

BEVEZETÉS

Négy ízben bukkanunk a *Pentateuchus*ban arra a felszólításra, miszerint a gyermekeket fel kell világosítani a rítusok és törvények értelméről:

Ha a te fiad megkérdez téged ezután, mondván: Mire valók e biznyságtételek, rendelések és végzések, a melyeket az Úr, a mi Istenünk parancsolt néktek? Akkor azt mondjad a te fiadnak: Szolgái voltunk Égyiptomban a Fáraónak, de kihozott minket az Úr Égyiptomból hatalmas kézzel ... (*Deut* 6, 20 skk.)

Mikor pedig a ti fiaitok mondandják néktek: Micsoda ez a ti szertartások? Akkor mondjátok: Páscha-áldozat ez az Úrnak, a ki elment az Izrael fiainak házái mellett Égyiptomban, mikor megverte az Égyiptombelieket ... (*Ex* 12, 26 skk.)

És ha egykor a te fiad téged megkérdez, mondván: Micsoda ez? Akkor mondd neki: Hatalmas kézzel hozott ki minket az Úr Égyiptomból, a szolgálatnak házából ... (*Ex* 13, 14 skk.)

És add tudtára a te fiadnak azon a napon, mondván: Ez a miatt van, a mit az Úr cselekedett velem, mikor kijövék Égyiptomból ... (*Ex* 13, 8)

Személyes névmások és történeti emlékezés valóságos drámája zajlik a szemünk előtt. A fiú hol „ti”-t, hol „mi”-t (a mi Istenünk) mond, az apa hol „mi”-vel, hol „én”-nel felel. A zsidó széder-étkezés liturgiájában, amely nem más, mint a gyermekek átfogó felvilágosítása az egyiptomi kivonulás felől, ebből alakul ki a négy gyermek midrása. A négy kérdés (a fel nem tett is, *Ex* 13, 8) négy gyermek között oszlik meg: az okos, a gonosz, az együgyű és a még kérdezni képtelen gyermek között. Az okos gyermek okossága a differenciált fogalmiságban („biznyságtételek, rendelések és végzések”) és a „néktek”-nek a „mi Istenünk”-kel való kiegészítésében mutatkozik meg. Apja a kérdezőt is felölelő „mi” nevében beszél el neki a történetet. A gonosz gonoszsága az exkluzív „ti”-ben nyilvánul meg:

¹ A bibliai helyek magyar fordítását a Károli-Biblia alapján adjuk. – *A ford.*

Hogyan kérdez a gonosz gyermek? „Mire jó nektek ez a szolgálat?” „Nektek”, nem pedig neki is! Ezért ahogy ő kizárja magát a közösségből, úgy te is feleld neki fakó hangon: „Ezért cselekedte ezt velem Isten, mikor kijöttem Egyiptomból”; velem, nem veled. (*Pészab-Haggáda*)

E rövidke drámában vizsgálódásunk három témája csendül fel: az identitás kérdése a „mi”, „ti” és „én” személyes névmásokban, az emlékezés kérdése az egyiptomi kivonulás „mi”-alapító és -konstituáló történetében, s végül a folytonosság és az újateremtés apa és fiú viszonyában. A széder-ünnepen a gyermek azáltal tanul meg „mi”-t mondani, hogy beavatják egy olyan történetbe és emlékezésbe, amely formába önti és tartalommal tölti meg ezt a „mi”-t.¹ A szóban forgó probléma és folyamat minden kultúrának alapjául szolgál, noha ritkán válik ilyen tiszta formában láthatóvá.

Az alábbi tanulmányok „emlékezés” (avagy múlthoz való viszony), „identitás” (avagy politikai képzelőerő) és „kulturális folytonosság” (avagy hagyományteremtés) hármásának összefüggéséről szólnak. Minden kultúra kialakít valami olyasmit, amit az adott kultúra *konnektív struktúrájának* nevezhetünk. Összefűző és elkötelező hatását ez két síkon – a társadalmi és az idődimenzióban – fejt ki. Az embert azáltal fűzi embertársaihoz, hogy „szimbolikus értelemvilág” (Berger/Luckmann) gyanánt közös tapasztalati, várakozási és cselekvési teret alakít ki, amely a maga elkötelező kötőereje révén bizalmat szerez és eligazítást nyújt. A kultúrának ezt az aspektusát az ősi szövegek „igazságosság” címen tárgyalják. A kultúra konnektív struktúrája egyúttal a tegnapot is hozzákapcsolja a mához, mégpedig olyanformán, hogy meghatározó élményeket és emlékeket formál és őriz meg, a tovahaladó jelen horizontján egy másik idő képeit és történeteit is magába zárja, így kelt reményeket és alapít emlékeket. A kultúrának ez az aspektusa a mitikus és a történeti elbeszélések alapja. Mind a normatív, mind a narratív aspektus, mind az utasítás, mind az elbeszélés aspektusa hovatarozást vagyis identitást szerez, lehetővé teszi az egyén számára, hogy „mi”-t mondjon. Ami az egyes individuumokat „mi”-vé kovácsolja, nem más, mint a közös tudás és önelképzelés konnektív struktúrája, amely egyfelől közös szabályokra és értékekre, másfelől a közösen lakott múlt emlékeire támaszkodik.

¹ A katekézistről mint a történeti emlékezés és identitásteremtés formájáról ld. de Pury–Römer 1989.

Minden konnektív struktúra alapelve az ismétlés. Ez biztosítja, hogy a cselekedetek láncolatai ne a végtelenbe fussanak, hanem felismerhető mintákba rendeződjenek, egy közös „kultúra” azonosítható mozzanataiként. Ez az elv is szemléltethető a széder-étkezés példáján. A „rend” jelentésű héber „széder” szó a szigorúan rögzített rendben zajló ünnep követendő előírásaira vonatkozik. Az „elő”-írás és a „követ” szavak mindjárt a dolog lényegére, az időre utalnak. Ilymód egyrészt rögzül minden egyes ünneplés belső időrendje, másrészt minden alkalom a megelőzőhöz kapcsolódik. Mivel az ünneplés mindig egyforma „rendben” zajlik, „végtelenített sormintaként” ismétlődik újra és újra. Nevezzük ezt az elvet „rituális koherenciának”. Ámde a széder-est nemcsak a tavalyi ünnepet ismétli ugyanazt az előírást követve, hanem egy sokkal régebbi eseményt is megjelenít: az egyiptomi kivonulást. Az „ismétlés” és a „megjelenítés” két, gyökereiben különböző viszonyulásforma. A „széder” fogalma kizárólag az ismétlés aspektusára vonatkozik. A megjelenítés aspektusa a „haggáda” szóban fejeződik ki, amely a széder-estén felolvasandó könyvecskét jelöli. Ez a sokszor gazdagon illusztrált gyűjtemény áldásokat, dalokat, anekdotákat és homíliákat tartalmaz, amelyek mindegyike az egyiptomi kivonulás témája körül forog. Értelmezésük szerint a bibliai hagyomány interpretációjáról van szó, amely főként a gyermekeknek igyekszik elmagyarázni az események értelmét. A haggáda is előírás, csakhogy itt az „írás”-ra esik a hangsúly. Egy meghatározott szöveg értelmezésével van dolgunk. A megjelenítő emlékezés a hagyomány értelmezése révén megy végbe.

Minden rítus ismétlés és megjelenítés kettősségét mutatja. Minél szigorúbban követ egy rögzített rendet, annál inkább felülke-rekedik az ismétlés aspektusa. Minél nagyobb szabadságot ad az egyes alkalmak tekintetében, annál inkább előtérbe kerül a megjelenítés aspektusa. Ez a két pólus vázolja fel azt a dinamikus mozgásteret, amelyben az írás a kultúrák konnektív struktúrája szempontjából jelentőséget nyer. A hagyományok írásba foglalásával összefüggésben a hangsúly átkerül az ismétlésről a megjelenítésre, a „rituális koherenciáról” a „textuális koherenciára”. Ezúton új konnektív struktúra születik. Kötőereje nem az utánpótlás és a megőrzés, hanem az értelmezés és az emlékezés. A liturgia helyébe a hermeneutika lép.

Az alábbi kötetben egyesített tanulmányok ezt a kultúrafogalmat igyekeznek gyümölcsöztetni a tipológiai elemzés számára. Szempontunkból itt a konnektív struktúra változatai és típusai érdekesek, a maguk különbözőségében és összehasonlíthatóságában. Kérdésünk a kulturális folyamat dinamikájára, a konnektív struktúra felerősödésére és megszilárdulására, fellazulására és felbomlására irányul. A „kánon” fogalma jelöli azt a princípiumot, amely adott kultúra konnektív struktúráját időtállóságra és invarianciára nézve megerősíti. A kánon egy társadalom „akaratlagos emlékezése” (*mémoire volontaire*), emlékezési kötelezettsége, amely éppúgy ellentétes az ősi magaskultúrák szabad folyású „hagyomány-áramával”, mint a posztkánoni kultúra önszabályozó, autopoietikus „memóriájával”: tartalmainak kötelező jellegét és kötőerejét mindkettő feladta. A társadalmak azáltal formálják önelképzelésüket s teszik nemzedékeken át folytonossá identitásukat, hogy kialakítják az emlékezés kultúráját; ezt pedig – s számunkra ez a pont a döntő – a *legkülönbözőbb módon* teszik. E tanulmányok annak a kérdésnek szegődnek a nyomába, *miként* emlékeznek a társadalmak, s emlékeikben hogyan képzelik el önmagukat.

Bár a *posthistoire* és a posztmodern körül manapság gyűrűző vita kellő támponttal szolgálna e kérdésfeltevés számára, a jelen tanulmányok az ókori világra szorítkoznak. Ennek egyrészt a szerző korlátos szakmai kompetenciája az oka, másrészt az a tény, hogy Aleida Assmann vizsgálódásaival szoros együttműködésben születtek, akinek az újkor kulturális emlékezetéről szóló, *Erinnerungsraum. Zur kulturellen Konstruktion von Zeit und Identität* (1991) című habilitációs írásra tekintettel megtehették, hogy az eredetre és a kezdetekre szorítkozzanak. Csakhogy a könyv még az iménti megszorítás figyelembe vételével is túllépi az egyiptológus szakmai látóterét, ami egyesek szemében megengedhetetlennek tűnhet, s legalább néhány szavas magyarázatra szorul. Az első részben kifejtett tételeket és fogalmakat ugyanis a második részben esettanulmányok szemléltetik, amelyek Mezopotámiára, a hettitákra és Görögországra éppúgy kiterjednek, mint az ókori Egyiptomra. Mentségemre szóljon, hogy a kötet a szó szigorú értelmében nem a saját kutatásaim bemutatása, amelyek természetesen igazi szakterületemre, az egyiptológiára szorítkoznak, hanem kulturális összefüggéseknek – közelebről (kollektív) emlékezés,

írásos kultúra és etnogenezis összefüggésének – a rekonstrukciója, vagyis adalék az általános kultúraelmélethez.

A kultúra általános elméletéhez a legkülönbözőbb irányzatokat képviselő tudósok járultak hozzá. Közéjük tartozik Johann Gottfried Herder és Karl Marx, Jacob Burckhardt, Friedrich Nietzsche, Aby Warburg, Max Weber és Ernst Cassirer, Johann Huizinga és T. S. Eliot, Arnold Gehlen és A. L. Kroeber, Clifford Geertz, Jack Goody és Mary Douglas, Sigmund Freud és René Girard – a sort a végtelenségig folytathatnánk. Költők, irodalmárok, szociológusok, közgazdák, történészek, filozófusok, etnológusok – a vitában csak az ókortudósok kértek szót feltűnően ritkán. Pedig kézenfekvő, hogy éppen a korai magaskultúrák kutatása bőséges felismeréssel szolgálhat a kultúra lényege és működése, születése, közvetítődése és változása tekintetében. Erre tesznek kísérletet az alábbi tanulmányok.

Vizsgálódások élén jobbra definíciók állnak. Az olvasó ezért joggal várja el a „kulturális emlékezet” fogalmának magyarázatát. Mitől legitim és értelmes ez a konceptus, melyek azok a jelenségek, amelyek mindennél alkalmasabban írhatók le a segítségével, miben haladja meg a tradíció bevett fogalmát? A „kulturális emlékezet” fogalma az emberi emlékezet egyik külső dimenziójára vonatkozik. Az emlékezetet első hallásra tisztán belső jelenségnek gondolhatnánk, amelynek székhelye az individuum elméje. Az emlékezet az agypsziológia, a neurológia és a pszichológia tárgya, nem pedig a történeti kultúratudományoké. Ámde hogy az emlékezet milyen tartalmakat itat fel, hogyan szervezi s milyen hosszan képes őrizni azokat, korántsem belső kapacitás és vezérlés kérdése, hanem külső, vagyis társadalmi és kulturális keretfeltételek dolga. Erre Maurice Halbwachs utalt első ízben nyomatékkal; az első fejezet az ő megállapításaival foglalkozik. Az emlékezet külső dimenziójának négy területét különböztetem meg – a „kulturális emlékezet” ezek közül csak az egyik:

1. A *mimetikus emlékezet*. Ez a terület a cselekvésre vonatkozik. Cselekedni utánzás révén tanulunk. Az írott használati utasítások, szakácskönyvek, szerelési útmutatók viszonylag kései fejlemények, sohasem ölelnek fel mindenestül mindent. A cselekvés sohasem kodifikálható maradéktalanul. A mindennapi cselekvés, a szokások és az erkölcsök jelentős része továbbra is mimetikus ha-

gyományokon alapszik. A mimetikus emlékezet aspektusa mellesleg René Girard számos munkájában központi szerepet játszik, kultúraelmélete nagyrészt egyoldalúságának köszönheti átütő erejét.²

2. A *tárgyak emlékezete*. Az ember ősidőktől fogva tárgyakkal van körülvéve, az egészen köznapi és személyes eszközöktől, amilyen az ágy, a szék, az étkezés, a ruházat, a különféle szerszámok, egészen a házakig, falvakig és városokig, utakig, szárazföldi és vízi járművekig – a célszerűségről, kényelemről és szépségről alkotott elképzeléseit s ezáltal bizonyos fokig önmagát is ilyesmikbe horgonyozza. Ilyenformán mindezek a tárgyak a saját képét tükrözik, önmagára, a múltjára, őseire stb. emlékeztetik. Az életét övező dologi világ időkitevője a jelennel együtt a múlt különféle rétegeire is utal.

3. Beszéd és kommunikáció: a *kommunikatív emlékezet*. Az ember a beszédet és a kommunikációs képességet sem belülről, önmagából fejleszti ki, hanem a másokkal való érintkezésben, belső és külső körforgásos vagy visszacsatolósos összjátékában. A tudat és az emlékezet nem magyarázható meg individuálfiziológiailag vagy -pszichológiailag, hanem „rendszer szintű” magyarázatot kíván, amely felöleli az individuumok közti interakciót is. Tudat és emlékezet ugyanis csak interakciókban való részvétele révén épül ki az egyénben. Ezt az aspektust nem szükséges tovább részleteznünk, mivel Maurice Halbwachs emlékezetelméletével összefüggésben még kitérünk rá.

4. Értelem hagyományozása: a *kulturális emlékezet*. Az eddig említett három terület többé-kevésbé törésmentesen vezet át a kulturális emlékezet terébe. Ha a mimetikus rutinok a „rítus” státusát nyerik el, vagyis célszerűségi jelentésükhöz értelmi jelentőség is társul, kívül kerülünk a mimetikus cselekvési emlékezet terepén. A rítusok a kulturális értelem hagyományozási és megjelenítési formáiként a kulturális emlékezet szférájába tartoznak. Ugyanez elmondható a tárgyakról is, ha nem csupán célra, hanem valamilyen értelemre is utalnak: a szimbólumok, ikonok, a megjelenítést szolgáló emlékművek, síremlékek, templomok, idolk stb.

² *La violence et le sacré*. Párizs, 1972; *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Párizs, 1978 (németül: *Das Ende der Gewalt*. Freiburg, 1983); *Le bouc émissaire*. Párizs, 1982.

túllépik a tárgyi emlékezet horizontját, mivel az implicit idő- és identitási kitevőt explicitté teszik. Aby Warburg az úgynevezett „szociális emlékezet”-nek ezt az aspektusát állította kutatásai középpontjába. Hogy mindez mennyiben érvényes a harmadik szférára, a beszédre és a kommunikációra is, és hogy milyen szerepet játszik ebben az írás – könyvemnek voltaképp ez a témája.

Ha számot akarok adni a kérdésfelvetés történetéről, kissé korábbról kell kezdenem. A hetvenes évek végén kultúratudósok – őszövétségtudósok, egyiptológusok, assziriológusok, klasszika filológusok, irodalom- és társadalomtudósok – összeálltak, hogy közösen kutassák a szöveg, pontosabban a *literáris szöveg* archeológiáját. Akkoriban igen elvont és teoretikus szinten tárgyaltuk a kérdést. Munkaközösségünk kiadta a jelszót: ki a teoretikus koncepciók közül, mégpedig két irányba, az idők mélyére és a kultúrák távolába. Kutatásainkból *A literáris kommunikáció archeológiája* címmel több kötet is született. Már a csoport legelső konferenciáján, melyet „Szóbeliség és írásbeliség” témájáról rendeztünk, olyan jelenségek és kérdések bukkantak fel a láthatáron, amelyek a „kulturális emlékezet” fogalmának közelébe vezettek. A szöveg fogalmáról volt szó. Ebben az összefüggésben Konrad Ehlich a szöveget úgy definiálta, mint egy „kiterjesztett szituáció” keretei közt „felújított közlést”. A szöveg összínpada a hírnök intézménye.³

A kiterjesztett szituáció fogalmából nőtt ki mindaz, amit később Aleida Assmann, Jurij Lotmanhoz és más kultúrateoretikusokhoz csatlakozva „kulturális emlékezet”-nek neveztünk.⁴ Hogy miről is van itt szó, legegyszerűbben műszaki terminológiával írható körül. A kommunikációs szituáció kiterjesztése az adatok átmeneti külső tárolását kívánja meg. A kommunikációs szituációnak külterületeket kell sarjasztania, ahová közlések és információk – a kulturális értelem – telepíthetők, ki kell fejlesztenie a telepítés (kódolás), a tárolás és a visszakeresés formáit.⁵ Ehhez institutionális ke-

³ Ehlich 1983.

⁴ A. és J. Assmann 1988; J. Assmann 1988 a.

