világ reneszánszára gondolunk —, csak sajtóságságos nemzeti-kulturális közegben, egy másik civilizációs szférában.

Miután a kérdés így átfogalmazódott, a megújulás és a nemzeti konzervativizmus tényezőit kellett megvizsgálnunk, megnéznünk konkrét dialektikáját, és kiásnunk azt a mély magot, amely ebben a válságban lévő reneszánszban az egyiptomi valóság különös sajtóságát képezi, és ami általánosítható fogalmi újdonságot hozhat a modernség és a társadalmi változások vizsgálata számára abban a világban, amelyben élünk, vagyis a nemzetek és kultúrák egyetemességének, és nem a gyakran kozmopolita provincializmus világában.

Először az egyiptomi reneszánsz második szakaszát akartuk megvizsgálni, vagyis 1892-től, a megszállás utáni nemzeti mozgalom újraindulásától 1952-ig. De menet közben kiderült, hogy ez a kései korszak, amelyre munkáink javarésze vonatkozott, nem fogható fel a megújulási folyamat egy, pontosabban második szakaszának. Hacsak nem akartunk a könnyű út vádjával szembenézni, vissza kellett nyúlnunk egészen az első szakaszig, vagyis a Mohammad-'Ali-tól az 1892-es évig terjedő időszakig, ami

szintén nem túl régi, de igen meredek. Így alakult ki kutatási területünk az időben.

Az így körülhatárolt területről kiindulva, munkánk harmadik részében a tételes kifejtésre, az eredmények bemutatására kerül sor. De előtte még néhány megjegyzést a módszerrel kapcsolatban.

Itt sem találunk modelleket. A tudományágak közül elsősorban a történelem, a földrajz, a közgazdaságtan és a filozófia kapott szerepet. A szociológiához – amelyet úgy fogtunk fel, mint amely közvetítő a hűmán- és társadalomtudományok között, mint amely látásmód és e tudományok megközelítési módszere, és nem annyira önálló tudomány – azért fordultunk, hogy ez szervezze és világítsa át az egészet. Persze a történelemszociológiáról van szó, hiszen tanulmányunk tárgya a világ egyik legrégebbi társadalmi és nemzet-állami formációja; semmi, ami mai, nem képezheti kritikai elemzés közvetlen tárgyát, csak akkor, ha végig az elemzés folyamán visszaheyezzük történeti különösségébe, és ha tudjuk, hogy a történeti mező mélysége mindig is átszínezi és befolyásolja elemzésünket. Az archaikus vagy egy döntő történelmi törés után megújult formációk esetén más megközelítéshez folyamodunk, a politikai antropológiához.

Ami pedig a kutatás eszközeit illeti, az empirizmus, inventárok és számítógépek, szolgáltatják az adatokat, persze nem az értelmezést. A naiv és pozitivistá realizmus ideje elmúlt. Ahogyan Marx mondta, „a konkrét totalitás mint gondolati totalitás, mint gondolt konkrétum, valójában a gondolat, a gondolkodási aktus terméke”. „Mint gondolati totalitás”, és nem mint objektív valóság: az empirikus módszerekkel leirt objektív valóság csak a fogalmi megértés és a fogalomalkotás révén, a gondolkodó ember akarata révén válik gondolattá. Nem védhető a másik illúzió sem, az előítélet- és hipotézismentes társadalomtudomány, amely nélkülöz minden teoretikus vezérfonalat. Hivatkozni fogunk a mesterek példájára, Ibn Khaldountól napjainkig a legkülönbözőbb tanítókra, a funkcionalizmus és a különféle strukturalizmus zavarát sem felejtjük el a reális világ feltárásával szemben, amely zavar egyébként már eltűnésük előjátéka. És ha, Bachelard-ral szólva, igen hasznos gondolkozunk azon, hogy „ki az a fizikus, aki belemenne, minden hitelét feláldozva, egy olyan készülék építésébe, amelynek nincs semmilyen elméleti haszna”, ugyanilyen jogosult és szükséges is a másik kérdés feltevése is: „ki az a mai szociológus, történész, közgazdász, filozófus, aki feláldozná felhalmozott kulturális tőkét olyan freskók és rendszerek létrehozására, amelyeknek nincsen elméleti jelentőségük, amelyek nem fognak a valóságon és képtelenek azt alakítani?”