⁵ Leroi-Gourhan (1965) az „extériorisation” címszó alatt írja le a külső adattárolási lehetőségeknek a kommunikáció eleve tartását célzó technológiai fejlődését, a primitív eszközöktől az íráson, kartotékszereken, lyukkártyákon keresztül a számító-

retekre, specialistákra és rendszerint valamilyen jelrendszerre – csomóíráásra, *csuringákra*, számlálókövekre (Ehlich sumér „calculus”-ok diaképeivel illusztrálta a szövegfogalomról tartott előadását) s legvégül írásra – van szükség. Az írás mindenütt olyan jelrendszerekből született meg, amelyek a kiterjesztett kommunikáció és az elengedhetetlen átmeneti tárolás funkcionális összefüggésében fejlődtek ki. A szimbolikus megjelenítésnek három jellegzetes szférája vagy funkcionális kerete domborodik ki: a gazdaság (ide tartoznak az előázsiai számlálókövek), a politikai hatalom (Egyiptom) és az identitásbiztosító mítoszok (itt említhetők az ausztrál *csuringák* és *songline*-ok). Ezek a kulturális értelem kerítésének tipikus területei.

Az írás feltalálásával mód nyílik a kommunikáció külterületeinek átfogó és forradalmi átalakítására, ami az esetek zömében meg is történt. A tiszta emlékezetkultúrák és íráselőtes jelrendszerek stádiumában a kommunikáció átmeneti külső tárolása mindvégig szorosan kötődik a kommunikációs rendszerhez. A kulturális emlékezet messzemenően fedésben marad a csoportban közkezen forgó értelemmel. Csak a szigorú értelemben vett írás megjelenése teszi lehetővé a kommunikáció külterületeinek önnállóságát és komplex alakulását. Kialakul egy olyanfajta emlékezet, amely többé-kevésbé túlterjed az adott korszakban hagyományozott és kommunikált értelem horizontján, és ugyanúgy kilép a kommunikáció síkjáról, mint az egyéni emlékezet a tudatéről. A kulturális emlékezet tradíciót és kommunikációt táplál, de nem merül ki ebben. Csakis így magyarázhatók a törések, konfliktusok, újítások, restaurációk és forradalmak. Értelem tör be a mindenkor aktuális értelmén túlről, feledésbe merült fonalak vetődnek fel, hagyományok elevenednek meg, elfojtott tartalmak térnek vissza – ez a jellegzetes dinamika készítette Lévi-Strausst arra, hogy az írásos kultúrákat „forró társadalmak”-nak minősítse. Mint minden összetettebb instrumentum, úgy az írás is – mégpedig mérhetetlen élességgel – kiterjesztés és külsővé-idegenné válás dialektikáját eredményezi. Az autó a természetes mozgásszervek externalizációjaként az ember mozgáskörét hallatlan mértékben kiterjeszti, ám-

gépig, s mindezeket „exteriorizált emlékezet”-nek nevezi (*mémoire extériorisée*: 1965, 64. o.), amelynek hordozója nem az individuum, nem is – mint az állatoknál – a faj, hanem az etnikai kollektívum (*la collectivité ethnique*).

de mértéktelen használata elcsökevényesíti a természetes mozgékonyt. Ugyanez áll az írásra is: az emlékezet externalizációjaként megadja a hallatlan mértékű kiterjesztés lehetőségét a tárolt közlések és információk megújult felvételére, egyszersmind azonban sorvasztja a természetes emlékezőképességet. Ezt a pszichológusokat manapság is foglalkoztató problémát már Platón felmutatta. A külső tárolás lehetősége azonban nemcsak az individuumot érinti, hanem főként a társadalmat és az azt konstituáló kommunikációt. Az értelem externalizációja itt egészen más fajta dialektikát lendít működésbe. Az elevenen tartás és az évezredek átívelő fonalfelvétel újdonsült pozitív formáinak megfelelői a kívülre telepítés okozta felejtés, valamint a manipuláció, cenzúra, megsemmisítés, átírás és mással helyettesítés útján való elfojtás negatív formái.

Annak érdekében, hogy ezt a dinamikát leírhassuk és összefüggésbe hozhassuk a lejegyzési rendszerek technológiájának változásaival, a hordozó csoportok szociológiájával, a tárolás médiumaival és szerveződésformáival, a kulturális értelem hagyományozásával és forgalomban tartásával, egyszóval a „tradícióteremtés”, „múlthoz való viszony” és „politikai identitás illetve képzelőerő” címszavak révén vázolt funkcionális keretek főfogalmaként szükségünk van a kulturális emlékezet fogalmára. A szóban forgó emlékezet azért kulturális, mert csak institucionálisan, mesterségesen valósítható meg, és azért emlékezet, mert ugyanúgy működik a társadalmi kommunikáció viszonylatában, mint az individuális emlékezet a tudat síkján. Cancik és Mohr (1990) javaslata, mely a kollektív emlékezet „metaforája” helyett a tradíció bevett fogalmát ajánlja, éppúgy megcsonkítja a kulturális fenomenológiát és dinamikát, mint az individuális emlékezet fogalmának redukciója a tudatfogalomra. Persze nem akarunk vitát szítani szavak körül. Ítéljük meg bárhogyan is a társadalmi tradíció és kommunikáció külterületeit, az a fontos, hogy *sui generis* jelenségnek lássuk őket, olyan kulturális szférának, amelyben tradíció, történelemtudat, „mitomotorika” és önértelmezés kapcsolódik össze, s amely sokrétűen meghatározott történeti változások, többek közt a közvetítés technológiája által megszabott fejlődési folyamatok függvénye.

Határhelyzetekben az emlékezésnek ez az átfogó, a mindenkor kommunikált és hagyományozott értelem terepén jócskán túlnyú-

ló tere olyan belső összetartásra tesz szert, hogy ellentétbe kerül a jelen társadalmi és politikai valóságával. Ezeket az eseteket a „kont-raprezentikus emlékezés” (G. Theißen) és az „anakron struktúrák” (M. Erdheim) fogalmak jelzik. A kulturális emlékezés mesterségesen felerősödött formáiról, a nem-egyidejűség megteremtését és fenntartását szolgáló kulturális mnemotechnikáról van itt szó.

A kulturális emlékezetről írott tanulmányaink ilyen transzformációs és felerősödési folyamatokra összpontosítanak. Kérdésünk mindig az adott társadalom konnektív struktúrájának döntő változásaira irányul. Mindeközben fontosnak tartjuk két kezdeményezés felelevenítését és folytatását: mindkettő ezeket a változásokat vette szemügyre, de magyarázataik, megítélésünk szerint, túlságosan szűkre szabottak. Az elsőt, amelyik a XVIII. századra nyúlik vissza, Alfred Weber állította átfogó kultúraelmélete középpontjába, Karl Jaspers sűrítette a „tengelykor” fogalmába, és szociológiai következményeit illetően Shmuel N. Eisenstadt világította át. Megközelítésük a változásokat merőben szellemtörténeti újításokra vezeti vissza: az élet rendjének és értelmezésének transzcendens megalapozására, nagy egyéniségek – Konfuciusz, Lao-ce, Buddha és Zarathustra, Mózes és a próféták, Homérosz és a tragikusok, Szókratész, Püthagorász, Parmenidész, Jézus és Mohamed – által közzétett, újdonsült értelmiségi elitek által befogadott és a valóság gyökeres átalakításában érvényesült víziókra. A másik, lényegesen újabb keletű megközelítés, melyet napjainkban főként a grécista Eric A. Havelock, az antropológus Jack Goody, továbbá a fejlődés (Niklas Luhmann) és a média (Marshall McLuhan) teoretikusainak egyre szélesedő csoportja képvisel, az ilyen transzformációk mögött elsődlegesen médiatechnológiai változásokat lát, amilyen az íráshasználat megjelenése és a könyvnyomtatás feltalálása. Mindkét kezdeményezésnek érdeme, hogy ráirányították a figyelmet ezekre a változásokra, és fontos összefüggéseket tártak fel. Másfelől mindkettőnek hibája, hogy a másik által kidomborított összefüggéseknek nem szentel kellő figyelmet. A médiatörténeti értelmezés kockázata, hogy a folyamatokat monokauzálisan a közvetítőcsatornák determinizmusára szűkíti, a szellemtörténeti értelmezésé, hogy az írás feltalálásának, a kulturális hagyomá-

nyokba és a társadalmi intézményekbe való beépülésének kétségkívül központi jelentőségére meglepően érzéketlen marad.

Az említett apóriák közül a kulturális emlékezetről írott tanulmányaink olyanformán akarnak kikeveredni, hogy az írásos kultúra kérdéseit egyfelől a „kulturális idő konstrukciója” (A. Assmann), másfelől a kollektív identitásképződés illetve a politikai képzelet tágabb horizontján helyezik el. Mindazt, ami e kibővített horizonton a kulturális emlékezet változásaként írható le, négy példán kíséreljük meg felmutatni. A válogatás sem nem szisztematikus, sem nem reprezentatív. Inkább egy nyílt sorozat elejéről van szó, amely tetszőleges számú tanulmányban folytatható. Mindazonáltal arra törekedtem, hogy Egyiptom, Izrael, Görögország konfigurációiban és az ékírásos kultúrákra vetett oldalpillantás révén a kulturális emlékezet lehetőleg különféle és jellegzetes transzformációs folyamatait tárjam szem elé.

ELSŐ RÉSZ

ELMÉLETI ALAPOK

ELSŐ FEJEZET
AZ EMLÉKEZÉS KULTÚRÁJA

Előzetes megjegyzések

Az emlékezőképesség művészete és az emlékezés kultúrája

Az „emlékezőképesség művészete”, más szóval „ars memoriae” avagy „memorativa” fogalma szilárdan gyökerezik a nyugati hagyományban. Feltalálójának Szimonidész, a Kr. e. VI. században élt görög költő számít. A szóban forgó művészetet a rómaiak a retorika öt területének egyikeként kodifikálták, így hagyományozták a középkorra és a reneszánszra. A mnemotechnika elve a következő:

Válassz ki bizonyos térbeli helyeket, alakíts ki magadban képeket az emlékezetben tartandó dolgokról, majd kapcsolod ezeket a tudatosított térbeli helyekhez. Ilyenképpen e helyek sorrendje megőrzi az anyag egymásutánját, a dolgok képei pedig magukat a dolgokat jelölik” (Cicero, *De oratore* II 86, 351-54).

A Kr. u. I. században íródott *Rhetorica ad Herennium*, az emlékezőképesség művészetét tárgyaló legjelentősebb antik szöveg különbséget tesz „természetes” és „mesterséges” emlékezet közt. Az emlékezőképesség művészete a „mesterséges” emlékezet alapja. Segítségével az ember rendkívüli mérvű tudás elsajátítására és keze ügyében tartására válik képessé, például retorikai érvelés céljából. Ezt a XVII. századig eleven hagyományt egy Frances Yates nevű angol kultúratudós dolgozta fel azóta klasszikussá vált könyvében, s művére újabb és újabb munkák épülnek¹. Az emlékezőké-

¹ H. Blum 1969; D. F. Eickelmann 1978; A. Assmann–D. Harth 1991, különösen ez utóbbi második része: „Kunst des Gedächtnisses – Gedächtnis der Kunst”; A. Haverkamp–R. Lachmann 1991.

pesség ilyen művészetével alig-alig fedezhető fel valami közös mindabban, amit a továbbiakban emlékezés kultúrája címen próbálunk összegezni. Az emlékezőképesség művészete az egyénre tartozik, neki tartogat kész technikákat emlékezőképessége kidolgozására. Egyéni képességek kifejlesztéséről van tehát szó. Az emlékezés kultúrája ellenben társadalmi kötelezettségek betartása körül forog: az emlékezés kultúrája a csoport ügye. Középpontjában a következő kérdés áll: „Mit nem szabad elfelejtenünk?” Minden csoportnak megvan – többé-kevésbé explicit formában és többé-kevésbé központi helyzetben – a maga hasonló kérdése. Ahol ez a kérdés központi helyet foglal el és megszabja a csoport identitását, önértelmezését, „emlékezőközösségről” beszélhetünk (P. Nora). Az emlékezés kultúrája a „közösségalapító emlékezettel” függ össze. Az emlékezőképesség művészetével, ezzel az antik – ha nem is kizárólagosan nyugati – találmánnyal ellentétben az emlékezés kultúrája egyetemes jelenség. El sem képzelhető olyan társadalmi csoportosulás, amelyben az emlékezés kultúrájának bizonyos formái – ha mégoly halvány alakban is – kimutathatóak ne volnának. Története ezért nem is írható meg olyanformán, ahogy azt az emlékezőképesség művészete esetében Frances Yates megtehetette. Mindössze néhány általános szempont felmutatása és meglehetősen önkényes példákra való szemléltetése áll módunkban. Az ember mindazonáltal arra hajlik, hogy az emlékezés kultúrája történetében a jelenség egyetemes volta ellenére egy bizonyos népnek hasonló helyet tulajdonítson, mint amit a görögség foglal el az emlékezőképesség művészetében. A zsidóságról van szó. Az emlékezés kultúrája az ő körükben öltött olyan új alakot, amely később a nyugati – és nemcsak a nyugati – történelem szempontjából legalább oly mértékben meghatározó lett, mint az emlékezőképesség antik művészete. Izrael mint nép az „Őrizz meg és emlékezz!”² parancsolat jegyében szerveződött és tett szert folytonosságra. Így vált néppé a szó gyökeresen új, emphatikus értelmében, így vált a nemzet prototípusává. Max Weber, akinek kora szellemiségével ellentétben éles szeme volt a népfogalom „hitbéli” – vagy ahogy ma mondanánk, *imaginatív* – tartalmaira, a következőket írja:

² „Samor ve zákor be-dibbur ehád”, „Őrizz meg és emlékezz, egyetlen parancsolatban”, hangzik a *Leká Dódi* kezdetű sabbat-énekben.

Mindennemű „etnikai” ellentét háttérben egészen természetesen valamiképpen a „kiválasztott nép” gondolata áll.³

Állítása azt a felismerését fejezi ki, hogy Izrael az etnikai ellentét elvéből olyan formát kovácsolt, amely modellként, „ideáltípusként” szolgálhat. Minden nép, amely ilyenként és a többi néptől különbözőként tekint magára, „valamiképpen” kiválasztottnak képzei magát. Ez a nacionalizmus virágkorában papírra vetett gondolat a maga igazi jelentőségében csak manapság látható át. A kiválasztottság princípiumából az emlékezés princípiuma következik. Mert hiszen a kiválasztottság nem jelent egyebet, mint a legfőbb kötelező erővel bíró kötelmek bonyolult összességét, amelyek semmi szín alatt sem merülhetnek feledésbe. Ezért fejleszti ki Izrael az emlékezés kultúrájának felfokozott, jóformán „mesterségesnek” tekinthető alakját, a szónak a *Rhetorica ad Herennium* lapjain kifejtett értelmében.

A múlthoz fűződő viszony

Amit a tér jelent az emlékezőképesség művészetében, azt jelenti az idő az emlékezés kultúrájában. Talán szabad egy lépéssel tovább is mennünk: ahogy az emlékezőképesség művészete hozzátartozik a tanuláshoz, úgy tartozik hozzá az emlékezés kultúrája a tervezéshez és a reménykedéshez, vagyis a társadalom értelmi és időbeli szemhatárának kialakulásához. Az emlékezés kultúrája messzemenően – ha nem is kizárólagosan – a múlthoz való viszony formáin nyugszik. Múlt ugyanis, állításunk szerint, egyáltalán azáltal keletkezik, hogy az ember viszonyba lép vele. Egy ilyen mondat először nyilván idegenkedést vált ki. Mi sem látszik természetesebbnek, mint a múlt létrejötte: a múlt az idő múlásával támad. Így történik, hogy a Ma holnapra „a Múlté” – Tegnapra lesz. Csakhogy ehhez a természetes folyamathoz a társadalmak a legkülönféléképpen viszonyulhatnak. Megtehetik, amit Cicero a barbárokról állít, hogy „egyik napról a másikra élnek”, s a Mát egyked-

³ M. Weber: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, 1947³, 221. o.

vűen engedik át a Múltnak, amely ez esetben nyomtalan eltűnést és felejtést jelent; de megtehetik azt is, hogy minden erőfeszítésüket a Ma huzamos ideig való fenntartására szegezik, mondjuk olyanképpen, hogy – miként a rómaiak Cicerónál – „minden terüket az örökkévalósághoz szabják” (*De oratore* II 40, 169), vagy az egyiptomi uralkodókhhoz hasonlóan „a holnappal szemükben” az „örökkévalóság kívánalmait vésik szívükbe”. Aki a Mában ily módon már a Holnapra tekint, megőrzi a Tegnapot a nyomtalan eltűnéstől, és emlékekkel cövekei ki. A múltat az emlékezés rekonstruálja. Állításunkat, mely szerint múlt azáltal keletkezik, hogy az ember viszonyba lép vele, így értettük. Határolja ez a két fogalom, az *emlékezés kultúrája* és a *múltra vonatkozás* a jelen tanulmány programját, elkülönítve azt mindattól, ami az „emlékező-képesség művészete” kérdéskörébe tartozik.

Hogy az ember viszonyba léphessen a Múlttal, az utóbbinak ilyenként kell tudatosulnia. Ennek két feltétele van. Először is, a Múlt nem tűnhet el nyomtalanul, léteznie kell rá vonatkozó bizonyítékoknak. Másodszor, a bizonyítékoknak jellegzetes *különbséget* kell felmutatniuk a Mához képest.

Az első feltétel magától értődik. A másodikat leginkább a nyelv változásának jelenségével világíthatjuk meg. A nyelv életének természetes körülménye a változás. Nincs természetes, eleven nyelv, amely ne változnék. Ez a változás „lappangó” jellegű, ami annyit jelent, hogy a beszélők számára jobbára tudattalan marad, mivel túlon túl lassú ütemben zajlik. Tudatosulni csak akkor tudatosul, ha régebbi nyelvallapotok bizonyos körülmények közt különleges nyelvezet formájában fennmaradnak, mondjuk valamilyen kultuszban vagy olyan szövegek nyelvében, amelyek a nemzedékről nemzedékre hagyományozás során *betűbiven* adódnak tovább, mint például szent szövegek, továbbá ha az ily módon megőrzött nyelvallapot *különbsége* a beszélt nyelvtől kellő fokot ér el ahhoz, hogy amaz önálló nyelvként, nem pedig a meghittent ismerős idióma variánsaként tudatosítsa. Efféle disszociáció olykor olykor még szóbeli hagyományozás esetén is kimutatható, ám jellemzően írásos kultúrákban jelentkezik: ha a szent és/vagy klaszszikus szöveg nyelve az iskolai oktatás keretei közt betanulandó.⁴

⁴ Ezt az esetet ábrázoltam Egyiptom vonatkozásában, J. Assmann 1985.