Olyan szociológiáról van tehát szó, amely a társadalmi gyakorlat valóságában gyökerezik, amely ügyel a fogalomalkotásra és a teoretikus szigorra, amelyik visszatér az emberhez, hogy őt szolgálhassa, természetesen az őt megillető szinten.

Itt meg kell említenünk, hogy Egyiptomban, akárcsak a 20. század második felének legtöbb országában, a spekulatív gondolkodás a legszivesebben a társadalmi kritikára irányul. Egyiptomban pontosabban arról van szó, hogy egy filozófiai, matematikai, fizikai képzettséggel rendelkező egész értelmiségi nemzedék szentelte magát szó szerint az elméleti szociológiának, politikai filozófiának, és ha egyáltalán van ilyen, a praxeológiának. Egy ilyen szociológia alkalmazása ad az általunk választott megközelítési módnak, melynek értelmében az egyiptomi valóságot a 19. századra szorítjuk, jelleget és arculatot. Eljárásunk fokozatos volt. Miután a főleg diplomáciai jellegű politikaközpontú leírás megtörtént, az elemzést három szinten folytattuk. Először az osztálystruktúrárt vizsgáltuk a klasszikus marxi módszert követve. Szükséges-e mondanunk, hogy a felemelkedő Kelet osztályai, társadalmi csoportjai, intézményei mások, mint az európaiak, de különösen eltérnek a Nagy-Britannia-itól, amely Karl Marx ismeretelméleti területe volt.

De mi ez a más? Tudjuk, hogy a nemzet dimenziójáról, a *nemzetiségi jelenségről* van szó, amelynek döntő jelentőségét számunkra legalábbis jól mutatja az, hogy állandóan jelen van a mindennapokban, és ezért elemzésünk szövetét is ez adja. De van itt még valami, amit értelmeznünk kell: a különböző országokban formálisan, ha úgy tetszik, azonos nemzeti tényező egyáltalán nem hat azonos módon Peruban és Iránban, Kínában és Egyiptomban, Franciaországban és Keralában. A nemzetiségi jelenség ugyanis egyáltalán nem úgy működik, mint egy út a nemzeti valóság tagadása felé, amely valóságot felváltaná egy egyöntetű ezeréves szubjektív internacionalizmus, hanem mint egy alapvető belső történelemkonstituáló tényező, a különböző civilizációs egységek általánosabb keretén belül egy kizárólag belül ható tényező. És ezek az egységek – amelyek közül a két legfontosabb az indo-árja ág, amelyből párhuzamosan történelmeink is származnak, és a kínai, amelynek még csak most kezdjük el felmérni igazi jelentőségét – a második szakaszban alcsoportokra oszlanak, kulturális területekre, ha úgy tetszik; az első egységben ezek a területek Európa, Észak-Amerika, az arab és iszlám világ, fekete-Afrika, Latin-Amerika stb.

Irritáló és nyugtalanító tény, hogy az egyetemesség különbözőségekből tevődik össze. De hogy ilyen, az ténykérdés, és semmi kétség nem fér

hozzá. Hogy a társadalmi dialektika, amelyet az univerzalisták mégis termékenyítőnek mondanak, nemzeti dialektikával párosul, és hogy ez mozgósítja a különféle civilizációk dialektikáját, éppen ez kutatásunk tere vagy látóköre, ha úgy tetszik.

Most pedig lássuk kutatásaink mérlegét és eredményeit.

Először is az analitikus leltárat. Mohammad-'Ali tevékenységének köszönhetően Egyiptomnak nemzeti gazdasága lesz, és nem csupán helyi, hanem állami és egyúttal önellátó. Az Isma'il alatt véghezvitt nagy munkálatok átalakítják a belső piacot. A kölcsönök, majd a gyapottermelő monokultúra, amit a gyarmatosítók behatolása és az imperialista megszállás csak fokoz, Egyiptomot bekapcsolja a 19. század második harmadában a világpiacba.

Ennek a bekapcsolódásnak komoly eltorzulás az ára: a nemzeti ipari monopóliumok leépítése; a font sterlinghez való erős és erőszakolt kötődés; az ország szélében két részre szakad, a modern Delta-vidékre és a még háttérbe szoruló Felső-Egyiptomra. Ez a játéktér, amelyen kialakul a születőben levő és a nagybirtokos osztályra támaszkodó őshonos polgárság és a külföldi vagy külföldi származású, részben magában Egyiptomban, részben Európában élő tőkések közötti dialektika.

Az állam egy modern kulturális infrastruktúra kiépítésére ösztönöz: iskolai küldöttségek utaznak Európába; fordítási mozgalom; olyan modern tanítás, amely Egyiptomot a nemzeti állam szolgálatába álló katonai, adminisztratív, tudományos és kulturális személyzettel látja el. A legfontosabb kétségtelenül az iskolai missziók, amelynek első hullámával Párizsban *Tahráwī*⁵ foglalkozik, aki Berlioz, Champolion és az 1830-as forradalom kortársa.

Egyiptom ebben az időben az a nyugodalmas kikötő, ahová az ottmán despotizmus által üldözött értelmiségiek és politikusok menekülnek. Ezen a földön egy birodalmi hivatással rendelkező állam erős államszerkezeti erői fogadnak be, asszimilálnak, irányítanak és illesztenek be.

Ezen intézményes formákban különféle gondolati tényezőt találunk. A Saint-Simon-hívők Egyiptom földjét kísérleteikre alkalmasnak találják; befolyásuk hatására megerősödik a gazdasági infrastruktúra kiépítésére irányuló állami tevékenység, és nekik köszönhető az etatizmus és a szocializmus közötti zavar kialakulása. Az egyiptológia megszületése meggyorsítja a történetírásról a történettudományra való áttérés folyamatát; és ez a tudomány, amely eleinte a nemzeti és történeti énnel foglalkozik, a hegemónikus Európa üzenetének megfejtésére adja a fejét. Ezt az előrehala-

dást az *umma* szintjéről a haza (*watan*) szintjére való lassú, ám nem kevésbé biztos áttérés követi; a haza fogalma szolgál majd zászlóként azon egyiptomiak számára, akik az egyiptomiasság jelszavával akarnak eltávolodni az ottomán fennhatóságtól. Eleinte egy olyan saját központtal rendelkező autonómizmusról beszéltek, amelyet pusztán formális kapcsolatok kötnének a birodalomhoz. A már 1880-ban megfogalmazott függetlenségi követelés Ismá'íl⁶ uralkodásának vége felé újból előjön, mégpedig az 1840–1882 között kibontakozó politikai és katonai erőcsökkentési stratégiával szemben. Az alkotmányos követelés ezzel szemben szabadon kibontakozhat, és honi talajon, melynek társadalmi ésszerűségét hangsúlyozni kívánja, radikálisan ki is fejlődik.

Európa hatása az utánzásban jelentkezik: ez vonatkozik az építészetre, öltözködéésre, urbanizmusra, színházra, pedagógiai regényre egyaránt. Az ország mélye azonban kívül marad: a népi ihletésű irodalom éltet és táplál. IV. Kyrollos⁷, majd Tahz'awí⁸ vezetése alatt kialakulóban lévő politikai osztály a nők oktatását tűzte zászlajára.

1882-ben Cromer⁸ és Dunlop⁹ olyan kultúrpolitikát hirdetnek, melynek célja a kritikai gondolkodás háttérbe szorítása és a memoria fejlesztése, az arab nyelv és a nemzeti kultúra kiszorítása a pálya szélére, valamint a földbirtokos arisztokrácia szolgálatában álló olyan alárendelt, végrehajtó réteg képzése, amely a hódítókhoz hasonlítana. Vagyis a Kelet viszszaországosítására egy átfogó ellen-terv.

Egyiptom azt kutatja, hogy mi az oka a hanyatlásnak és hol a jövő kulcsa. A kétfajta kérdésfelvetésre két válasz kínálkozik: az eddig lappangó egyiptomi ideológia és gondolat¹⁰ két fő irányzata kristályosodik ki. A legutóbb Tahz'awí⁸ által végiggondolt liberális modernizmus a gazdasági és társadalmi kritikára irányul, és a jövőt jelző, sőt megelőző, kifejezetten szocialista téziseket állít fel. Az 1881–1882-es népi és katonai forradalmat ki-robbantó és támogató csoportok teljesen különböző, részint a tradicionalizmusból, részint a liberalizmusból levezethető eszméket vallanak, amelyekből azonban hiányzik mind a szigor, mind az elemzés. Ezen első irányzattal szemben, amely a modern európai forradalmakban keresi ihlető erejét, a Mo'hammad 'Abdoh¹¹ által alapított iszlám fundamentalizmus természetesen az iszlámot hirdeti, mint amely a 7. század óta az eszmei világ nemzeti hagyományának végső alapja. A hanyatlásnak indult századok által megrongált és eltorzított eredeti tanítás miatt az iszlám elveszítette hatását. Ezért vissza kell térni az iszlám elvi alapjaihoz, el kell vetni a kétes hagyományokba és értelmezésekbe való beágyazottságot, mert csak így lehet