Régi és új különbsége azonban számos egyéb tényező révén, a nyelvtől gyökeresen eltérő területeken is tudatosulhat. A folytonosság és a hagyomány mélyebb szakadásai múlt keletkezéséhez vezethetnek, jelesül akkor, ha a törést követően újrakezdésre tesznek kísérletet. Az újrakezdések, a „reneszánszok”, a „restaurációk” mindig a múltra visszacsatolás formájában jelentkeznek. Jövőre tárukkozásukkal arányban termik, rekonstruálják és tárják fel a múltat. Ez már az emberiség történetében ismert legkorábbi „reneszánsz” példáján is kimutatható: az „újszerű” időszak program-szerű visszacsatolásán a III. Uri dinasztia korszakára az akkád *szargonida* (=Sarrukin-utód)-királyok közjátékát követően. Az egyiptológus szívéhez persze közelebb áll a Középbirodalom alig valamivel újabb keletű esete, amely már azért is jelentős, mert „reneszánszként” értelmezi önmagát. A 12. dinasztia megalapítója, I. *Amenemhat* programadó önelnevezése, a „*whm mswt* – Születések Ismétlője” jelentése nem egyéb, mint „reneszánsz”⁵. A 12. dinasztia uralkodói az 5-6. dinasztia idejéből⁶ elevenítenek fel bizonyos formákat, királyi elődök kultuszait alapítják meg⁷, a múlt literáris hagyatékát kodifikálják⁸, Sznofru személyében pedig a 4. dinasztia egyik első királyát állítják példaképül⁹, így teremtve meg a Múlt értelmében vett „Óbirodalmat”, amelynek emlékezete közösséget alapít, legitimitást, tekintélyt és bizalmat szerez. Ezek a királyok hirdetik építményekbe vésett feliratokon az örökkévalóság említett pátoszát.

A Tegnap és a Holnap közti szakadás legeredetibb formája, úgyszólván őstapasztalata, mely nyomtalan eltűnés és megőrzés közt döntésért kiált, a halál. Az élet csak véget értevel, végérvényes folytathatatlanságával nyeri el a Múltnak azt az alakját, amelyre emlékezés kultúrája épülhet. Úgyszólván az emlékezés kultúrája „összínpadával” van dolgunk. Egyfelől ott az egyén természetes vagy éppen mesterségesen szított visszaemlékezése, öregkori

⁵ Detlef Franke részletesen és meggyőzően indokolja I. Amenemhat *Hórusz*-nevének ezt az értelmezését kiadatlan habilitációs írásában, *Studien zum Heiligtum des Heqaib. Das Mittlere Reich in Elephantine*, Heidelberg.

⁶ A 12. dinasztia „archaizmusára” főként Dieter Arnold List város fejedelmi temetőjében folytatott ásatai hívták fel a figyelmet.

⁷ D. B. Redford 1986, 151. o. ssk.

⁸ J. Assmann 1990, 2. fejezet

⁹ E. Graefe 1990.

visszatekintése saját életére, másfelől ott a róla való megemlékezés az utókor részéről – a kettő közti különbség pedig fényt vet a kollektív emlékezés sajátosan *kulturális* jellegére. Azt szokták mondani, hogy az elhunyt úgy „él tovább” az utókor emlékezetében, mintha csak valami természetes továbblétezésről volna szó az illető saját erejéből. Csakhogy igazából a felelevenítés olyan aktusáról van szó, melyet az elhunyt a csoport abbéli eltökélt szándékának köszönhet, hogy nem engedik az enyészet martalékává válni, hanem az emlékezés erejével megtartják a közösség tagjainak sorában és magukkal viszik a tovahaladó jelenbe.

Az emlékezés kultúrájának ez a formája a római patríciusok szokásával szemléltethető a legbeszédesebben, akik őseiket arcképek és álarcok (latinul *persona*: az elhunyt „személye”) alakjában hordozzák magukkal családi felvonulások alkalmával¹⁰. Ebben az összefüggésben egészen páratlan szokás az egyiptomiaké, akik az emlékezés kultúrája tárgyalt formáját, amelyben az elhunytat – a halála okozta törés tudatos áthidalásaként – csakis az utókor részesítheti, már életükben megalapozzák. Az egyiptomi hivatalnok maga alakítja ki sírját, feljegyezteti rá élettörténetét, mégpedig nem „emlékirat” gyanánt, hanem amolyan elővételezett nekrológ értelmében.¹¹ A megholtakról való megemlékezés mint az emlékezés kultúrájának legősibb, legeredetibb és legelterjedtebb formája egyszersmind azt is világossá teszi, hogy a szóban forgó jelenségek a „hagyomány” bevett fogalmával nem ragadhatók meg alkalmasan. A hagyomány fogalma ugyanis elkendőzi a múlt keletkezését kiváltó törést, helyette a folytonosság, a továbbhaladás és a folytatás szempontjait állítja előtérbe. Létezik, persze, olyasmi is, ami az *emlékezés kultúrája* vagy *kulturális emlékezet* fogalmakkal leírtakból tradíciónak vagy hagyományozásnak nevezhető. Csakhogy ez utóbbi fogalom megkurtítja a jelenséget: éppúgy kiküszöböl a befogadás, a szakadásokon történő felülkerekedés szempontját, mint a jelenség negatív oldalát, a felejtést és az elfojtást. Ezért olyan fogalomra van szükségünk, amely mindkét szempontot felöleli. Halottakat, illetve róluk való megemlékezést nem „ha-

¹⁰ Feltűnően hasonló szokás alakult ki az Óbirodalomt követő időkben Egyiptomban is, ld. H. Kees 1926, 253. o. skk. Nagyobb szabású felvonulási ünnepeken kiemelkedő elődök faszobrai vitte magával a menet.

¹¹ Ld. ehhez J. Assmann 1983; uő. 1987.

gyományoz” az ember. Az a tény, hogy emlékezünk rájuk, érzelmi kötődés, kulturális műveltség és a múlthoz fűződő tudatos, szakadásokon felülemelkedő viszonyulás dolga. Ezek a tényezők befolyásolják és emelik a hagyományozás ügye fölébe azt, amit mi kulturális emlékezetnek nevezünk.

I. A múlt társadalmi konstrukciója – Maurice Halbwachs

Maurice Halbwachs, francia szociológus, századunk húszas éveiben alakította és fejtette ki a „kollektív emlékezet” (*mémoire collective*) fogalmát, mégpedig főként három művében: *Les cadres sociaux de la mémoire* [Az emlékezet társadalmi keretei] (1925; a következőkben a német kiadásra hivatkozunk, 1985 a)¹²; *La topographie légendaire des évangiles en terre sainte. Étude de mémoire collective* [Az evangéliumok Szentföldjének legendaszerű topográfiája. Tanulmány a kollektív emlékezetéről] (1941); *La mémoire collective* [A kollektív emlékezet] (1950, hagyatéki mű, megírása a harmincas évekre nyúlik vissza; a továbbiakban 1985 b).¹³ Halbwachs a párizsi IV. Henrik Líceumban Bergson tanítványa volt, akinek filozófiájában az emlékezet kérdése központi helyet foglal el (Bergson 1896), majd Durkheimnél tanult, aki a „kollektív tudat” fogalmával megvetette azokat az alapokat, amelyekre építve maga Halbwachs a bergsoni szubjektivizmus legyőzésén és az emlékezet társadalmi jelenségként való magyarázatán fáradozott. Először Strasbourgban, majd a párizsi Sorbonne-on tanított szociológiát. 1944-ben, a Collège de France-ba történt meghívásával

¹² L. Geldsetzer német fordítása először 1966-ban látott napvilágot a *Soziologische Texte* 34. köteteként, H. Maus és Fr. Fürstenberg kiadásában (Berlin/Neuwied). A kötetet részletesen tárgyalja R. Heinz 1969. Halbwachs emlékezetelméletének bőszes méltatását ld. G. Namer 1987.

¹³ Maurice Halbwachs írásainak bibliográfiáját ld. W. Bernsdorf (szerk.): *Internationales Soziologen-Lexikon*. Stuttgart, 1959. 204. o.

egy időben a németek elhurcolták, és 1945. március 16-án a buchenwaldi koncentrációs táborban megölték.¹⁴

1. Egyéni és kollektív emlékezet

Halbwachs mindvégig kitartott művei központi tétele, az emlékezet társadalmi meghatározottsága mellett. Teljes egészében eltekintett az emlékezet fizikai, vagyis neuronális és agyfiziológiai alapjaitól¹⁵, ehelyett azt a társadalmi veretű vonatkoztatási keretet domborította ki, amely nélkül az egyéni emlékezet sem szerveződhet meg és maradhat fenn. „Nem lehetséges emlékezés olyan vonatkoztatási keretek híján, melyekkel a társadalomban élő emberek emlékeik rögzítése és újratálálása céljából élnek” (1985 a, 121. o.). A tökéletes magányban felnövekvő egyén nem rendelkezik emlékezőképességgel – így hangzik Halbwachs tétele, amely mindazonáltal sehol sem fogalmazódik meg ilyen világosan. Az emlékezet a szocializálódás folyamán tapad az emberhez. Bár mindig az egyén az, aki emlékezettel „rendelkezik”, az emlékezőképesség mégis kollektív produktum. Eszerint a „kollektív emlékezet” kifejezés nem metaforikusan értendő. Kollektívumok ugyan nem „rendelkezik” emlékezettel, de meghatározóan befolyásolják tagjaik emlékezetét. Még a legszemélyesebb emlékek is csak társadalmi csoportok keretei közt zajló kommunikációban és interakcióban születnek meg. Nemcsak a másokról tapasztaltakra emlékezünk, hanem arra is, amit ők maguk mesélnek el, igazolnak és tükröznek vissza. Sőt, élményeinkre is mások vonatkozásában, a jelentések társadalmi veretű összefüggésének keretei közt teszünk szert. Ugyanis „észlelés nélkül nincsenek emlékek” (1985 a, 364. o.).

A Halbwachs bevezette „társadalmi keretek” (*cadres sociaux*) fogalom meglepően érintkezik a „keretelemzés” Erving Goffman által kifejlesztett elméletével, amely a mindennapi tapasztalás tár-

¹⁴ M. Halbwachs életrajzát ld. V. Karady 1972.

¹⁵ S velük a test-lélek bergsoni dualizmusától, ld. H. Bergson 1896.

sadalmilag meghatározott szerkezetét illetve „szerveződését” vizsgálja (Goffman 1977). Halbwachs teljesítménye (1985 a) nem más, mint az emlékezés „keretelemzése” a tapasztalás goffmani keretelemzése analógiájára, mégpedig azonos terminológia alkalmazásával, hiszen azok a „cadre”-ok, amelyek Halbwachs szerint az emlékezetet alapítják meg és állandósítják, megfelelnek ama „frame”-eknek, amelyek Goffman elméletében a mindennapi tapasztalást szervezik. Halbwachs a kollektívumot egyenesen az emlékezet és az emlékezés alanyának minősítette, és olyan fogalmakat alkotott – mint a „csoport-” és a „nemzetemlékezet” –, amelyekben az emlékezet fogalma metaforába csap át.¹⁶ Nem szükséges öt idáig követnünk; az emlékezet és az emlékezés alanya mindig az egyes ember marad, aki persze függ azoktól a „keretektől”, melyek emlékeit szervezik. Elméletének az előnye abban rejlik, hogy az emlékezéssel együtt a felejtést is képes megmagyarázni. Ha az ember – és a társadalom – csak arra képes emlékezni, ami a mindenkori jelen vonatkoztatási keretein belül múltként rekonstruálható, akkor pontosan az merül feledésbe, aminek az adott jelenben nincsenek vonatkoztatási keretei.¹⁷

Más szóval, egy meghatározott személy egyéni emlékezte kommunikációs folyamatokban való részvétele révén épül ki. A különböző társadalmi csoportokba való beleszövődés az – a családtól a vallási és nemzeti közösségig –, ami az egyéni emlékezet kiépülését működteti. Az emlékezet kommunikációban él és marad fenn; ha ez utóbbi megszakad, illetve ha a kommunikációban közvetített valóság vonatkoztatási keretei változást szenvednek vagy akár elenyésznek, a következmény: felejtés.¹⁸ Az ember kizárólag arra emlékszik, amit kommunikációban közvetít, és amit a kollektív emlékezet vonatkoztatási keretei közé elhelyezni képes (1985 a, 4. fejezet: „Az emlékek lokalizálása”). Az egyén szempontjából

¹⁶ E szóhasználat ellen – egyebekben hasonló megközelítése dacára – F. C. Bartlett fakadt ki határozottan.

¹⁷ A vonatkoztatási keretek változásai eredményezte felejtés egyik esetét az V. fejezetben tárgyaljuk.

¹⁸ „A felejtés e keretek – vagy egy részük – elsorvadásával magyarázható: figyelmünk vagy nem volt abban a helyzetben, hogy rögzítse őket, vagy éppen másra irányult [...] Bizonyos emlékek elfelejtése vagy eltorzulása szintén azzal a ténnyel magyarázható, hogy a szóban forgó keretek időről időre változást szenvednek” (1985 a, 368. o.). Eszerint nemcsak az emlékezés, hanem a felejtés is társadalmi jelenség.

az emlékezet amolyan aggregátumként jelentkezik, amely a legkülönbébb csoportok emlékezetében való részvétel eredménye; ugyanez a csoport felől tekintve a tudásmegoszlás kérdése, a tudás belső, tagok közti megoszlásáé. Minden emlékezés „önálló rendszert” alkot, amelynek elemei kölcsönösen alátámasztják és befolyásolják egymást, mind az egyénben, mind a csoport keretei közt. Halbwachs számára ezért olyan fontos egyéni és kollektív emlékezet megkülönböztetése, még ha az egyéni emlékezet mindig egyúttal társadalmi jelenség is. Az emlékezet abban az értelemben egyéni, hogy benne az egyes kollektív emlékezetek mindig páratlan módon kapcsolódnak össze: az egyéni emlékezet a legkülönbébb csoportokhoz kötődő kollektív emlékezeteknek is ezek mindenkor sajátos kapcsolódásának a színtere (1985 b, 127. o.). A szó szigorú értelmében csak az észlelés egyéni, nem az emlékezés. Hiszen „az észlelés elválaszthatatlan a hús-vér testtől”, az emlékezés viszont szükségképpen „a különféle csoportok gondolkodásából ered, amelyekhez csatlakozunk”.

2. Az emlékezés alakzatai

Akármilyen elvont legyen is a gondolkodás, az emlékezés mindig konkrét. Az eszméknek érzékelhető alakot kell öltetniük ahhoz, hogy bebocsáttatást nyerjenek az emlékezetbe. Eközben fogalom és kép szétválaszthatatlanul összeolvad. „Bármely igazságnak egy konkrét esemény, személy vagy helyszín alakját kell öltenie, hogy gyökeret verjen a csoport emlékezetében” (1941, 157. o.). De fordítva is, bármely eseménynek egy jelentős igazság érzéki teljességével kell gazdagodnia, hogy továbbéljen a csoport emlékezetében. „Minden személyiség és minden egyes történeti faktum az emlékezetbe kerülve azon nyomban tanná, fogalommá, szimbólummá válik – értelmet nyer, a társadalom eszmerendszerének elemévé válik” (1985 a, 389. o. skk.). Fogalmaknak és tapasztalatoknak¹⁹ ebből az összjátékából támadnak azok a jelenségek, melye-

¹⁹ A fogalompár természetesen „fogalom” és „szemlélet” kanti kettősére emlékeztet.

ket az *emlékezés alakzatainak* nevezünk.²⁰ Ezek természete három ismérv útján határozható meg közelebről: konkrét időhöz és helyhez kötöttség, meghatározott csoporthoz kötődés, valamint a rekonstruktivitás mint önálló eljárás.

a. A kollektív emlékezet térbeli és időbeli kötöttsége

Az emlékezés alakzatai megkívánják, hogy egy bizonyos térbeli hely kapcsán öltsenek alakot, és meghatározott időponthoz kötődjék a felidézésük, vagyis hogy tér és idő tekintetében konkrétak legyenek, ha nem is okvetlenül földrajzi vagy történeti értelemben. A kollektív emlékezet konkrét eligazodásra szorul, ami kristályosodási pontokat teremt. Az emlékezés tartalmai egyrészt ősrégi vagy kiemelkedő eseményekbe kapaszkodásuk, másrészt a viszonyuló emlékezés periodikus ritmusa miatt időtállóak. A ünnepeket felvonultató kalendárium például a kollektív módon *átélt időt* tükrözi, legyen szó – csoporthoz tartozástól függően – akár a polgári és egyházi, akár a földművelési vagy hadviselési évről. Hasonlóképp gyökerezik az emlékezés a *lakott térben*. Amit a ház jelent a család számára, azt jelenti a falu és a völgy a földművesi, a város a polgári, a hazai tájék pedig a honfitársi közösségek számára: ezek az emlékezés térbeli keretei, amelyekhez az emlékezés még hiányukban is – sőt, csak akkor igazán – „hazaként” ragaszkodik. A tér kelléke az Én-t övező, hozzá tartozó dologi világ is, saját „fizikai környezete” (*entourage matériel*), mely az emberhez támaszként és önmaga hordozójaként tartozik. Ez a dologi világ is – eszközök, berendezések, helyiségek, ezek sajátos elrendezése, amelyek mind „a folytonosság és az állandóság képzetét keltik” (1985 b, 130. o.)²¹ – társadalmilag meghatározott: értékük, áruk és státusszimbólum voltak társadalmi tény (Appadurai 1986). Ez a

²⁰ Maga Halbwachs ebben az összefüggésben az „emlékezés képeiről” beszél, ld. főként 1985 a, 25. o. skk.; mi viszont az „emlékezés alakzatainak” az emlékezés kultúráisan kialakult, társadalmilag kötelező érvényű „képeit” értjük, az „alakzat” fogalmát pedig azért reszesítjük előnyben, mert nem csupán ikonikus, hanem például narratív alakokra is utal.

²¹ Auguste Comte elképzelésével összhangban; ld. a „külső támasz” (*Außenhalt*) Arnold Gehlen alkotta fogalmát: *Urmensch und Spätkultur*. 1956. 25. o. skk. és egyebütt.

helyhez kötő hajlandóság mindenfajta közösség sajátja. Minden olyan csoport, amelyik ilyen módon akar megszilárdulni, helyszíneket igyekszik teremteni és biztosítani a maga számára, amelyek nem csupán a belső személyközi érintkezésnek szolgálnak színteret, hanem a csoport identitásának szimbólumait és emlékezésének támpontjait is kínálják. Az emlékezetnek helyszínekre van szüksége, és térbeliesítésre hajlik.²² Ezt a tényt Halbwachs a „Szentföld legendaszerű topográfiájával” szemléltette: művére más összefüggésben részletesen is kitérünk. Csoport és tér szimbolikus lényegközösséget alkot, melyhez a csoport akkor is ragaszkodik, ha a saját terétől elszakad – ilyenkor a szent helyeket szimbolikusan teremti újra.

b. A kollektív emlékezet csoportfüggősége

A kollektív emlékezet saját hordozóihoz tapad, és nem ruházható át tetszőlegesen. Akinek része van benne, a csoporthoz tartozását tanúsítja ezáltal. Ezért a kollektív emlékezet nemcsak tér és idő, hanem úgyszólván *önazonosság* tekintetében is *konkrét*. Ez annyit jelent, hogy kizárólagos módon kapcsolódik valamilyen valóságos és eleven csoport álláspontjához. A kollektív emlékezet tér- és időfogalmai az adott csoport kommunikációs formáival eleven érzelmi és értékösszefüggésben állnak: hazaként és élettörténetként jelentkeznek bennük, a csoport önképe és kitűzött céljai tekintetében értelemmel és jelentőséggel bírnak. Az emlékezés alakzatai „egyszerre modellek, példák és tanesetek. A csoport általános magatartása tükröződik bennük; a csoportnak nem csupán a múltját reprodukálják, hanem sajátos jellegét, tulajdonságait és gyengéit is kijelölik” (1985 a, 209. o. sk.). A kollektív emlékezetnek a csoport önelképzelésével való összefüggését valamint ezek társadalmi funkcióját Halbwachs a középkori feudalizmus hierarchiáján szemlélteti. A középkori címerek és titulusok rendszere jogokra és

²² Ld. már Cicerónál is: „tanta vis admonitionis inest in locis, ut non sine causa ex iis memoriae ducta sit disciplina” (*De finibus* 5, 1-2.: Az emlékezésnek olyan roppant ereje lakozik a térbeli helyekben, hogy nem ok nélkül vezethető le belőlük az emlékezőképesség tudománya. Cancik–Mohr 1990, 312. o. nyomán). Ezeket a kezdeményeket P. Nora építi tovább *Les lieux de la mémoire* (1984; 1986; 1992) című nagyszabású művében.

kiváltságokra tartott igényeket jelképez. Ez esetben a család rangját nagymértékben az „szabja meg, amit ők maguk és más családok a múltjáról tudnak” (1985 a, 308. o.). Ekkor még „a társadalom emlékezetéhez kell folyamodni engedelmesség kivívása érdekében, később ugyanezt a teljesített szolgálatokra, vagy a hivatalnokok és tisztségviselők szakértelmére hivatkozva fogják megkövetelni” (1985 a, 294. o.).

Az emlékezetközösségként szerveződő társadalmi csoport főleg két szempont szerint őrzi múltját: a sajátossága és a tartóssága szerint. Önmagáról kialakított képe az odakinttől való különbözőséget kihangsúlyozza, az idebent uralkodót viszont eltussolja. Ezenfelül a csoport kialakítja „önazonossága időtálló tudatát”, mégpedig olyanformán, hogy az emlékezet őrítte tények megfelelés, hasonlóság és folytonosság szempontjából lesznek kiválasztva és nyerik el távlati nézőpontjukat. Abban a pillanatban, hogy egy csoport döntő változásnak ébred tudatára, megszűnik csoportként létezni, és új csoportnak adja át a helyét. Minthogy azonban minden csoport tartósságra tör, a változások elkendőzésére és a történelem változásmentes tartamként való észlelésére hajlik.

c. A kollektív emlékezet rekonstruktív természete

A csoportfüggéshez a legszorosabban kapcsolódik a kollektív emlékezet egy további jellemzője: a rekonstruktív jelleg. Ezen az érteendő, hogy az emlékezetben sohasem a múlt mint olyan őrződik meg, hanem csak az marad meg belőle, „amit a társadalom minden korszakban a maga mindenkori vonatkoztatási keretei közt rekonstruálni képes” (1985 a, 390. o.). A filozófus Hans Blumenberg szavaival szólva, „az emlékezésnek nincsenek tiszta tényei”.

Mi sem mutatja meggyőzőbben Halbwachs gondolkodásának eredetiségét és sokoldalúságát, mint hogy filozófusként és szociológusként is olyan félreeső anyagon igazolja állítását, mint a kereszténység palesztinai szent helyszíneinek története. A keresztény topográfia merő fikció. A szent helyszíneket nem kortárs szemtanúk hitelesítette tények vésik emlékezetbe, hanem hitbéli eszmék, amelyek „utólag” vernek gyökeret a tényekben (1941, 157. o.). A tanítványi közösség – vagy ahogyan ma mondanánk, a Jé-

zus-mozgalom (G. Theißen 1977) – „érzelmi közösség” (*communauté affective*), melynek hiteles, eleven érintkezésen alapuló kollektív emlékezete az érzelmi érintettség jellegzetes szelektivitásával a Mester logionjaira, példabeszédeire, mondásaira, tanítására szorítkozott. Az emlékezetben őrzött kép életrajzi kidolgozása csak később vette kezdetét, a küszöbön álló apokalipszis reményiségének megfakultával. A feladat ezután az emlékezetben tárolt logionok életrajzi epizódokba ágyazása, időben és térben való elhelyezése volt. Mivel az emlékek nem eleve helyszínekhez kötve maradtak fenn, ezért csak utólag, Kr. u. 100 táján kapcsolták őket a galileai geográfia ismerői konkrét helyszínekhez. Pál színre lépésével azonban az emlékezés súlypontja Galileából Jeruzsálembe tevődik át. Itt aztán végképp szó sincs „hiteles emlékekről”, hiszen Krisztus pere és elítéltetése a tanítványok távollétében zajlott. Jeruzsálem azért került a középpontba, mert ettől fogva a megváltozott teológiai nézőpont a szenvedéstörténet és a feltámadás döntő fontosságú eseményei felől rekonstruálja újra Jézus életét, a galileai működés pedig előtörténet gyanánt mindenestül a háttérbe szorul.

Az új elképzelés – amely a náicei zsinattal jut kötelező érvényre –, vagyis a világ megváltása a megtestesült Isten áldozati halála által, a szenvedéstörténetben nyer emlékezetes formát, benne válik „emlékezési alakzattá”. A Jézusra való emlékezés a kereszt és a feltámadás felől szerveződik újra, s innét épül fel Jeruzsálem emlékezetbe véshető tere is. Ez az új tan, és az azt megtestesítő újszerű emlékezés Jézusra, egy „lokalizációs rendszerben” (*système de localisation*) ölt konkrét alakot, templomok, kápolnák, szent helyek, emléktáblák, kálváriahegyek stb. formájában alakít ki térbeli támpontokat. A helyhez kötésnek ezt a rendszerét később új és új lokalizációs rendszerek palimpszeszt-szerűen írják felül és bővítik: bennük a keresztény tan változásai fejeződnek ki.

Az emlékezet tehát rekonstruktív módon működik, nem képes megőrizni a múltat mint olyant. A tovahaladó jelennel változó vonatkoztatási keretek felől szakadatlanul folyik a múlt újjászervezése. Bármilyen új is mindig csak rekonstruált múlt alakjában léphet fel. Hagyomány csak hagyományra, múlt csak múltra váltható (1985 a, 385. o.). A társadalom nem úgy jár el, hogy új eszméket vesz át és ültet saját múltja helyébe, hanem az eladdig meghatározó csoportok múltja helyett másokét veszi át. „Ebben az értelemben nem lé-

tezik olyan társadalmi eszme, amely egyszersmind ne a társadalom emléke volna” (1985 a, 389. o.). A kollektív emlékezet eszerint két irányban tevékeny: vissza- és előrefelé. Az emlékezet nemcsak a múltat rekonstruálja, hanem a jelen és a jövő tapasztalását is szervezi. Ezért értelmetlenség volna az „emlékezés elvével” a „reményiség elvét” szembeszegezni: a kettő kölcsönösen meghatározza egymást, az egyik a másik nélkül elképzelhetetlen (D. Ritschl 1967).

3. Emlékezet versus történelem

Halbwachs nézetei szerint a csoport olyan alakban jeleníti meg a múltját önmaga számára, amelyben mindennemű változás kizárva. Az embernek erről eszébe jutnak a Claude Lévi-Strauss által „hidegnek” nevezett társadalmak jellemvonásai.²³ A változás homályba borítása csakugyan olyan központi szerepet játszik a Halbwachs-féle kollektív emlékezetben, hogy ellenfogalomként minden további nélkül a „történelmet” állíthatja szembe vele. Halbwachs szerint a „történelem” a kollektív emlékezettel pontosan elmentéses módon működik. Emez csakis a hasonlóságot és a folytonosságot tartja szem előtt, míg amaz kizárólag a különbségeket és a folytonosságon esett szakadásokat észleli. Először is, a kollektív emlékezet a csoportot „belülről” látja, és múltjának olyan képét igyekszik elébe tárni, amelyben alakulásának minden állomásán magára ismerhet, vagyis amely a mélyreható változásokat ilymód elhomályosítja, míg a „történelem” ábrája épp az ilyen változásmentes korokat burkolja sötétbe „üres” intervallumok gyanánt, és mindössze azt hagyja történelmi tényként érvényben, ami folyamat vagy esemény lévén változást mutat. Másodszer, a csoport emlékezete – mint már említettük – a saját történelem és a benne megalapozódó sajátos jelleg minden egyéb csoportemlékezettől való különbözőségét hangsúlyozza, a történelem viszont minden

²³ Id. Cl. Lévi-Strauss 1973, 270. o.; 1975, 39–42. o. E később kifejtendő megkülönböztetés fényében felmerül a kérdés, vajon léteznek-e olyan csoportok is – úgynevezett „forró” társadalmak –, melyek képesek kialakítani és önképükkel összeegyeztetni változásuk tudatát.

ilyen különbséget elsimít, és a különb-különb csoportemlékezetek tartalmazta tényeket egy tökéletesen egynemű történeti térben szervezi újra, amelyben nyoma sincs páratlanságnak, hanem minden mindennel összevethető, minden egyes történet a többihez kapcsolható, főként pedig minden egyformán fontos és jelentős.²⁴ Mert hiszen számtalan kollektív emlékezet létezik, de csak egyetlen történelem, amely a csoportra, identitásra, sajátos viszonyítási pontra vonatkozást mindenestül kiiktatja, és a múlt „identitás tekintetében absztrakt” ábráját rekonstruálja. Ezen az ábrán – Ranke szavával élve – minden „egyformán közvetlenül viszonyul Istenhez”, „csoportítéletől független” lévén, amely mindenkor az önmagára vonatkoztatás pártosságát mutatja. A történész ellenben, aki mentes az efféle lojalitástól és érintettségtől, „objektivitásra és pártatlanságra hajlik” (1985 b, 74. o.).²⁵

Halbwachs szemében a történelem azért nem emlékezet, mert nem létezik egyetemes emlékezet, hanem csak kollektív, más szóval csoportspecifikus, „identitás tekintetében konkrét” emlékezet létezik:

A kollektív emlékezet hordozója mindig egy térben-időben határos csoport. Az események összessége kizárólag azzal a feltétellel gyűjthető egyetlen ábrára, hogy

²⁴ Halbwachs 1950, 75. o.: „malgré la variété des lieux et de temps, l'histoire réduit les événements à des termes apparemment comparables, ce qui lui permet de les relier les uns aux autres, comme des variations sur un ou quelques thèmes.” (A történelem, a helyszínek és a korok sokszínűsége ellenére, az eseményeket látszólag összemérhető fogalmakba kényszeríti, s így lehetővé válik mindegyiknek valamennyi másikkal való összekapcsolása, egy vagy több témára szerzett variációk gyanánt.)

²⁵ Világos, hogy Halbwachs e helyütt a történelem egyfajta pozitivistá fogalmát képviseli, amelytől a történettudomány azóta réges-rég elhatárolódott. Mindenfajta történetírás a saját korban gyökerezik, és eltéphetlenül függ a szerzők vagy megbízók érdekeitől. Következésképp manapság nem ragaszkodnának az „emlékezet” és a – történetírás értelmében vett – „történelem” halbwachsi különbségéhez, hanem a történelmet inkább a társadalmi emlékezet sajátos fajtájának minősítenénk, Peter Burke javaslatával összhangban („Geschichte als soziales Gedächtnis”, in: A. Assmann–D. Harth 1991, 289. o. skk.). Am ezáltal egy lényeges kategória veszendőbe megy: a tudományos történetírás identitássemlegessége. A kortól s érdekektől való függés dacára Hérodotosz óta mégiscsak létezik „elméleti kíváncsiságból” és tiszta megismerésvágyból fakadó foglalatosság a múlttal, és ez világosan elkülönül a múlthoz viszonyulás olyan formáitól, amelyeket az emlékezés kultúrájának nevezünk, s amelyek mindenkor az emlékező csoport identitásához kapcsolódnak. Egy alább bevezetendő megkülönböztetés értelmében a tudományos történetírás a „hideg” emlékezés egyik válfaja.

valamennyit lefejtjük az emléküket eladdig őrző csoport emlékezetéről, megoldjuk azokat a köteleket, amelyekkel a nekik helyet adó társadalmi miliő szellemi életéhez kapcsolódtak, és a kronológiai-térbeli vázon kívül semmit sem tartunk meg belőlük (1985 b, 75).

Az egyik oldalon ott a sok-sok történet, amelyekben megannyi csoport telepíti le emlékeit és önképét, a másik oldalon ott az egyetlen történelem, amelybe a történészek a sok-sok történetből lefejtett tényeket ülepítik. Csakhogy ezek a tények üres absztrakciók, senkinek sem jelentenek semmit, senki sem emlékezik rájuk, nem fűződnek személyes identitáshoz vagy emlékekhez. Elsősorban az az *idő* absztrakt, amelybe a história beletagolja a maga adatait. A történelmi idő olyan „mesterséges tartam” (*durée artificielle*), melyet egyetlen csoport sem él át és tart meg emlékezetében „tartamként”, ezért Halbwachs szemében kívül van a valóságnak. Koholt, rendeltetés nélküli faktumról van szó, kioldva minden olyan megkötöttségből és kötődésből, amit az élet, jelesül a tér és idő tekintetében konkrét élet alapít.

Emlékezet és történelem viszonyát Halbwachs szerint az egymásra következés jellemzi. Ahol a múltat nem tartják többé emlékezetben, vagyis nem élik, működésbe lendül a történelem. „A történelem általában csak azon a ponton veszi kezdetét, ahol megszűnik a hagyomány, és elhal a társadalmi emlékezet.” A történész terepe ott nyílik meg, ahol a múltat már nem „lakják”, vagyis ahol már nem veszi igénybe eleven csoport kollektív emlékezete. „A história számára voltaképpen az a múlt, ami kizorul az aktuálisan létező csoportok gondolkodásának terepéről. A történelemnek azemlékezet ki kell várnia, amíg elenyésznek a hajdani csoportok, elcsitul a gondolkodásuk és kihuny az emlékezetük, hogy azután nekiveselkedhessék rögzíteni a tényeknek azt a képét és sorrendjét, amelynek megőrzésére egyedül ő hivatott” (1985 b, 103. o.).²⁶

A kollektív emlékezetet azonban Halbwachs szerint nemcsak a történelemtől választja el határ, hanem az emlékezés minden szervezett és tárgyiasult formájától, melyeket „hagyomány” címen foglal össze. A hagyományt Halbwachs eltorzult emlékezésformának

²⁶ Pontosán e kényszerű kiválás jelölésére vezette be a történész Ernst Nolte a múlt „lecevékelésének” (*Nicht-vergeben-Wollen*) fogalmát. A Nolte által érintett neurálgikus pont emlékezet és történelem szféráinak – az ún. történészvita során lankadatan – összezavarásával kapcsolatos.

tekinti. Ezen a ponton nem követhetjük tovább a nézeteit. A „mémoire” és a „tradition” közti átmenet olyannyira folyamatos, hogy vajmi kevés értelme van éles fogalmi megkülönböztetésnek. Ezért mi a (kollektív) emlékezet fogalmát gyűjtőfogalomként használjuk, s ezen belül „kommunikatív” és „kulturális” emlékezet közt tesszünk különbséget. Ezt a megkülönböztetést a második szakaszban fogjuk kifejteni. Ott még visszatérünk Halbwachs hagyományfogalmára.

4. Összefoglalás

Valamiképpen a sors iróniája, hogy a társadalmi emlékezet teoretikusa jóformán tökéletesen feledésbe merült.²⁷ Jóllehet Halbwachs neve időközben nagyobb ismertségre tett szert, ugyanez semmiképp sem mondható el művéről. Bár fejtegetésünkben fajsúlyos helyet biztosítunk a gondolatainak, mégsem hunyhatunk szemet egynémely gyengéje felett, amelyek visszatekintve óhatatlanul kitűnnek. Elmélete híján van például annak a fogalmi szigornak, amely kezdeményezéseit igazán alkalmazhatóvá tenné a valóságra.²⁸ Ezenkívül manapság méltán okoz meglepetést, hogy szisztematikusan nem tér ki, sőt összefüggően még csak fontolóra sem veszi azt a szerepet, amit az írás tölt be a kollektív emlékezésben; inkább lecövekel olyan bergsoni varázsigék büvkörében, mint „élet” és „valóság”. Számos kortársához hasonlóan őt is egy olyan szociológia tartotta ígézetében, amely – a „tudatos idő” (*temps conçu*) és a „mesterséges tartam” (*durée artificielle*) helyett – az

²⁷ Azóta, hogy ezt a mondatot 1986 szeptemberében leírtam, megjelent G. Namer 1987; a mű kizárólag Halbwachs emlékezetelméletével foglalkozik.

²⁸ Ez különösen igaz a „vallás” kezelésére (1985, 6. fejezet): Halbwachs fejtegetései abba az állításba torkollnak, hogy a vallás mint olyan, tehát *mindenfajta* vallás, afféle intézményesített emlékezés, mely „egy rég letűnt korra való emlékezés érintettségének huzamos megőrzésére irányul, elejét véve a későbbi emlékekkel való keveredésnek” (1985 a, 261. o.). Épp ezen a ponton válik kérdésessé „kultúra” és „vallás” megkülönböztetése, és elkerülhetetlenné a vallás legkülönbözőbb típusainak szétválasztása. Ezért e helyütt nem térünk ki Halbwachs valláselméleti fejtegetéseire.

„átélt idő” (*temps vécu*) titokzatos és eleven összefüggéseit igyekszik felderíteni.

Mindez persze Nietzsche idézi, és csak annál meghökkentőbb, hogy neve Halbwachsnál alig-alig – vagy merőben más összefüggésben (1985 a, 297. o.) – bukkan csak fel. Nietzschevel ellentétben azonban Halbwachs nem kultúrakritikus. Ő nem szór automatikusan rágalmakat mindarra, ami az organikus életösszefüggés léptékeit felülmúlja, mintha rendeltetés nélküli vagy egyenesen életellenes koholmány volna. Érdeklődése mindvégig analitikus marad. A kollektív emlékezés alapstruktúrái iránt elsősorban szociálpszichológusként mutat érdeklődést. A kollektív emlékezet út-törő jelentőségű felfedezése emlékezet és csoport egymáshoz rendelésén alapszik. Halbwachs a legkülönbözőbb példákra képes szemléltetni annak mikéntjét, ahogyan a csoport emlékezete és identitása kölcsönösen és szétfejtethetetlenül egymásba fonódik. (Mindazonáltal csínján bánik az identitás fogalmával, a többszámú első személyű „mi-azonosság” fogalma – ahogyan azt például Halbwachs legközelebbi munkatársa, a harmincas-negyvenes években szintén Párizsban tevékenykedő Georges Gurvitch kifejtette – nála elő sem fordul. Maga a gondolat azonban mindenütt jelen van.)