szembe nézni a modern világgal. A józan ész pragmatikus használatát, eszünket, a hit hegemonikus uralma alá vonják: a nemzetben mindig az egységnek kell fölülkerekednie a társadalmi dialektikával szemben; végül pedig a megszállóval szemben tanúsított hajlékonyság és fennkölt gondolkodás révén persze méltóképpen viselkedhetünk, ez azonban inkább irányul a plebejus forradalmi erőszak, semmint az idegen erőszak ellen.

A forradalmi értelmiség és a néptömegek közeledése 1879–1892 között következik be, a forradalom, a bukás, a megszállás idején és Nadim, *Tahráwí* tanítványának és követőjének hősi tevékenysége következtében. Ázzál, hogy a mester téziseit hirdette az egész ország számára, és hogy forradalmi, mozgalmi jelleget kölcsönzött ezeknek a korábbi elvi forradalmi jelentés helyett egy igazi modernista és népi ihletésű, nemzeti és forradalmi ideológia kristályosodási pontjává tette meg magát, amely kristályosodási folyamat a Japánt megelőző akkori megújuló Egyiptom kulturális átöröszésében, amely igen meglepő módon történt, kereste kiindulópontját, és amely végül is első értekezésünk (1964) elvi kerete és alkotó eleme volt.

Nézzük most a fogalomalkotási folyamat elért eredményeit:

1. Az *állami szimbiózis* fogalma. Sokáig hirdettük annak az Egyiptomnak szociológiai örökségét, amely az ún. „folyami társadalmak” közül a legkompaktabb, és amely arra kényszeríti az államot, de minden elképzelhető államot, amely megszerezte uralmát az ország vízei és földjei felett, hogy gyakorolja döntési hatalmát, méghozzá két eszközzel: a tényleges államapparátus, de legfőképp a hadsereg segítségével, valamint a nemzeti ideológia fölhasználásával. A földrajzi, a geopolitikai méretek itt ugyanis nem túrnek ellentmondást: e völgyes és sivatagi ország sorsa, amely gócpontként helyezkedik el három kontinens határán, Európa és a Kelet találkozásánál, ezáltal meg van pecsételve. A hangsúly egész természetesen kerül a hadseregre, mivel a veszély inkább fenyeget a megszállás, semmint a lázadások felől. A főveszély tehát a megosztottság veszélye, hiszen ide kell, hogy vezessen minden társadalmi dialektika. A centralizmustól az egyeduralomig, majd a despotizmusig adhatja válaszat az államapparátus.

2. Ebből az első fogalomból már levezethető *magának az államfogalomnak a szektorok szerinti újraszervezése*. Az állam már nem fogható föl egyszerűen és lényegében a kényszerszervezet központosításaként. Az állam itt is, de sokhelyütt máshol is gyakran mint a hegemonikus társadalmi csoportok vagy az osztály specifikus konstuitív szerkezete jelenik meg, és nem mint ezek meghatalmazottja, képviselője vagy eszköze, vagyis gyakran válik külön társadalmi uralkodó és birtokos osztállyá. Ebből az állam