Halbwachs, szociálpszichológus lévén, megáll a csoport határán, nem latolgatja az emlékezetelmélet általánosítását kultúraelmélet irányába. A kulturális evolúció szempontja is kívül reked a vizsgálódásain. Mindennek ellenére az általa kidolgozott alapszerkezetek éppen a kultúra elemzésének is maradandó fundamentumát adják, hiszen általában a kulturális hagyományozás mechanizmusára messzemenően érvényesek. A későbbiekben persze pontosabban ki kell dolgoznunk az eleven, kommunikatív emlékezés és az intézményesült, kommemoratív emlékezés közti átmenetet, s közben részletesen ki kell térnünk az írás evolúciós vívmányára.

Maga Halbwachs alighanem indokolatlan metaforikus kitérőnek tekintette a kultúra szerteágazó, sok-sok emlékezetet és csoportot tartalmazó rendszerébe való behatolást. Vagy talán csak későbbi munkáira tartogatta szociálpszichológiai felismerései kiterjesztését a kultúratudomány és a kultúraelmélet terepére. Ne feledjük, hogy életműve töredék maradt, összefoglaló jellegű főművét leánya, Jeanne Alexandre Halbwachs adta ki hagyatékából, a

Szentföld legendaszerű topográfiájáról szóló könyve pedig, amely ilyesféle kiterjesztésnek rugaszkodik neki, a szóban forgó keretek közt a legutolsó munkájának tekinthető.

Az őt ért legsúlyosabb vád az emlékezetfogalom szociálpszichológiai jelenségekre történő alkalmazását veti a szemére, s azt mint megengedhetetlen „metaforikus individualizmust” utasítja el. Eljárása úgy mond elfedi „a múlt jelenlétének sajátos módját az emberi kultúrában és kommunikációban”.²⁹ Csakhogy Halbwachs a kollektív emlékezet fogalmát éppenséggel *nem* metaforának szánja, hiszen éppen annak igazolására törekszik, hogy az egyéni emlékezés is társadalmi jelenség. Az a tény, hogy neuronális felépítése alapján kizárólag az egyén rendelkezik emlékezettel, mit sem változtat az egyéni emlékezet társadalmi „keretektől” függésén. A kollektívum tárgyalt fogalmát nem szabad összetéveszteni a kollektív tudattalan különféle elméleteivel, mondjuk az archetípustok jungi tanával, amely Halbwachs emlékezetelméletének szöges ellentéte. Jungnál ugyanis a kollektív emlékezet először is biológiailag öröklődik, másodszer pedig „akaratlan emlékezés” (*mémoire involontaire*) lévén például álmokban nyilvánul meg, míg Halbwachs a kizárólag kommunikációban terjedő, biológiailag nem öröklődő „akaratlagos emlékezés” (*mémoire volontaire*) tálján állapodik meg. A kollektív emlékezet fogalmának nem a szociál-konstruktivista kibővítése, hanem épp ellenkezőleg, individuálpszichológiai leszűkítése az, ami véleményünk szerint elfödi a múlt kommunikatív és kulturális megjelenítésének sajátos alakjait. Csoportok éppúgy „lakják” múltjukat, mint egyének a magukét, és önképük építőköveként használják fel. A sportegyesületek klubtermeit kupák, oklevelek és érmek ékesítik, akárcsak egyes sportolók vitrinjeit, és nem sok értelme van az egyiket „hagyománynak”, a másikat „emlékezetnek” titulálni.

Halbwachstól a múlt úgynevezett „szociál-konstruktivista” elképzelését vesszük át. Amit Peter L. Berger és Thomas Luckmann a valóság egészéről mutattak meg, azt ő már negyven évvel koráb-

²⁹ H. Cancik–H. Mohr 1990, 311. o.

ban állította a múltról: hogy társadalmi képződménnyel van dolgunk, amelynek jellege a mindenkori jelen értelmi szükségleteitől és vonatkoztatási kereteitől függ. A múlt nem természettől fogva van, hanem kulturálisan terem.

II. A kollektív emlékezés formái: Kommunikatív és kulturális emlékezet

1. A „sodródó hasadék” – két *modus memorandi*

Az etnológus Jan Vansina 1985-ben megjelent *Oral Tradition as History*³⁰ című könyvében az írástalan történelmi emlékezés egy legalább olyan jellegzetes, mint amilyen különös jelenségét festi le:

Mind a csoportok, mind az egyének eredetbeszámolói egy és ugyanazon folyamat (nevezetesen a „szóbeli hagyományozás dinamikus folyamata” – J. A.) legkülönbözőbb megnyilvánulásai különféle stádiumokban. Az efféle beszámolók *corpusát* egybenyalábolva rendszerint egy háromszatátú egész kerekedik ki. A közelmúltból bőséges az információ, de minél messzebb hátrálunk a múltba, annál inkább megritkul. Régebbi korok hirtelen ugrást mutatnak, vagy hosszas habozás után egy-két névvel szolgálnak. A beszámolók menetében szakadékokra bukkannak, melyet „sodródó hasadéknak” (*floating gap*) nevezek. Még régebbi korszakok viszont az információk megújult áradatát ontják – itt az ősi eredet hagyományával van dolgunk. Az illető közösségek tagjai számára ez a hasadék ritkán tudatos, a kutató számára azonban félreérthetetlen. Olykor az is megesis, főként nemzetség-táblákon, hogy közelmúlt és ősidő egyetlen nemzedéknyi különbséggel torlódik egymásra. [...] A történelmi tudat mindössze két terepen munkál: az ősidő és a közelmúlt terepén. Mivel a kettő közti határ a nemzedékek egymásutánjában továbbhalad, a két terep közt tátongó rést »sodródó hasadéknak« neveztem el. A kongói tiók esetében ez a hasadék 1880-ban 1800 táján húzódott, 1960-ra pedig 1880-ig sodródott előre.³¹

Vansina „sodródó hasadék” meghitt ismerőse azoknak a történetészeknek, akiknek olyan hagyományokkal van dolguk, melyekben

³⁰ Először 1961-ben jelent meg *De la tradition orale* címmel, majd angolul 1965-ben.

³¹ J. Vansina 1985, 23. o. skk.

a szóbeliség alapvető szerepet játszik.³² A „sötét korszak” jelenségéről van szó, amely elsősorban az ógörög hagyományból ismeretes. A görög mitológia éles, még ha szigorú értelemben nem is historiográfikus fényt vet a műkénéi kultúra hőskorára, melyet az archeológusok „késő-hellászi korszakként” tartanak számon. A klasszikus kor görög történetírása pontosan a Vansina által „közelmúltnak” nevezett nyolcvan-száz évre tekint vissza – jellemzően ennyit képes felölelni a tapasztalatra és szájhagyományra épülő kortársi emlékezet. Hérodotosz Kroisosztól indítja történeti művét, attól a „férfiútól, akiről biztonsággal tudom, hogy ővele vette kezdetét a hellénekkel való ellenségeskedés”, s ezzel pontosan a kortársak által hitelesített emlékezés horizontját jelöli ki.³³ A kettő közt tátong az archeológusok által „sötét kornak” titulált „sodródó hasadék”, amely ásatások tanúsága szerint 1100 és 800 közé tehető. A „sötét korszak” fogalmát külsődleges kutatói szempontok alakították ki, számunkra viszont „emlékezet” címén inkább az adott társadalmak belső perspektívája a döntő. Ez a megkülönböztetés Vansina elméletében mellékes.

Nos, látszik, hogy résről, legyen az rögzített vagy sodródó, éppenséggel szó sincs. Inkább az a helyzet, hogy a csoport kulturális emlékezetében a múlt két rétege minden átmenet nélkül torlódik egymásba. Ezt mi sem mutatja világosabban, mint a kulturális mnemotechnika legjellemzőbb és legeredetibb formája, a nemzetségtáblák, amelyekre – láttuk – Vansina is utal. Fritz Schachermeyr, a nemrégiben elhunyt ókortörténész, *Die griechische Rück-erinnerung* (1984) című legutolsó művében görög nemesi nemzetségek genealógiáit tanulmányozva pontosan ugyanolyan struktúrákra bukkan³⁴, mint amilyenekről Vansina tudósít afrikai és egyéb törzsi társadalmakból. Hasonlóan nyilatkozik Keith Thomas is a kora újkori Angliáról: „Számptalan családja szökken a miti-

³² J. v. Ungern-Sternberg–H. Reinau 1988; a kötetben különösen M. Schuster: „Zur Konstruktion von Geschichte in Kulturen ohne Schrift”, 57–71. o.

³³ Az utalásért T. Hölschernek tartozom köszönettel.

³⁴ A genealógiák jellemzően tíz-tizenöt nemzedéket ölelnek fel: a görög hősmundákban ismert, ha nem is történetileg, de mitikusan – „rendszerimmanens” alapon – hitelesített nevekkel kezdődnek, és a névviselőt megelőző kettő-négy nemzedék történetileg bizonyítható alakjaival végződnek. A kettő közt fiktív nevek töltik ki a láncolatot, amelynek hosszára szemlélatomást kötött előírások vonatkoznak.

kus ősapáktól közvetlenül az újkorba; egy antikvárius szavaival élve olyan ez, mint fej és lábak test nélkül, két végződés középtag nélkül.”³⁵ A családja a jelen és az ősidő közti ugrás áthidalására, a fennálló rend és a meglévő igények legitimációjára szolgál, ezért illeszkedik minden átmenet nélkül, törésmentesen az ősi eredet-hez. Ez azonban nem jelenti azt, hogy az ilymód közvetített korok közt nem áll fenn minőségi különbség. A múlt e kétnemű lajstroma, e középtag nélküli két végződés az emlékezet kétfajta keretének felel meg, melyek lényeges pontokon különböznek egymástól. Az egyiket *kommunikatív*, a másikat *kulturális emlékezetnek* nevezzük.³⁶

A *kommunikatív* emlékezet a közelmúltra vonatkozó emlékeket öleli fel. Olyan emlékekről van szó, amelyekben az ember a kortársaival osztozik. Jellemző példa a nemzedéki emlékezet. Az emlékezetnek ez a válfaja történetileg tapad a csoporthoz; az idők során keletkezik, és idővel – pontosabban hordozóival – elenyészik. Ha megtestesítői kihalnak, újabb nemzedéki emlékezetnek adja át a helyét. Ennek az emlékezési térnek, amelyet a mindenki számára személy szerint adott és kommunikációban közvetített tapasztalás alakít ki, a Bibliában három-négy nemzedék felel meg, amennyi egy esetleges vétségért felelősséggel tartozik. A rómaiak erre a „saeculum” fogalmát használták, azt a határt értve rajta, amikor egy nemzedék legutolsó tagja – egyúttal sajátos emlékezetének hordozója – is meghalt. Tacitus a 22. év ábrázolásakor megemlíti, hogy a köztársaságot átélte legutolsó kortárs tanúk is kihaltak.³⁷ A nyolcvan esztendőnyi határérték fele, vagyis a negyven év, szemmel láthatóan kritikus küszöb. Erre az ötödik fejezetben, a *Deuteronomium* összefüggésében még részletesen kitérünk. Negyven év elmúltával az egy bizonyos jelentős eseményt felnőtt fejjel átélő kortársak kiválnak az erősebben a jövőbe tekintő szakmai életből, és elérik azt a kort, amelyben szárba szökik az emlékezés, s vele a rögzítés és továbbadás vágya. Körülbelül tíz éve került ebbe a helyzetbe az a nemzedék, amelynek számára a hitleri zsidóüldözés és -megsemmisítés személyes traumát okozott. Ami

³⁵ K. Thomas 1988, 21. o. Az idézetet Aleida Assmann-nak köszönöm.

³⁶ E megkülönböztetésről ld. A. és J. Assmann 1988, továbbá J. Assmann 1988.

³⁷ Tacitus: *Annales* III 75; ld. H. Cancik-Lindemaier–H. Cancik 1987, 175. o.

ma eleven emlék, holnapra közvetítőcsatornák anyaga. Ez az átmenet már most megnyilvánul: az érintettek lökésszerű írásos emlékrögzítésében, no meg az archívumok felfokozott gyűjtőmunkájában. A negyven esztendő, amelyre már a *Deuteronomium* is hivatkozik, itt is jelentős fordulópont. A háború vége után pontosan negyven évvel, 1985. május 8-án indította el Richard von Weizsäcker német államfő a *Bundestag* előtt tartott emlékbeszédében azt az emlékezőfolyamatot, amely egy évre rá a „történešzvitaként” elhíresült válsághoz vezetett.

Ez a közvetlen tapasztalati horizont a tárgya a történelmi kutatás újkeletű ágának, az ún. „Oral History”-nak, amely nem a történešz bevett írásos dokumentumaira támaszkodik, hanem szóbeli megkérdezéssel tesz szert emlékekre. Az emlékekből és elbeszélésekből kirajzolódó történelemkép a „mindennapok történelme”, a „történelem alulnézete”. Az „Oral History” vizsgálódásai egytől egyig megerősítik, hogy az eleven emlékezés még írásos társadalmak körében sem terjed nyolcvan évnél távolabbi múltba (L. Niehammer 1985). Ezután, a „sodródó hasadéktól” elválasztva, az őseredet mítoszai helyett a tankönyvek és emlékművek adatai következnek, más szóval a hivatalos hagyomány.

Az emlékezés két *modusáról*, az emlékezés és a múlt kettős rendeltetéséről (a „múlt kettős hasznáról”) van itt szó, amelyek először is gondosan elkülönítendők, noha a történelmi kultúra valóságában sokszorosan összefonódnak. A kollektív emlékezet működésmódja kettős: az egyik az ősi eredetre vonatkozó *megalapozó emlékezés*, a másik a saját tapasztalatok szolgáltatata keretfeltételekhez – a közelmúlthoz – kötődő *biografikus emlékezés*. A megalapozó emlékezőmód mindig, még írástalan társadalmakban is nyelvi vagy egyéb természetű, mindenestre maradandóan tárgyiasított alakzatokkal – többek közt rítusokkal, táncokkal, mítoszokkal, mintázatokkal, öltözettel, ékszerekkel, tetovált ábrákkal, utakkal, étkezésekkel, tájakkal – dolgozik, egyszóval olyan jelrendszerrel, amelyek mnemotechnikai (emlékezést és identitást támogató) tisztük alapján a „memória” gyűjtőfogalmába sorolhatók. A biografikus emlékezés viszont mindig, még írásos társadalmakban is társas interakcióra épül. A megalapozó emlékezés mindig inkább a megalapozás, mintsem a természetes növekedés jegyeit viseli magán, és miután rögzített formákhoz kötött, úgyszólván művilég

plántálható tovább, a biografikus emlékezettel viszont fordított a helyzet. A kulturális emlékezet a kommunikatívól eltérően az intézményesített mnemotechnika ügye.

A *kulturális* emlékezet a múlt szilárd pontjaira irányul. Benne sem képes megőrződni a múlt mint olyan. A múlt itt szimbolikus alakzatokká alvad, ezekbe kapaszkodik az emlékezés. Az ősatyák története, a kivonulás, a pusztai vándorlás, a honfoglalás és a fogás mind-mind ilyen emlékezői alakzatok, amelyek liturgikus ünnepeken kerülnek megünneplésre, és bevilágítják a mindenkori jelent. A mítoszok is az emlékezés alakzatai: a mítosz és a történelem közti különbség itt érvényét veszti. A kulturális emlékezet szempontjából csak az emlékező, nem a tényleges történelem számít. Úgy is mondhatnánk, hogy a kulturális emlékezet a tényszerű múltat emlékezőes múlttá s így mítosszá alakítja. A mítosz olyan alaptörténet, amelyet egy bizonyos jelennek az ősi eredet felőli megvilágítására beszélnek el. A kivonulás, történetiségének kérdésétől teljesen függetlenül, Izrael alapító mítosza: ilyenként űlik meg pészah ünnepén, s ilyenként eleme a nép kulturális emlékezőetének. A történelem az emlékezés által válik mítosszá. Nem elvalótlanodik, hanem épp ellenkezőleg, így válik csak valósággá, lankadatlan normatív és formatív erővé.

A példák mutatták, hogy a kulturális emlékezésben van valami szent. Az emlékezés alakzatai vallási értelmet hordoznak, és emlékező megjelenítésük gyakran ölti az ünnep alakját. Az ünnep – sok egyéb funkciója mellett – a múlt jelenvalóvá tételére is szolgál. A múlthoz fűződő viszony megveti az emlékező csoport identitásának alapjait. Saját történelmére emlékező és az emlékezés sarkalatos alakzatait megjelenítve bizonyosodik meg a csoport a saját identitása felől. Ez nem afféle mindennapos identitás. A kollektív identitás az ünnepélyesség mindennapokon túli jegyeit mutatja: valamiképpen az „életnagyságot meghaladóan”, átlépi a köznapok látóhatárát, és nem a mindennapi, hanem a ceremóniális kommunikáció tárgya. Már a kommunikáció szertartásossága is formadás eredménye. Az alakítás a szövegekké, táncokká, képekké és rítusokká alvado emlékek megformálásával folytatódik. Megtehetnénk, hogy kommunikatív és kulturális emlékezet ellentétét köznap és ünnep polaritásának feleltetjük meg, és egyenesen köznap és ünnepnapi emlékezőetről beszélünk. De nem akarjuk idáig fe-

szíteni ezt az összefüggést. Kulturális emlékezet és szentség viszonyára még visszatérünk.

Kommunikatív és kulturális emlékezés polaritása szociológiailag abban a jelenségben fejeződik ki, amelyet *részesezési struktúrának* nevezhetünk. Ez utóbbi a kollektív emlékezés két formája esetében éppoly különböző, mint időstruktúrájuk. A csoport tagjai egyenlően részeseznek a kommunikatív emlékezetből. Egyesek ugyan többet, mások kevesebbet tudnak, és az idősek emlékezete régebbre nyúlik a fiatalokénál, az informális hagyománynak azonban nincsenek specialistái, sem szakértői, még ha némelyek többre és jobban emlékeznek is másoknál. Az itt szóban forgó tudásra a tagok a beszéd és a mindennapi kommunikáció elsajátításával együtt tesznek szert. E téren mindenkinek egyformák az esélyei.

A kommunikatív emlékezetből való egyenlő részesezéssel ellentétben a kulturális emlékezetből való részesezés mindig különbségeket mutat. Ez még írástalan vagy egyenlősítő társadalmakra is igaz. A költő eredeti tisztje a csoportemlékezet őrzése. A mai napig ebben a szerepben lép fel szóbeli társadalmakban a griót. A griótok egyike, a szenegáli Lamine Konte, a következőképp írta le a griót feladatkörét:³⁸

Akkoriban, amikor Afrikában még gyakorlatilag sehol sem készültek írásos feljegyzések, a történelem emlékezetben tartásának és elbeszélésének feladata külön társadalmi csoportra hárult. A korabeli hiedelem szerint a történelem eredményes közvetítése zenei aláfestést kíván meg, ezért a szóbeli hagyományozást a griótokra vagy rögtönző énekmondókra, a muzikusok rendjére bízta. Így ők lettek az afrikai népek közös emlékeinek őrei. A griót költő, színész, táncos és komédiás egy személyben, előadásaiiban e művészetek mindegyikét űzi (*Unesco-Kurier* 8, 1985, 7. o.).

A kulturális emlékezetnek mindig megvannak a maga sajátos hordozói. Ide tartoznak a sámánok, a bárdok, a griótok, akárcsak a papok, a művészek, az írnokok, a tudósok, a mandarinok, vagy nevezetesen bárhogy is a tudás felhatalmazottai. A kulturális emlékezet őrizte értelem mindennapokon túli voltának felel meg a hordozására szakosodottak valamelyes felülemelkedése a mindennapokon, mentesülésük a mindennapos kötelezettségek alól. Írástalan társadalmakban az emlékezet hordozóinak szakosodása

³⁸ Az afrikai griótok funkciójáról ld. többek közt C. Klaffke: „Mit jedem Greis stirbt eine Bibliothek”, in: A. és J. Assmann 1983, 222–230. o.; P. Mbunwe-Samba 1989.

az emlékezőképességgel szemben támasztott kívánalmak jellegétől függ. A legmagasabb szintű elvárás a szó szerinti hagyományozáshoz ragaszkodik. Ilyenkor az emberi emlékezőképességet úgy szólván „adathordozóként” veszik igénybe, az írásbeliség ősfomája gyanánt. Jellemzően rituális ismeretek esetében fordul elő ilyesmi. A rítusnak ugyanis szigorú „előírásokat” kell követnie, még ha ezek nincsenek is írásos formában rögzítve. A rituális tudás emlékezet általi kodifikációjának legismertebb példája a *Rigvéda*. Az emlékezőképességgel szemben támasztott magas szintű követelménnyel, valamint a tárolt tudás kötelező érvényével arányos az emlékezés specialistáinak vezető társadalmi pozíciója. Az indiai kasztrendszerben a brahmanok rangban felülmúlják az uralkodókat tömörítő ksatria-nemességet. Azok a specialisták, akik Ruanadában a tizennyolc királyi rítus szövegét betéve tudják, a birodalom legfőbb méltóságait viselik. Az esetleges tévedésért halállal lakolnak. Hármójuk ismeri a tizennyolc rítus teljes szövegét: nekik még az uralkodó istenségében is részük van (Ph. Borgeaud 1988, 13. o.).

A kulturális emlékezetből való részesezés azonban más értelemben sem egyenletes eloszlású. A kommunikatív emlékezettel ellentétben a kulturális emlékezet nem magától terjed, hanem gondos irányításra szorul. Ilyenformán alakul ki a terjedés ellenőrzése, ami a beavatottság tekintetében egyrészt kötelezettségeket támaszt, másrészt jogokat biztosít. A kulturális emlékezetet mindig többé-kevésbé szigorúan megvont határok szegélyezik. Egyeseknek – például a klasszikus Kínában – formális vizsgák teljesítésével vagy a megfelelő kommunikációs formák ismeretével – a görögkeleti egyházban a görög, a XVIII. századi Európában pedig a francia nyelv ismeretével, a családi zongorán Wagner-operák eljátszásával, vagy éppen a XIX. században a „német nép idézetkinésének” ismeretével – kell igazolniuk jártasságukat (vagy hovatarozásukat), mások viszont minden ilyen tudásból kizárattak. A zsidóságban és az ókori Görögországban ilyenek a nők, a művelt polgárság virágkora idején pedig az alsóbb társadalmi rétegek.

A kollektív emlékezés polaritásának az időtengelyen ünnep és hétköznap ellentéte, társadalmi téren pedig a kulturális emlékezésre szakosodott társadalmi tudás-elit és a csoport közrendű tagjai közti polaritás felel meg. Hogyan kell elképzelnünk az emlékezés két

pólusát? Talán két önálló rendszerként, amelyek köznyelv és irodalmi nyelv mintájára egymás mellett, egymástól elkülönülten léteznek, vagy – Wolfgang Raible javaslatát követve – egy folytonos átmeneteket tartalmazó sor végpontjaiként? A kérdés alighanem csak esetről esetre dönthető el. Kétségtől van olyan kultúrák, amelyekben a kulturális emlékezet élesen elválik a kommunikatívól, úgyhogy esetükben már-már „bikulturalitásról” beszélhetünk. Az ókori Egyiptom például ilyennek minősíthető (J. Assmann 1991). Más társadalmak viszont – köztük a miénk – inkább tesznek eleget a fokozatos átmenet modelljének. Hiszen irodalmi nyelv és köznyelv ellentéte sem mindig s mindenütt jelentkezik szabályos diglossziaként, nemegyszer inkább egyazon skála két végpontjaként ábrázolható. Mindamelllett az emlékezés két típusa közt – az ünnepélyességgel és szentséggel való képzettársítás folytán – csakugyan tapasztalható bizonyos mérvű belső elkülönülés, amely nem egyetlen skála fokozati ellentéteivel jellemezhető. Ez utóbbi megszorítással a folyamatos átmenet modellje mellett döntünk, a következőképp összegezve a végpontokat:

	kommunikatív emlékezet	kulturális emlékezet
tartalom	történelmi tapasztalatok az egyéni életút keretei között	mitikus őstörténet, az abszolút múlt eseményei
forma	informális, kevésbé megformált, természetadta; személyközi érintkezésben alakul ki; köznapi	alapítást igényel; nagyfokú megformáltság; ceremóniális kommunikáció; ünnep
közvetítő-csatornák	eleven emlékezés az organikus emlékezőképesség révén, személyes tapasztalás és szójhagyomány	rögzített, tárgyiasult kifejezőeszközök; hagyományos szimbolikus rögzítés, ill. szóbeli, képszerű, táncos stb. megjelenítés
időszerkezet	80-100 év; 3-4 nemzedék idő horizontja, mely a jellel együtt halad tova	a mitikus ősidők abszolút múltja
hordozók	specifikus; kortársi emlékezet-közösség	a hagyomány szakosodott hordozói

2. A rítus és az ünnep mint a kulturális emlékezet elsődleges szerveződésformái

Az írásos tárolás lehetősége nélkül a csoport identitásbiztosító tudásának nincs más helye, mint az emberi emlékezet. Három kívánalomnak kell teljesülnie ahhoz, hogy a szóban forgó tudás egységszerző és cselekvéstájoló impulzusai érvényre jussanak: tárolhatóság, előhívhatóság, közölhetőség – más szóval költői megformáltság, rituális megjelenítés és kollektív részvétel. Ismeretes, hogy a költői megformáltság javarészt mnemotechnikai célokot szolgál: az identitásbiztosító tudást maradandó formába kell öntenie.³⁹ Manapság ugyanígy tisztában vagyunk azzal is, hogy ez a tudás egyszerre több csatornán és színen közvetítődik: a szóban elhangzó szöveg kiszakíthatatlanul ágyazódik emberi hangba, hűsvér testbe, mimikába, gesztusokba, táncba, ritmusba és rituális cselekedetekbe.⁴⁰ Számunkra most mindenekelőtt a harmadik szempont, a tudásból való részesezés formája a fontos. Hogyan veszi ki a részét a csoport a kulturális emlékezésből, hiszen az emlékek ápolása már ezen a szinten is egynéhány specialista (bárd, sámán, griót) dolga? A válasz így hangzik: összejövetelek és személyes jelenlét révén. Írástalan társadalmakban személyes jelenlét nélkül lehetetlen részesezni a kollektív emlékezetből. Ilyen összejövetelekre nyújtanak alkalmat az ünnepek. Az ünnepek és a rítusok szabályszerű visszatérése kezeskedik az identitásbiztosító tudás közvetítéséért és továbbörökítéséért, a rituális ismétlés pedig garantálja a csoport tér- és időbeli összetartozását. Az ünnep mint a kulturális emlékezet elsődleges szerveződésformája az írástalan társadalmak idejét köz- és ünnepnapokra tagolja. A nagyszabású összejövetelek ünnepi vagy „álomszerű” idején kozmikussá tágul a látóhatár, egészen a teremtés, az ősi eredet és a világot megszüülő őskáosz koráig. A rítusok és a mítoszok a valóság értelmét írják körül. Gondos betartásuk, megőrzésük és továbbadásuk tartja lendületben a világot – és életben a csoport identitását.

³⁹ Id. ehhez E. Havelock 1963, ő „konzervált kommunikációról” (*preserved communication*) beszél.

⁴⁰ Vö. például P. Zumthor: *Introduction à la poésie orale*, Párizs, 1983.

A kulturális emlékezet egy másik, mindennek egyszerre az el-
lentétét és a lehetőségét is felkínáló dimenzióval terjeszti és kere-
kíti ki a mindennapok világát, ilyenképpen gyógyítva be a létezés
mindennapok ejtette csorbáit. Az emberélet kétdimenzióssá, két-
idejűvé válik a kulturális emlékezet révén, s ezt a vonását a kulturá-
lis evolúció minden stádiumában megőrzi. Írástalan társadalmak-
ban domborodik ki ez a kulturális kétidejűség a legtisztábban: a
köz- és az ünnepnapok, a mindennapi és a ceremóniális kommu-
nikáció különbségében. Ennek megfelelően az ókor a mindenna-
pokból való kigyógyítást tartotta az ünnepek és a műzsák tiszté-
nek. A *Törvényekben* Platón leírja, mint sorvasztják el idővel a
gyermek- s ifjúkori műveltséget a vesződéses mindennapi teen-
dők: „de az istenek megszánták az emberek természettől fogva
nyomorúságos fáját, és fáradalmaik pihentetőjéül rendelték nekik
az isteneknek szentelt ünnepek változatosságát, és a műzsákat,
Apollónt, a műzsák vezérét, és Dionüszoszt adták nekik, hogy
együtt ünnepeljenek velük, és így visszatérjenek a helyes útra.”⁴¹

Az ünnep fénybe borítja létünk mindennapok elhomályosította
hátterét, s ilyenkor maguk az istenek frissítik fel a megszokásig
lanyhult és feledésbe merült rendeket. Ez a Platón-hely azonban
arra is rávilágít, hogy nem létezik két rend: az ünnep rendje és a
köznap rendje, a szent rend és a profán rend nem különülnek el
összefüggéstelenül. Eredetileg igazából egyetlen, önmagában
ünnepélyes és szent rend létezik, amely a mindennapok során se-
gít az eligazodásban. Az ünnep eredeti tiszte voltaképpen az idő ta-
golása, nem pedig egy a „mindennapok idejével” szembeszege-
zett „szent idő” megalapítása. Az ünnepek struktúrát és ritmust
kölcsonöznek az időfolyamnak, megteremtve az időnek azt az ál-
talanos rendjét, amelyben a mindennapok elnyerhetik méltó he-
lyüket. A szent és a profán rend eredendő megkülönböztetetlen-
ségének legjobb példája egy ausztráliai elképzelés, amely szerint
az ősök szellemének földi kóborlásai-tevékenységei szolgálnak
mintául a szabályhoz kötött emberi tevékenységek *mindegyiké-
hez*, az ünnepi rítustól a cipőfűzésig. Az ünnep csak később, ma-
gasabb kulturális fejlettség szintjén válik egy jellegzetesen másmi-

⁴¹ Platón, *Törvények* 653 d; vö. R. Bubner, „Ästhetisierung der Lebenswelt”, in: W. Haug–R. Warning 1989.

lyen rend, idő és emlékezés színterévé, mikorra a nap mint nap
beidegzett készségek sajátos természetű rendbe különülnek.⁴²

Láttuk, hogy kommunikatív és kulturális emlékezet megkülön-
böztetése összefügg köz- és ünnepnap, profán és szent, illékony
és maradandó, részleges és általános különbségével, és hogy e
megkülönböztetésnek története van. A kulturális emlékezet a
mindennapokon túli emlékezés szerve. A kommunikatív emléke-
zettől főként alkalmainak megformáltsága és szertartásossága kü-
lönbözteti meg. Mi a kulturális emlékezés ilyen *formáira* vagyunk
kíváncsiak. A kulturális emlékezet olyan tárgyiasult jelenségekhez
tapad, amelyek az értelmet kötött formába igézik. A kollektív em-
lékezet pólusos szerkezetét cseppfolyósság és szilárdság me-
taforáival szemléltethetjük a legjobban.⁴³ A kulturális emlékezet a
szilárdba kapaszkodik. Nem folyamként mossa át kívülről az
egyént, hanem dologi világként vetül ki magából az emberből.

Kézenfekvő volna cseppfolyósság és szilárdság, kommunikatív
és kulturális emlékezet polarításában szóbeliség és írásbeliség kü-
lönbségét is elhelyezni. Legelőször is ezt a durva fálreértést kell
tisztáznunk. A szóbeli hagyományozás éppúgy kommunikatív és
kulturális, mindennapi és ünnepi emlékezésre tagolódik, akár csak
az írásos kultúrák emlékezete. Csak éppen az „Oral History”-nak
nehezebb a dolga, mivel először is meg kell tanulnia kiválogatni a
szájhagyományból mindazt, ami nem a köznap, hanem a kulturá-
lis emlékezés hatáskörébe tartozik. Írásos kultúrák esetében a ket-
tő jobban elkülönül, ugyanis a kulturális emlékezet – el kell ismer-
nünk – írásbeliségre hajlik.⁴⁴ Írástalan kultúrákban a kulturális em-
lékezet nem tapad olyan egyoldalúan szövegekhez. Táncok, játé-
kok, rítusok, maszkok, képek, ritmusok, dallamok, ételek-italok,
terek-helyszínek, viseletek, tetovált alakok, ékszerek, fegyverek
stb. itt sokkal fokozottabban tartoznak a csoport ünnepélyes ön-
megjelenítésének és öngigazolásának formái közé.

⁴² Ld. erről részletesebben J. Assmann 1991 a.

⁴³ Ehhez ld. A. Assmann 1991 b.

⁴⁴ Mindazonáltal az írás nem okvetlenül hat rögzítőleg: cseppfolyóssá is tehet azál-
tal, hogy felszámolja a kollektív emlékezés szoros kapcsolódását a ceremóniális
kommunikáció válogatott alkalmihoz, és dezokkasionálja a két *modus memoran-
di* közötti váltást.

3. Az emlékezés tájai. Palesztina mint „mnemotoposz”

Mindenfajta mnemotechnika legősbibb, legeredetibb eszköze a térbeliesítés.⁴⁵ Ennek fogásain alapszik az emlékezőképesség Frances Yates által megvizsgált nyugati művészete (*The Art of Memory*, 1966), valamint az antik (H. Blum 1969) és az iszlám (D. F. Eickelmann 1978) mnemotechnika. Jellemző, hogy a kollektív és kulturális emlékezőtechnikák, az „emlékezés kultúrája” esetében is a tér játssza a főszerepet. Erre kínálkozik az „emlékezet helyszínei” franciában bevett fogalma, amelyre Pierre Nora munkájának címe szolgál (*Les lieux de mémoire*). Az emlékezőképesség művészete képzeletbeli terekkel dolgozik, az emlékezés kultúrája viszont a természetes térbe plántál jeleket. Egész tájegységek is szolgálhatnak a kulturális emlékezet közegéül. Ezek elsősorban nem jelek („emlékművek”) révén nyerik el hangsúlyukat, hanem teljes egészükben lépnek elő jellé, vagyis *szemiotizálódnak*. Ennek legjelentősebb példái az ausztráliai *bennszülettek* totemikus tájai. Ők azzal igazolják önmaguk számára csoportos identitásukat, hogy nagyobb ünnepeken meghatározott helyekre zárandokolnak, amelyekhez őseik szellemének emléke tapad (T. G. H. Strehlow 1970). Az Ókori Kelet városait ünnepi utak hálózta be, melyeken nagyobb ünnepek alkalmával a főistenek is bekapcsolódtak a felvonulási menetbe (J. Assmann, 1991 b). Mindenekelőtt Róma számított már az ókorban is „szent vidéknek” (H. Cancik 1985/86). A kulturális emlékezet topográfiai „szövetéről”, „mnemotoposzokról”, az emlékezet helyszíneiről van szó. Halbwachs ebben az értelemben emlegeti utolsó művében a Szentföld legendaszerű helyrajzát (*topographie légendaire*) mint a kollektív emlékezet egyik megjelenésformáját. Halbwachs azt igyekszik bemutatni az emlékezetbeli Palesztina példáján, hogy nem csupán minden korszak, hanem főként minden csoport, azaz mindennemű hitbéli irányzat sajátos módon köti helyszínekhez és monumentumokhoz a maga sajátos emlékeit. Vizsgálata egy jellegzetes szóképekészlet betetőzésének tekinthető. Szembetűnő ugyanis, hogy az emlékezet működésének halbwachsi leírására térbeli metaforák nyomják

⁴⁵ Ld. a 20. lábjegyzetet; Ágoston „emlékezte térségeiről és ágas-bogas sátozóiról” beszél (*Vallomások* 10. 8. 12. skk.)

rá bélyegüket: a „keret”, a „tér” (*espace*), a „helyszínek” (*lieux*), az „elhelyez” (*localiser, situer*) az elemzés vissza-visszatérő kulcszavai. Innen már csak egy lépés az emlékek egy jelentőséggel felruházott, emlékezésre méltó, konkrét tájegységen – mondjuk Palesztinában – való elhelyezésének vizsgálata: a Szentföld mint „mnemotoposz” bemutatása.

4. Átmenetek

a. Megemlékezés a halottakról

A halottakról való megemlékezés jelenségét már érintettük, mégpedig ott, ahová tartozik, nevezetesen az elején. Bizonyos ugyanis, hogy mindannak eredetétől és magváról van szó, amit az emlékezés kultúrájának nevezhetünk. Ha az emlékezés kultúrája elsősorban a múlthoz fűző viszonyt jelenti, és ha múlt ott támad, ahol Tegnap és Ma különbsége tudatosul, akkor a halál e különbség ősi tapasztalata, a megholtakra való emlékezés pedig a kulturális emlékezés ősfarmája. „Kommunikatív” és „kulturális” emlékezet megkülönböztetésének összefüggésében azonban – más szempontból – újfent ki kell térnünk a halottakról való megemlékezésre. Hiszen nyilvánvaló, hogy köztes jelenséggel van dolgunk a társadalmi emlékezet két formája közt. A holtakról való megemlékezés annyiban „kommunikatív”, amennyiben általános emberi formának mutatkozik, s annyiban „kulturális”, amennyiben sajátos hordozói, rítusai és intézményei alakulnak.