kialakulásának egy nagyon erős szervezettségi foka következik, valamint az, hogy a hatalom gazdasági forrása és az azt fenntartó apparátus között igen erős szociológiai kohézió van. Továbbá az is következik ebből, hogy ez az endogén hegemonia, amely az egész nép fizikai, mindennapi élete fenntartásában gyökerezik, és azon alapul, tehát hogy ez a hegemonia igen éles ellenállást tanúsít bármilyen alapvető tiltakozással szemben. Másrészt pedig az állam a felépítmény világában valóságos ideológiai egyeduralmat gyakorol, mivel minden eszmét be akar építeni s kialakítani egy olyan egységre törekvő ideológiai pantheont, ahol találkozik a nemzeti állam akarata és a nép ideológiai konszenzusa. Itt kell hát keresnünk az okát, hogy az egyiptomi civilizáció története során mindvégig miért nincs erős filozófiai hagyomány, holott ez ugyancsak ellentétben áll ugyanezen civilizáció nagyszerű anyagi és esztétikai alkotásaival. Az állami erőszakszervezet és bürokrácia azért van, hogy megtartsa, és nem azért, hogy vitatkozzon: a rendért és nem a mozgásért. Az állam lényegéből következik, hogy élesen szembenáll mindazzal, ami az ideológiai folyamat, vagyis a kritikai szellem lényegét képezi. Ebből a frontális összeütközésből következik az egyiptomi nemzeti megújulás központi krízise, annak mindkét szakaszában, Mohammmad 'Alí-tól napjainkig.

3. Ez az állam egy olyan társadalmat irányít, amelyet mi valahogy ezzel a fogalommal kívántunk jellemezni: *elsősorban agrár, gyarmati típusú elmaradott kapitalisztikus társadalmi-gazdasági formáció*. Ez a fogalom egyrészt a feudalizmus-fogalom, annak is keleti feudalizmus-változatából vezethető le, és amit 1962-ben fejtettünk ki, amikor is kimutattuk közvetlen politikai cselekvési rugóit. De következik a kapitalizmus-fogalom strukturalista felfogásának kritikájából is, hiszen azt a modern kor európai és északamerikai kapitalizmusaként fogják föl. Még ha igaz is, hogy egyrészt a bérmunka, másrészt pedig a piacra termelés túlsúlya képezi a kapitalizmus lényegét, attól még ugyanolyan szükséges kidolgozni a különböző kapitalisztikus társadalmi-gazdasági formációk tipológiáját, köztük persze azt a típust is, amelyet kutatásaink során találtunk. Ily módon hagyományos kapitalizmus-fogalmunk gazdagabb lesz, feudalizmus-fogalmunk pedig tisztább és szigorúbban körülhatárolt.

4. A haza és a nemzet fogalmának kidolgozása igencsak kétértelmű, részben azért, mert az *ummah*, a hívők közösségének fogalmát gyakran a haza fogalmaként értik, modern nemzetként. A *waṭan* fogalmához való átmenet során nem tesznek különbséget az *ummah* és a *waṭan* között, csupán azért, hogy ügyeljének a politikai iszlámra. Később, amikor a nem-

zeti mozgalom egyre világibb lesz, az integristák élnek ezzel a zavarral, a jobboldal az egyiptomiság bármilyen megnyilvánulását szeparatizmusként könyveli el.

5. A nemzeti reneszánsz különböző tényezőinek szelekciója, vagyis a nemzeti függetlenség és az alkotmányos kormányzat közötti dialektika. A gyarmatosító hatalmak által meggyötört Kelet csak nehezen szánja rá magát a megosztást elősegítő függetlenségre. A követeléseket viszont belpolitikai síkra lehet terelni, és így a kialakuló polgárság javát szolgáló modernizációs folyamatot ésszerűbbé lehet tenni. Így tör az élvonalba a konstitucionalista mozgalom.

A fogalomalkotás eme feltérképezése közvetlenül torkollik a következő problémakörbe:

1. Az általunk említett elemek mindegyike arról tanúskodik, hogy az átalakulási folyamat, valamint ezen átalakulás során elért eredmények beépítésének munkája még nem fejeződött be. Ezt a sajátosságot úgy nevezük el, hogy *a szimbiózistól a szintézisig való átmenet problematikája*. A szimbiózis, az egyiptomi egység három arca, majd a második szakaszban az archaikus továbbélés sajátos terve, valamint a modernizmusnak a fegyverek, a gazdagság, az intézmények és az eszmék általi betörése közötti dialektika. Van még egy harmadik mozzanat is, ez a választás, a kritikai szelekció, egy vélemény hegemoniájának tényezője: egészen pontosan a *modernség* kritikai folyamata, vagyis egy olyan tényleges szintézis, amely a valamennyi szimbiózisra jellemző kétértelműség elvetéséhez vezet.

2. E szimbiózis kétértelműsége *a dichotómiák megmaradásában* jelentkezik. Ugyanez áll a vallásra is, a nőikkel szembeni magatartásra, az uralkodó nemzeti ideológiára, és arra, ami az emberek mindennapi gondolatainak legmélyén rejtőzik. A megújulásból megkettőződés lesz, és nem kritika: a modern élet elemei mint megannyi cövek jelenik meg azon az úton, amely a hagyománnyal párhuzamosan fut, és szó sincs semmiféle törésről. Mindennel így van ez, kezdve a tanítástól az alkotmányos kormányzaton át a függetlenség követeléséig, mindenütt. Az ideológiai vektor átformálása képtelenség pusztán a felépítmenyi rendszerrel: csakis az egész társadalom radikális átalakulása, egy forradalmi praxis lehet képes annak a kritikai szintézisnek a megvalósítására, amely Egyiptomban még mindig nincs meg.

3. Számot kell adni az ideológia világában uralkodó dichotómiáról is. A pontos szociológiai elemzés azt mutatja, hogy a liberális moderniz-

must tápláló társadalmi csoportok az európai behatolás által közvetlenül érintett gazdasági szektorhoz tartoznak. Az iszlám fundamentalizmus epigonjai azonban ugyanazokból a csoportokból kerülnek ki: a városi értelmiségből és a földbirtokosok közül. Így jutottunk azon hipotézis megfogalmazásához, hogy e differenciálódás okait a felépítmény szintjén kell keresnünk, és nem csupán a társadalmi rétegződésben: az értelmiségnek nem annyira a szó szigorú értelmében vett osztály szerinti hovatarozása adhat számot erről az ideológiai földcsuszamlásról, mint inkább értelmi képzése. *Tahzâwî* csoportja, a dekadencia elemzése, a megújulás előmozdítására alkalmasnak tűnő kulcspontok föltárása érdekében fordul a nagy európai forradalmak felé, de egy percre sem veszi el mélységesen egyiptomi gyökereit. Az Al-Azhar keretében alakult csoport inkább otthoni források után kutat, és azt mondja, hogy vissza kell térni a vallás elvi forrásaihoz.

4. A gyűlölködéseknek kitett avantgarde munkásságaként megszülető liberális modernizmus a legnagyobb óvatossággal fejt ki mindenre gondoló kritikai szintézisét. A virágzás, amely csúcspontját a második világháború után, a liberális centrum bukásával éri el, már akadozik. Három kérdés vetődik fel: a modernizálási folyamat ideológiai és politikai irányítása csupán a modernistákat illeti meg? Mivel magyarázható az, hogy a fenntartók gyakran állítják magukról, hogy ők egyszersmind az igazi örökösök és az újítók? Végül pedig, hogy ha a modern élet nem lehet az integritasmusra esküvő fundamentalisták műve, akkor ezt a fajta ideológiát hogyan lehet beépíteni a ténylegesen megvalósítható nemzeti haladás folyamatába? Máshol már mondtuk, hogy a marxizmus, de csak mint kiindulási módszer, képes lenne megvalósítani a nemzeti-kulturális hajtások és a nemzeti és szocialista forradalmak közötti elkerülhetetlen és éltető dialektikát.

5. Az általunk leírt eszmeáramlatok egésze még nem képez igazi nemzeti ideológiát. Egyrészt tehát továbbra is hiányzik az eszmék szintézise, másrészt pedig az államapparátus radikális szárnyának, a hadseregnek, a *fellâh*-oknak, az értelmiségnek, és a születő polgárságnak a koalíciójára támaszkodó forradalom megleli a maga útját 1881–1882-ben, később 1919-ben, 1935–1936-ban, 1946-ban, 1951–1952-ben, de 1967 nyarán is. Másrészt úgy gondoljuk, hogy az új elitnek és a nép széles tömegei közötti távolság elismerése után kritikánknak elsősorban a kialakulóban lévő ideológia belső szerkezetére kell irányulnia.