A holtakra való emlékezés vissza- és előretékintő emlékezésre tagolódik. Egyetemesebb, eredendőbb, természetesebb jelenség a visszatekintő emlékezés⁴⁶: az a mód, ahogy egy csoport együttélés maga halottaival, a tovahaladó jelenben emlékezetében tartja az elhunytakat, miközben önnön egységének és épségének olyan képét alakítja ki, amely magától értődően öleli fel őket is (O. G. Oexle 1983, 48. o. skk.). Minél hátrább lépdelünk a történelem-

⁴⁶ Ehhez ld. K. Schmidt 1985, benne különösen O. G. Oexle írását, 74–107. o. Ugyanerről O. G. Oexle 1976; K. Schmidt–J. Wollasch 1984.

ben, annál uralkodóbb vonásként domborodik ki a csoport kötődése halottaihoz és őseihez (K. E. Müller 1987). Az előretételezés síkján a *teljesítmény* és a *hírnév* aspektusa, a felejtetlenné válás és a dicsőségszerzés útja-módja a fontos. De hogy mi is teszi felejtetlenné az egyént, az kultúránként más és más. Egyiptomban a teljesítmény a társadalmi normák betartásán mérik, Görögországban azok versengő túlszárnyalásán. Itt olyan tettek méltók emlékezésre, amelyek az emberi lehetőségeknek nem a teljesítéséről, hanem éppen a túlteljesítéséről tesznek tanúbizonyságot: Pindaros ódáiban örökítette meg a pánhellén játékok győzteseit, a kolóniák alapítói pedig hőskultuszokban éltek tovább. A visszatekintés síkján a *kegyelet* szempontja, a mások felejtetlenségéhez való egyéni hozzájárulás útja-módja a döntő.

Egyiptom esete azért különleges, mert összekapcsolja a halottakra emlékezés pro- és retrospektív vetületét. Ez az összefonódás nemcsak annak köszönhető, hogy az egyén – mihelyt és amennyire állami beosztásának foka engedte – sírt építtetett magának emlékmű gyanánt, így „előretételezve” alapozta meg saját emlékeztétét.⁴⁷ Inkább arról van szó, hogy az efféle igyekezet hátterében a kölcsönösség sajátos fogalma munkált: annyi kegyeletet várhatsz el az utókortól, amennyit magad tanúsítasz elődeid iránt. A kölcsönösség társadalmi hálójá itt örök alakot ölt. Ebben rejlik az ókori Egyiptom esetének szélsőségessége. Nem egyszerűen nagy kiterjedésű temetkezési helyekről és roppant síremlékekről van szó. A monumentális síremlék csupán külsődleges jelképe egy feledhetetlen teljesítménynek, amely az etikai útmutatások szerinti életvitelről tanúskodik: „A férfiú (igazi) emlékműve: erénye”, tartja egy egyiptomi szólás. Eszerint a kölcsönösség erényei, vagyis a háládatosság, a családi és polgári érzület, a szolidaritás, a lojalitás, a felelősség- és kötelességtudat, a hűség és a kegyelet az egyiptomi etikában is központi szerepet játszanak. A szóban forgó erények már a halál előtti életet is megszabják, és csak akkor folytatódnak az élet utáni életben, ha a holtakra is kiterjednek.⁴⁸ Az

⁴⁷ „Ezenkívül kiegészítettem a sírt, és feliratot rovatam rá, és pedig személyesen, még életemben”, hangsúlyozza assziuti sírján egy papi előljáró a 11-12. dinasztia-ból (Franke nyomán, *Heqaiab*, 23. o.).

⁴⁸ A szóban forgó princípium egyiptomi alakja mindazonáltal nem az „egymásra gondolni”, hanem az „egymásért cselekedni”. Létezik egy szöveg, amelyik egyene-

egyiptomi etika imperativusa, a „Gondoljatok egymásra!” elejét veszi a társadalmi háló szakadozásának. Ehhez társul az „Emlékezetek!” felszólítás, melyet az egyiptomi síremlékek tízezerszám szegeznek a kommemoratív emlékezetnek. De nem okvetlen van szó kézzelfogható emlékművekről, lehet az a pusztá emberi hang is, amiben egy név továbbél. „Az ember addig él, ameddig felemlégetik a nevét”, ahogy az egyiptomi szólás tartja.

A „memoria” elve – többé-kevésbé meggyengült alakban – minden társadalom körében kifejti a maga hatását, mind a megemlékezést kivívó cselekvés, mind a megemlékező kegyelet terén. A csoport emlékezetében való továbbélés reménye, valamint az az elképzelés, hogy halottainkat képesek vagyunk magunkkal vinni a tovahaladó jelenbe, alkalmasint része az emberi létezés egyetemes alapszerkezetének (M. Fortes 1978 a).

A holtakról való megemlékezés a „közösségszerző” emlékezet paradigmikus esete (K. Schmidt 1985). A közösség saját identitását igazolja a maga számára azzal, hogy emlékeiben kötődik halottaihoz. A bizonyos nevekhez ragaszkodás mindig valamilyen társadalmi-politikai identitás megvallását takarja. Az emlékművekkel – miként Reinhart Koselleck, bielefeldi történész megmutatta – „a túlélők teremtenek a maguk számára identitást” (R. Koselleck 1979). Akár ahol ezerszám sorjáznak a nevek, mondjuk háborús emlékműveken, akár az ismeretlen katona sírja esetében anonim a kötődés – itt egyértelműen az identitás szerzés mozzanata áll az előtérben. „E sírkövek mögül hiányzik a beazonosítható földi maradvány, de még a halhatatlan lélek is – írja B. Anderson (1983, 17. o.) –, szellemileg mégis áthatja őket a nemzeti emlékezet.” Az ereklyekultusz is a holtakról való megemlékezés közösség alapító és szilárdító összefüggésébe tartozik. Ne felejtjük el, hogy a középkori városok székesegyházait – a polgári identitás centrális szim-

ben így definiálja az egyiptomi etika alapfogalmát, a *Maat*-ot (= Igazság-Rend-Igazságosság-Méltányosság): „A cselekvő jutalma, hogy érte cselekszenek majd: ezt jelenti a »Maat« az istenség szívében”. Hogy pedig az egymásért cselekvés nem jelent mást, mint egymásra gondolást a kommemoratív emlékezésben, azt az alábbi pászhoz hasonló mondatok teszik világossá:

Ugyan kihez szóljak manapság?

Nem emlékeznek meg többé a tegnapról.

Ma már nem tesznek semmit azokért, akik hajdan cselekedtek.

Vö. J. Assmann 1990, 60–69. o.

bólumait – lehetőleg jelentős szentek (jobbára apostolok) ereklyéi fölé emelték, s az ereklyék birtoklásáért nemegyszer kemény harcok dúltak (B. Kötting 1965). Hasonló a helyzet Mao-Ce-Tung emlécsarnokával: az itt alapított kultusz révén utódai legitimálják hatalmukat. Hogy Mao-Ce-Tung múmiáját bonyolult műszaki óvintézkedésekkel védik meg egy esetleges politikai forrógással bekövetkező lopástól vagy támadástól, az minden ereklyekultusz egyoldalú identitás-szerző funkciójára is példa. Aki képes megkaparintani a jelentős ereklyét, a legitimáció fontos eszközére tesz szert.

b. Emlékezet és hagyomány

A kommunikatív emlékezet – természetéből fakadóan – csak korlátozottan képes tárolni az emlékeket. Senki sem mutatta ki ezt Maurice Halbwachsnál világosabban: emlékezetelméletének felbecsülhetetlen előnye, hogy egyben felejtéselmélet is. A kommunikatív szempontból veszélyeztetett s ezért kulturálisan megerősített emlékezés kérdésének a *Deuteronomium* példáján a későbbiekben (az ötödik fejezet második szakaszában) külön esettanulmányt szentelünk. Most még egyszer visszatérünk a halbwachsi elmélet alapjaihoz.

Értelmét tekintve az „emlékezet” és a „hagyomány” közti halbwachsi különbségtétel hasonlít az általunk bevezetett megkülönböztetésre biografikus és fundamentális, illetve kommunikatív és kulturális emlékezet közt. Ami Halbwachst érdeklí, az az eleven, „megélt emlékezésből” (*mémoire vécue*) az írásos rögzítés két különböző formájába vezető átmenet, amelyeket „históriának” és „tradíciónak” nevez. Az emlékezéstől elhagyott terep (a történelem) kritikai szemrevételezésén és pártatlan archiválásán kívül olyan létfontosságú érdekek is léteznek, amelyek minden eszközzel az óhatatlanul halványuló múlt rögzítésén és megőrzésén vannak. Ez esetben a múlt újabb és újabb rekonstrukciói helyett szilárd hagyomány születik. Ez később kioldódik a kommunikatív élet szövetéből, és kommemoratív tartalomként kanonizálódik.

Halbwachs a kora kereszténység példáján szemlélteti a hagyományozás fázisait a megélt, vagyis kommunikációban közvetített

emlékektől a nagy gonddal tartósított és ápolat emlékekig. Kezdetben, a „kialakulási szakaszban” múlt és jelen egyé fonódik a csoport tudatában:

Azokban az időkben, a gyökereihez egészen közeli kereszténységben aligha tetek különbséget emlékek és a jelen tudata közt. Múlt s jelen egybeolvadtak, mivel az evangélium drámája még zajlani látszott (1985 a, 263. o.).

Az eleven érzelmi érintettség fázisában, a kollektív emlékezet természetes állapotában az őskereszténység a kommunikáló csoport tipikus esete: nem emlékeknek, hanem céljaiknak élnek, mégpedig közös történetiségük tudatában. Ebben a periódusban a kereszténység „cseppet sem a jelennel szembeszegezett múltat képviseli”, ez a vonulat csak a születő egyházban rajzolódik ki. Ebben a fázisban még „alig akad olyan helyzet, amely a kereszténység lényegével összeegyeztethetetlennek számít”. Mivel a kereszténység ekkor még a jelenhez kötődik, magában egyesíti a kortárs áramlatokat, nem helyezkedik szembe velük dogmatikusan. Összefoglalásképpen azt mondhatjuk, hogy elképzeléseit és emlékeit „jól lakatja a társadalmi miliő” (1985 a, 287. o.). Végére is, a szóban forgó időszak társadalom és emlékezet egysége fémjelzi. Még nincs különbség klerikusok és laikusok közt:

A vallási emlékezet még a hívők egész csoportjában él és működik, így méltán olvad össze a társadalom kollektív emlékezetének egészével (1985 a, 268. o.).

A második szakaszban, amely Halbwachs szerint a III-IV. században kezdődik, minden megváltozik.

A vallási közösség most már magába mélyed, rögzíti hagyományait, kijelöli tanításiát, papi hierarchiát kényszerít a laikusokra, amely már nem egyszerűen a keresztény gyülekezet tisztségviselőiből és intézőiből áll, hanem zárt, világtól elkülönülő és minden ízében a múlt felé forduló csoportot alkot. Ez a csoport kizárólag a múlt emlékeinek megőrzésével foglalatatoskodik (1985 a, 269. o.).

A társadalmi miliő elkerülhetetlen megváltozásával kezdetét veszi a belé ágyazott emlékek felejtése. A szövegek elveszítik magától értődőségüket és közérthetőségüket, ezentúl magyarázatra szorulnak. A kommunikatív emlékezést a szervezett emlékezés munkája váltja fel. A szövegek nem szólnak többé minden további nélkül a jelenhez, hanem korellenes feszültségbe kerülnek vele; ér-

telmezésüket a papság vállalja magára. A lehetséges interpretációk kereteit dogmatikának kell kitűznie, ez biztosítja, hogy az emlékek idomuljanak az uralkodó tanításhoz. Ahogy a történész csak akkor léphet színre, ha az érintettek kollektív emlékezete elhalt, ugyanúgy az exegéta is csak az eleven szövegértés megszűntével láthat munkához. „Mivel a formák és a formulák értelme részben feledésbe merült, értelmezésre szorulnak”, írja Halbwachs (1985 a, 293. o.). A protestáns teológus Franz Overbeck még élesebben fogalmazza meg ugyanezt: „Az utókor letett a megértésükről, és az értelmezésükre tart igényt.”⁴⁹

III. A kulturális emlékezet változatai: „forró” és „hideg” emlékezés

1. A „történeti érzék” mítosza

Először húsz évvel ezelőtt kezdtek egyesek szót emelni ama széles körben elterjedt közhely ellen, hogy írástalan népeknek nincs történelemtudatuk – de még történelmük sem. *Geschichtsbewußtsein schriftloser Völker* [Írástalan népek történelemtudata] című, azóta elhíresült münsteri székfoglaló beszédében (1968) Rüdiger Schott egy sokkal árnyaltabb szemlélet áttörését segítette elő. Az „Oral History” koncepciója időközben feloldotta írás és történelem viszonyát. A történeti tudat azóta antropológiai egyetemesség. A kultúrantropológus E. Rothacker már 1931-ben ilyen értelemben nyilatkozott: a „történeti tudatot”, illetve a „történeti érzéket” egyenesen afféle ősi ösztönnek tekintette, amely „a múlt esemé-

⁴⁹ F. Overbeck 1919, 24. o. Ahogyan történelem és emlékezet megkülönböztetésekor Halbwachs Nietzschével érintkezik, úgy írás és emlékezés megkülönböztetésekor a Nietzschével barátságot tartó Franz Overbeckhez kerül közel, aki „őstörténet” és „történelem”, „ősi irodalom” és „irodalom” közt tesz különbséget.

nyeit és alakjait örökíti meg, tartja emlékezetben és beszéli el”.⁵⁰ Schott meghatározása szerint „a történeti érzék elemi emberi tulajdonság, amely az ember kultúrára termettségével alapjaiban összefügg.” Schott funkcionálisan rögzítette ezt az *ősi ösztönt*. Sikertült kimutatnia, hogy „a szóbeli történelem hagyományozás az írásbeli feljegyzésnél is erősebben kötődik ahhoz a csoporthoz, amelynek sorsáról tudósít”, sőt nem csupán kötődik a csoporthoz, hanem összetartó erőt fejt ki. A legnagyobb kötelező erővel bíró kötőanyagról van szó, ugyanis olyan eseményekről értesülünk általa, amelyekre a csoport „saját egységének és egyediségének tudatát alapozza”. A Schott által „történeti érzékként” azonosítottakat E. Shils, amerikai szociológus, aki számottevően hozzájárult a hagyományozás szociológiához (E. Shils 1981), „múlt iránti érzéknek” (*sense of the past*, i.m. 51. o. skk.) nevezi:

Múltról való tudás, tiszteletteljes hódolat és hűség a múlt iránt, a múlt utánzása és elutasítása – minderről szó sem lehetne egy ilyen szellemi szerv nélkül.

Mindez kétségkívül igaz, úgyhogy manapság felesleges is külön hangsúlyozni. Mára inkább az a kérdés vált érdekessé, miért van az, hogy ez az „ősi emberi ösztön” bizonyos társadalmakban illetve kultúrákban annyival fejlettebb, mint másoknál.⁵¹ Ráadásul akadnak társadalmak, amelyek ezt az ösztönt vagy érzéket – már ha ilyesmiről van szó – nem csupán kevésbé látszanak kifejleszteni, hanem egyenesen ellene dolgoznak. Magam ezért kétlem, hogy csakugyan létezik valamiféle történeti érzék, s a kulturális emlékezet fogalmát itt óvatosabbnak és találóbbnak tartom. Abból indulok ki – mellesleg egészen Nietzsche szellemében –, hogy az ember természetes alaptulajdonságai inkább a felejtés, mintsem az emlékezés jegyeit mutatják, és hogy igazából az emlékezés, a múlt iránti érdeklődés, valamint a múlt kutatásának és feldolgozásának ténye szorul magyarázatra. Ahelyett, hogy valamilyen sajátos érzékre vagy ösztönre hivatkoznánk, értelmesnek tartom esetről esetre feltenni a kérdést, vajon mi készítette az embert arra, hogy

⁵⁰ E. Rothacker: „Das historische Bewußtsein”, in. *Zeitschrift für Deutschkunde* 45, 1931. Schott 1968, 170. o. nyomán.

⁵¹ „Természetesen népről népre fölültőbb különbözik a »történeti érzék« fejlettségi foka és kifejlődésének útja”, Schott 1968, 170. o.

kezdjen valamit a múltjával. Mindenekelőtt azt tartom fontosnak megállapítani, hogy a múlt iránti érdeklődés viszonylag kései korokig nem valami speciális „történeti” érdeklődés volt, hanem a legitimitás, a beigazolódás, a kiengesztelődés, a változtatás stb. átfogóbb és egyszersmind konkrétabb érdekeltsége, amely az emlékezés, a hagyomány és az identitás fogalmai által kijelölt funkcionális keretek közé tartozik. Ebben az értelemben keressük a történeti emlékezést gátló és serkentő tényezőket. Az óegyiptomi kultúra különösen csábít ilyen jellegű elmélkedésre, hiszen itt egy olyan társadalommal van dolgunk, amely bámulatba ejtő módon nézett szembe saját múltjával, *annalisok* és királylisták segítségével fenéig mérte, és ennek ellenére jóformán semmit sem tudott kezdeni vele.

2. „Hideg” és „forró” emlékezés

A szóban forgó kérdés vizsgálatát föltétlenül Lévi-Strauss híres – Schott által is említett – megkülönböztetésével kell kezdenünk „hideg” és „forró” társadalmak közt. Lévi-Strauss szerint azok a társadalmak „hidegek”, amelyek „a maguk felállította intézmények révén úgyszólván automatikusan hártják el a történelmi tényezők esetleges hatásait önnön egyensúlyukra és folytonosságukra”.⁵² Lévi-Strauss másutt ugyanebben az összefüggésben „bölcsséget” emleget. A „hideg” társadalmak „szemlátomást valami sajátos bölcsséget sajátítottak el és őriznek, amely kétségbeesett ellenállásra készíteti őket struktúrájuk bárminemű változásával szemben, amit a történelem beáradása esetleg kiváltana”. A „forró” társadalmakat ezzel szemben a „változás sóvár igénye” jellemzi; ezek bensővé tették történelmüket („a maguk történeti változásait, alakulását”, *leur devenir historique*), hogy fejlődésük motorja legyen. Ám a „hideg” szó és metafora nem egyszerűen a mások által emlegetett „történetietlenség” vagy „hiányzó történelemtudat” helyettesítésére szolgál. A „hideg” Lévi-Straussnál nem valaminek a hiá-

⁵² Cf. Lévi-Strauss 1962, 309. o.; vö. uő. 1960, 39. o.

nyát, hanem pozitív teljesítményt jelöl, amelyet a „bölcsség” egy fajtájának minősít és sajátos „intézményeknek” tulajdonít. A hideg nem fagypontja a kultúrának, hanem maga is megteremtésre szorul. Tehát nem csupán az a kérdés, adott társadalmak milyen mértékben és formában fejlesztették ki a maguk történeti tudatát, hanem egyúttal az is, milyen mértékben, formában, miféle intézmények és társadalmi mechanizmusok révén „fagyasztottak be” minden változást. A „hideg” kultúrák nem elfelejtettek valamit, amire a „forró” kultúrák emlékeznek, hanem másvalamire emlékeznek. Ezeknek az emlékeknek az érdekében kell gátat vetni a történelem beáradásának. Erre szolgálnak a „hideg” emlékezés fogásai.