6. E kritika végül két hiányosság felfedésébe torkollik. Nem létezik

olyan elvi állásfoglalás, amelynek segítségével megragadható lenne az egyiptomi ember a nemzeti megújulás hajnalán. És ennek az átformálandó *emberi képnek* a hiánya egy nagyobb hiány részét képezi, pontosan a nemzeti kultúrfilozófia hiányára gondolunk. A 19. században nincs válasz arra a kérdésre, hogy „Hogyan lehetünk egyiptomiak?“, de a különféle válaszok között még ma sem született meg az egyetértés: egyiptomi vagy arab, ottomán, keleti, iszlám, földközi-tengeri, és így európai, afrikai, nílusi. Az egyiptomi ember mélységesen és elidegeníthetetlenül egyiptominak érzi magát. De látja a hovatartozás koncentrikus köreit is, különösen az arab, nílusi, iszlám, földközi-tengeri, afrikai, keleti köröket is.

7. Végül pedig a *modern élet* problémája. A legjobb esetben akkulturációt jelentő modernizációval szemben a modernség folyamatának kétszeresen kérdéses volta, egyrészt a történelmi én, másrészt a minden hegemóniával együttjáró pozitívumok tekintetében. A nemzeti döntés hatalmának eszközeivel fenn kell tartani a korszerűség értelmében vett specifikusan nemzeti azonosságtudatot.

8. De hol van a közvetítés, vagy inkább a mediatizálás eszköze? Számталanszor kiemeltük az államnak azt a kétségbevonhatatlan pozitívumát, amit a gazdasági építkezésben vívott ki. De a politikai apparátusra nehezedő nyomás, amit csakis a leselkedő veszélyek igazolhatnak, a társadalmi dialektika rovására megy. Mégis, az egyiptomi állam, éppen történelme révén, éppen az eszmék síkján viselkedik mindannak tagadásaként, ami minden valódi eszmei képződés feltételét képezi, vagyis a folytonos dialektika, egy mindig nagyobb, hatékony, tudományos igazságot kereső kritikai magatartás tagadásaként.

A kritika fegyvere mindig beleütközik annak a területnek a fegyverrel gyakorolt kritikájába, ahol maga a kritika született. Ezzel elmondtuk az egyiptomi értelmiség objektív történelmi szerepét, amelyik kezdettől fogva az összes lehetséges ellentmondás találkozási pontjára helyeztetett: a hagyomány és a modernség; a nemzeti öntudat visszaszerzése és az idegen behatolás; a vidék sara és a városi fényözön; a hatalom és a nép; gondolat és tett.

A történelem majd értékeli tetteiket.

Ideje lezárunk ezt a szándékosan rövid, néhol töredezett összefoglalót. A fogalmak determinista szigora után, íme a véletlen. A fogalmi sík ma szünetel, 1969. március 25-ének keddjén. Pontosabban március havában. Azon márciuskor, amikor Franciaország Hector Berlioz-t ünnepli,

Tahfáwí kortársát, a romantika úttörőjét, akit ugyanazok gyaláztak, akik egyazon korban Jean-François Champoliont üldözték. Jó volt, helyes volt, hogy a forradalomban álló szülőföldről elmenvén, munkánkat Franciaországban végeztük, a testvéri földön, Párizsban, a lehetőségek városában, ahol, miért titkolnánk, olykor szívesen bolyongok, hogy Tahfáwí és társai nyomára bukkanjak, vagy 'Othmân Nour-el-Dîn-ére, aki az első alkirály tengernagya volt, vagy megtaláljam Tahâ Husseint, Hussein Fawzî, Mohammad Mandouûrt, 'Azîz Fahmî, ebben a nehéz korban az egyiptomi értelmiség büszkeségeit.

Az egyiptomi történelemben március ... 1919. március 9. vasárnap, a városi és vidéki ifjúság fegyveres felkelése, hogy tiltakozzanak Sa'd Zaghloûl letartóztatása ellen, és ezzel veszi kezdetét az 1919–1923-as forradalom. 1946. márciusa a reakció ellen alakult Nemzeti munkás- és diákbizottság népi mozgalmának tetőpontja, amely reakció élén Ismâ'îl Çidqî áll, ez az igen összetett és büszke ember; de a mozgalom mindenféle, a nyugattal kötendő katonai paktum ellen is irányul, s két nagy napja február 21. és március 4. Két nap. Arcok. Arcok, pedig ott a halál. Én pedig arra az emberre gondolok, aki életre hívta a Nemzeti Bizottságot, meg tudta szervezni kettőbe tört forradalmunk vezetőit, Shohdi 'Atiyah al-Sháfê-ra, erre a pótolhatatlan barátira. 1969. március 9., csak tizenhat napja, hogy a becsület mezején életét vesztette 'Abd al-Mon'em Riâd, hadsereg-tábornok, az egyiptomi fegyveres erők vezérkari főnöke, és akinek halála Turenne-ére emlékeztet, és akiről még meg fog emlékezni az utókor.

Ebben az évben az egyiptomi történelemben március hava az e munka lapjain annyiszor üdvözölt Egyiptom fővárosának, Kairó milleneumi ünnepségeinek megnyitásával fog véget érni.

Az egyiptomi ifjúság a karján hordozza ezt az ünnepségsorozatot és a kései történelmet; a Nyugat csak néhány hónapja vett tudomást ezen ifjúság létezéséről, ami nem csoda, hiszen ők Saint-Just-öt is elfelejtették. Ez az ifjúság dalokat és verseket ír, köztük az 1919-es forradalomra is, amit alább közlünk is, és talán megbocsájtják, ha fordítása csak gyenge tükre lesz az eredetinek:

„Ya' amm Hamzah, ehna al-talamzah!”

„Hamzah bácsi
mi vagyunk a diákok
hozzászoktunk a szárazkenyérhez
takarónk sincs

de készen állunk
 hazafiak vagyunk
 mindig éberek
 mi vagyunk a diákok
 Éljen a haza! (...)"

Jegyzetek

1. In: *Égypte, société militaire*, Párizs, Le Seuil, 1962.
2. A csata az Aḥmad 'Arábi vezetése alatt álló egyiptomi hadsereg vereségével végződött 1882. szeptember 13-án, és az 1881–1882-es forradalom. A brit hódolt-ság első napja ez, amely jogilag csak 1954-ben ér véget.
3. A szultán által Egyiptomba küldött ottomán *bashi-bouzouk* albán kapitánya (1769–1849); Bonaparte kivonulása után, a vidék ellenőrzése végett megválasztatja magát Egyiptom *wáll-jának* (kormányzó alkirály) a nemzeti mozgalom élén álló előjárókkal és *sheikh*-ekkel (1805) és egészen 1848. márciusi lemondásáig ő kormányozza Egyiptomot. Ő alkotta meg a modern Egyiptomot, és ő a megalapítója az 1952. júliusi katonai államcsíny által trónfosztott királyi családnak.
4. Az Abou Za'bal-i koncentrációs táborról van szó, az egyiptomi marxizmus vezetői többször is lakói voltak. Az 1955. áprilisától 1956. májusáig terjedő időszakról van szó, ekkorra tehető egy rendkívül intenzív teoretikus, politikai és ideológiai előkészítő munka, ami a Nemzeti front előjátéka, ami viszont lehetővé tette Szuézt és a radikális áttörést.
5. Rifá'ah Ráfe'al-Jaháwí (1801–1873), a modern Egyiptom kulturális megújításának egyik kiemelkedő gondolkodója, úttörője és zászlóvivője.
6. Moḥammad-'Alí unokája, 1863–1879 között uralkodik, s sikerül elismertetnie magát Egyiptom *Khédivé-jének* (örökös alkirály). Őneki köszönhető, hogy az állam körül kialakul Egyiptomban a polgárság.
7. Az egyiptomi kopt Egyház patriarkája (pápa) 1854–1861 között, a „kopt reformáció atyja”.
8. Sir Evelyn Baring, később lord Cromer, Nagy-Britannia egyiptomi főkonzulja 1883–1907 között, a megszálló apparátus kiépítője és Egyiptom vaskezű kormányzója.
9. Douglas Dunlop, angol nyelvi felügyelő, majd a Közoktatási Minisztérium tanácsosa (1890–1919), a brit megszállás maradi kultúrpolitikájának egyik vezetője.
10. 1964-es szociológiai doktori értekezésünkben fejtettük ki, határoztuk meg és szemléltettük ezt a két irányzatot; az értekezést azóta átdolgoztuk, és „Mai arab irodalmi antológia – II” címen jelent meg a Le Seuil esszé-sorozatában, Párizs, 1965.
11. Teológus, pedagógus, újságíró és hivatalnok, az iszlám fundamentalizmus számára ő ugyanaz, ami Tahfáwí a liberális modernizmusnak. Élete végén Egyiptom Fő Muftí-ja lesz.