Lévi-Strauss szemében a „hideg–forró” megkülönböztetés egyszerűen a „történelem nélküli népek» és a többiek közti ügyetlen különbségtétel” találóbb elnevezése (1962, 309. o.), és megfelelő primitívség és civilizáltság, írástalanság és írásosság, akefális és állami szervezethez való különbségének. Hideg és forró tehát a szükség-szerűen az előbbitől az utóbbihoz tartó civilizációs folyamat ideáltípusos pólusai. Ez utóbbi megszorítással Lévi-Strauss saját magát fosztotta meg felismerése valódi hozadékától. Megítélésem szerint a rövid leírásán kívül ezért sem kezdett vele semmi különöset. Én magam jelentősebb hasznot húznék e megkülönböztetésből, interpretációm két megfigyeléssel támasztva alá:

1. Vannak társadalmak, amelyek civilizáltak, írásosak, államilag szervezettek és mégis hidegek abban az értelemben, hogy a „történelem beáradásával szemben kétségbeesett ellenállást tanúsítanak”. Mindössze két klasszikus példát említek: az ókori Egyiptomot és a középkori zsidóságot. Mindkét esetben világosan látszik, hogy a történelemmel szembeni tiltakozás másfajta emlékezés szolgálatában áll. Egyiptom esetében „monumentális emlékezetnek” neveztem az emlékezésnek ezt a fajtáját⁵³, a középkori zsidóság kapcsán Y. H. Yerushalmi éppen a „Zákór!”, „Emlékezz!” imperatívust választotta lenyűgöző elemzése címéül (1982). Ezért ahelyett, hogy a primitív és a civilizált kultúrákat az evolúciós sé mához ragaszkodva hidegnek és forrónak keresztelnénk át, szerintem érdemes megválni ettől a sémától, és hideget–forrot kultúrális alternatívaként illetve emlékezéspolitikai stratégiákként értel-

⁵³ J. Assmann 1988, 107–110. o.

mezni, amelyek írástól, kalendáriumtól, technológiától és uralomtól függetlenül minden korban adottak. Ez a kulturális emlékezet két lehetősége. A „hideg” változat jegyében az írás és az uralom intézményei is a történelem befagyasztásának eszközeivé válhatnak.

2. A társadalmak és a kultúrák nem okvetlenül teljes egészükben „hidegek” vagy „forrók”: azonosíthatunk bennük hideg és forró elemeket, illetve – az etnopszichológus M. Erdheim fogalmaival élve – hűtő- és fűtőrendszereket. Hűtőrendszernek számítanak egyfelől azok az intézmények, amelyek segítségével a hideg kultúrák befagyasztják a történelmi változást – Erdheim ilyennek tekintí például a beavatási rítusokat⁵⁴ –, másfelől az egyébként forró társadalmak szövetének egyes elkülönülő részterületei, mint például a hadsereg⁵⁵ vagy az egyház.

A történelemkezelés hideg és forró alternatíváinak megfelelően pontosabban is megfogalmazható a történelemtudatot és emlékezést gátló és serkentő tényezők kérdése. A gátló tényezők a hideg emlékezést szolgálják, a változás befagyasztására irányulnak. Az emlékezetben tartott értelem itt a rendszeresen visszatérőben, nem a rendkívüliben és az egyszeriben rejlik – a folytonosságban és nem a szakadásban, a forgandóságban vagy a változékonyságban. Ezzel szemben a serkentő tényezők a forró változat szolgáltatásban állnak: itt az egyszeri és a különös, a forgandóság és a változékonyság, az alakulás és a növekedés, vagy akár a züllés, a hanyatlás és a romlás az, ami értelemmel és jelentőséggel bír, és méltó az emlékezésre.

3. Uralom és emlékezet szövetsége

Az emlékezés egyik erőteljes serkentője az uralom. Akefális társadalmakban „a történelmi tudás ... ritkán terjed túl egypár nemzedéken, majd csakhamar a bizonytalan, »mitikus« ősidőbe vész,

⁵⁴ M. Erdheim: „Adoleszenz und Kulturentwicklung”, in. 1984, 271. o. skk.

⁵⁵ „»Heiße« Gesellschaften und »kaltes« Militär”, in. 1988, 331–344. o.

amelyben minden eseményt egyazon idősíkon képzelnek el” (Schott 1968, 172. o.). Ez a „sodródó hasadék”, amelyről Jan Vansina (1985) beszél: egyik oldalán a kortársak eleven emlékezete (hozzávetőleg nyolcvan esztendőnyi időhorizonttal), mely az „Oral History” kutatásai során valóban a kollektív emlékezet univerzáléjának bizonyult, másik oldalán az „ősi eredet” megszentelt hagyományai. Ha valahol, hát akkor itt a kollektív történelemtudat természetes állapotával van dolgunk. „Erősebben tagolt időperspektíva csak olyan népek körében” nyílik, „amelyek főnökséget vagy egyéb központi politikai intézményeket alakítottak ki”. Klasszikus példát jelentenek erre a polinéz törzsfőnöki dinasztiák, amelyek nemzetségtáblái huszonkét nemzedéknél is többet ölelnek fel, vagy az afrikai tallenzik, az ő hasonló terjedelmű családfák mindenkit – szerepeivel és jogaival együtt – rendre besorolnak a politikai rendszer egészébe (M. Fortes 1945). Uralom és emlékezet szövetségére a sumer és az egyiptomi királytáblák is felhozhatók példaként. Az uralomnak kétségkívül származásra van szüksége. Nevezzük ezt a jelenséget *retrospektív* oldalának.

Létezik azonban *uralom és emlékezet szövetségének prospektív* oldala is. Az uralkodók nemcsak a múltat bitorolják, hanem a jövőt is: igényt tartanak a rájuk való emlékezésre, ezért tetteikben emléket állítanak maguknak, gondoskodnak róla, hogy azokat elbeszéljék, megénekeljék, monumentumokban megörökítsék, de legalábbis levéltárakban dokumentálják. Az uralom „visszatekintve legitimálja, előretekintve pedig megörökíti önmagát”. Ebbe a hivatalos, politikai-ideológiai funkcionális összefüggésbe jószerivel mindaz beletartozik, ami az Ókori Kelet történelmi forrásaiban ránk maradt. Az egyiptomi Középbirodalom (Kr. e. 1900 körül) egyik szövege, mely a káoszra következő üdvkorszak közeledtét hirdeti, az üdvösség és a helyreállított rend ismérveként tünteti fel többek közt azt is, hogy „egy (előkelő származású) férfiú fia nevet szerez majd magának, tartósan és mindörökre”⁵⁶. A Középbirodalom irodalma igyekezett elhinteni azt a meggyőződést, hogy kizárólag a fáraó központosította állam révén lehetséges társadalmi rend (G. Posener 1956; J. Assmann 1990). E rend

⁵⁶ Noferti P 61-62, szerk.: Helck, 52. o. skk.: „Örvendjete, korának gyermekei: egy férfiú fia nevet szerez majd magának, tartósan és mindörökre.”

egyik legfontosabb aspektusa az egyén halhatatlansága, melynek a csoport emlékezése vet alapot. Állam híján széthullanak a társadalmi emlékezés keretfeltételei, miáltal a halhatatlansághoz vezető utak is elrekednek.

4. Uralom és felejtés szövetsége

Van egy harmadik módja is *uralom és emlékezet szövetsége* megállapításának. Ehhez vissza kell kanyarodnunk Lévi-Strauss elméletéhez, aki szerint a politikailag szervezett egyenlőtlenség értelmében vett uralom felforrósít. A forró kultúrák – Lévi-Strauss szókép-készletében – olyan „gőzgép” módjára működnek, amelyben az osztályellentétek energiakülönbségei változást gerjesztenek (Erdheim 1988, 298. o.). Az államiság és a kultúra forrósága közti viszonyt Erdheim a lineáris történelemlékonstrukció kedvelésével hozza összefüggésbe:

A forró társadalmak államiságra hajlanak, az államok pedig a hatalom központosítására. A történelem linearizálása meg a központosítás egy és ugyanazon folyamatnak, az uralom konstitúciójának időbeli és térbeli aspektusai (Erdheim 1988, 327).

Nos, Erdheim szemmel láthatóan a feje tetejére állítja a dolgot. Nem a forró társadalmak hajlanak államiságra, hanem az államilag szervezett kultúrák hajlanak kulturális felforrósodásra. Csakhogy ez éppen nem az uralkodóktól indul ki. Fordulatra és változtatásra természetesen az uralom alatt állók, az elnyomottak és a hátrányos helyzetűek törekszenek. A történelem egyenes vonalúvá tétele inkább az alsóbb rétegekre jellemző. Ez világosan kitűnik a lineáris történelem legszélsőségesebb megnyilvánulási módjából, az apokalipsziszból, amely az egész ókori – és talán az újkori – világban a forradalmi ellenállási mozgalmak ideológiájaként fogalmazódott meg (vö. Hellholm 1983). Az elnyomás serkenti a (lineáris) történelmi gondolkodást és azoknak az értelmezési kereteknek a kirajzolódását, amelyek közt a szakadások, a gyökeres fordulatok és a változások jelentősnek mutatkoznak (Lanternari 1960). Itt tehát inkább *uralom és felejtés szövetségével* van dol-

gunk. Csakugyan léteztek és léteznek az uralomnak olyan formái, melyek a kommunikáció ellenőrzésének és technológiájának rendelkezésre álló eszközeivel „éppoly kétségbeesett ellenállást tanúsítanak a történelem beáradásával szemben”, akárcsak Lévi-Strauss „hideg társadalmi”. Tacitus az elrendelt felejtés ilyen alakjáról számol be a római császárság kapcsán (H. Cancik-Lindemaier–H. Cancik 1987). Az újkor tekintetében mindekelőtt Georg Orwell derített fényt erre a stratégiára 1984 című regényében:

A történelem nyugvópontonra jutott. Már csak az örök jelen létezik, amelyben a pártnak mindig igaza van.⁵⁷

Aleida Assmann kimutatta, hogy a módszerek részletekbe menően megegyeznek a szóbeli hagyományozás „strukturális amnéziájával”, s így a „hideg kultúrák” működés módjának pontos megfelelőként tarthatók számon – újkori körülmények között: „Az eseményeket és a feltételek beáradását lehetetlen kiküszöbölni, mindenesetre meg lehet akadályozni történelemmé sűrűsödésüket”⁵⁸. Elnyomás körülményei között az emlékezés az ellenállás egyik formájává válhat. A kulturális emlékezetnek erre a vonására a hetedik szakaszban még részletesen kitérünk.

5. Dokumentáció – a történelem ellenőrzése vagy értelmezése?

Mi sem kézenfekvőbb annál a feltevésnél, hogy az egyiptomiak, lévén (a sumerek után) a leghosszabb emlékezetű nép, évezredek távlatában is hiánytalan hagyományaikra támaszkodva különösen kifinomult és markáns történelemtudatot fejlesztettek ki magukban. Ha valahol, hát akkor itt nagy érdeklődést várunk a múlt iránt, hajdani idők nagy királyairól szóló elbeszélések özönét, akik az emlékművekben ott álltak mindenki szeme előtt, esetleg epikus költeményeket az államalapítók dicső tetteiről, háborús elbeszéléseket, hódítások, technikai bravúrok történetét stb. Mindezekből

⁵⁷ A. Assmann nyomán, in. A. és J. Assmann 1988, 35. o.

⁵⁸ A. Assmann, in. A. és J. Assmann 1988, 35. o. skk.

semmit sem őriztek meg a források. Hérodotosznál találhatók effélék, eszerint későbbi korok „szóbeli történelmében” elevenen éltek. Hanem a hivatalos források merőben másként kezelték a múltat. Tételünket elővételezve: a királylisták és az *annalisek* történetírást gátló és nem serkentő tényezőknél bizonyulnak. Egyenesen „hideg emlékezésről” beszélhetünk.

A leghosszabb emlékezetű nép toposza Hérodotoszra megy vissza, aki szám szerint 341 nemzedékről – számításai szerint 11 340 évről – beszél. Állítólag ilyen messzi múltba nyúlik Egyiptom dokumentált történelme.

Elbeszélésük szerint ez alatt az idő alatt a Nap négyszer változtatta meg pályáját, kétszer kelt fel ott, ahol most lenyugszik, s kétszer nyugodott le ott, ahol most felkél. Mindez azonban nem hozott változást Egyiptomra sem a földekben, sem a folyók hozamában, sem a betegségben, sem a halál módjaiban. (Hérodotosz II 142).

A zavaros asztronómiára e helyütt nem térhetünk ki; Hérodotosz nyilván összetéveszt valamit.⁵⁹ Sokkal érdekesebb a végkövetkeztetése. Mi világlik ki az egyiptomiaknak az alaposan dokumentált évezredek áttekintéséből? Hogy mi sem változott. Ennek igazolására szolgálnak a királylisták, az *annalisek* és egyéb dokumentumok.⁶⁰ A történelemnek nem a jelentőségét, hanem épp ellenkezőleg, a trivialisitását bizonyítják. A királylisták hozzáférhetővé teszik ugyan a múltat, de nem csábítanak a vele való foglalatosskódásra. Azzal, hogy dokumentálják, megvonják a képzelettől. Megmutatják, hogy semmi elbeszélésre érdemes nem történt.

A történelem trivialisitása – még mindig Hérodotosz szerint – abból világlik ki az egyiptomiak számára, hogy emberi alkotás:

11 340 éven át emberkirályok uralkodtak Egyiptomban, és nem istenek emberi alakban [...] Őelőttük azonban istenek uralkodtak Egyiptom felett, és az emberek között éltek; egyikőjük pedig mindig hatalmasabb volt a többinél. E királyok sorában állítólag Hórusz, Ozirisz fia volt az utolsó, akit a helléneknél Apollónnak neveznek. Ő taszította le a trónjáról a Tüphónt (Hérodotosz II 143).

⁵⁹ Valószínűleg négy ciklusról van szó, kettőben nyugat-keleti irányú, kettőben pedig kelet-nyugati irányú a Nap mozgása, ezeket kell a 341 nemzedéknyi időszakban elhelyezni. Az egyiptomi források semmi hasonlóról nem tudnak.

⁶⁰ Ld. ehhez Redford 1986. Az egyiptomiak későbbi büszkeségükről múltjukra ld. J. Assmann 1985.

A történelem csak az isteneknél válik érdekessé – csak hogy itt nyomban meg is szűnik a mi értelmezésünk szerint történelemnek lenni, és mitológiába fordul. Az istenek kora a nagy események, a gyökeres fordulatok és változások ideje, melyekből a világ a maga tizenkétezer esztendeje ismert alakjában támadt. Ez az a kor, amelyről beszélni lehet, mert van is mit elbeszélni. Ezeket az elbeszéléseket mítosznak nevezzük. A mítoszok a világ keletkezéséről szólnak, meg azokról a mechanizmusokról, rítusokról és intézményekről, amelyek gondosan távol tartanak tőle minden további változást, és megvédik a diszkontinuitástól, nehogy egyszer elenyésszen.

Ez Mezopotámiában sem volt alapvetően másképp. C. Wilcke a következő általános megállapítással kezdi a sumer királylista elemzését: „A múlt igen fontos volt az Ókori Kelet embere számára: elmúlt eseményekben gyökerezett Most-ja és Máj-ja” (Wilcke 1988, 113. o.). Igen ám, de a múltat – az egyiptomiakhoz hasonlóan – ők is annak igazolására használták, hogy minden már mindig is úgy volt, ahogyan most, hacsak nem az istenek mindent megalapító koráról van szó. A királylisták a tájékozódás és az ellenőrzés eszközei, nem az értelemadáséi. Ezért megállapíthatjuk, hogy az időszámításban, annalsztikában és királylistákban lecsapódó intenzív foglalatosskódás a múlttal az Ókori Keleten teljes egészében a történelem berekesztését és jelentéstől való megfosztását szolgálja.

6. Abszolút és viszonylagos múlt

A „forró” társadalmak Lévi-Strauss meghatározása szerint „elszántan teszik bensővé a történelmi keletkezést és alakulást, hogy az saját fejlődésük motorja legyen”⁶¹. Időközben eleget megtudtunk az egyiptomi és mezopotámiai adatrögzítés közvetítőiről ahhoz, hogy biztonsággal kijelenthessük: szó sincs itt „bensővé tett történelemről”. Az emlékezés, a *bensővé tett múlt* értelmében, itt a miti-

⁶¹ „intériorisant résolument le devenir historique pour en faire le moteur de leur développement” (1962, 309. o. skk.).

kus és nem a történelmi időkre vonatkozik; ugyanis kizárólag a mitikus kor a keletkezés és alakulás kora, a történelmi idő viszont nem egyéb, mint a már létrejötték további fennmaradása. A történelmi idő eszerint – a párhuzam kimutatása Aleida Assmann érdeke – az Orwell által lefestett totalitárius rezsim „örök jelenének” pontos megfelelője. A bensővé tett – más szóval emlékezetben őrzött – múlt elbeszélésekben ölt testet. Az elbeszéléseknek mindig van valamilyen funkciója: vagy a „fejlődés motorjaként” működnek, vagy a folytonosság fundamentumát alkotják. A múltra azonban egyik esetben sem „önmagáért” emlékeznek.

A megalapozó történeteket „mítosznak” nevezzük. Ezt a fogalmat a „történelemmel” szokták szembeállítani. E szembeállításhoz két ellentétpár kapcsolódik: fikció (mítosz) és realitás (történelem), értéktelített szándékosság (mítosz) és szándékmentes objektivitás (történelem). Mindkét fogalompár régóta arra vár, hogy hatályon kívül helyezték. Ha léteznek egyáltalán olyan szövegek, amelyekben újító elképzelésektől és értékorientált érdekektől érintetlen, steril múlt jelenik meg, akkor ilyesmi az ókort illetően nem várható, és jelen tanulmány céljai szempontjából nem is volna érdekes.⁶² Amit itt az emlékezetben őrzött múlt alakjaként vizsgálunk, szétválaszthatatlanul tartalmaz mítoszt és történelmet. Az a múlt, amely megalapozó történeté szilárdult és bensővé lett, attól függetlenül mítosz, hogy koholt-e vagy tényszerű.

A történelem mítoszba fordulásának és a tapasztalatok emlékké válásának klasszikus példája a kivonulás hagyománya (M. Walzer 1988). Minthogy azonban a Mózes II. könyvében tudósított események történetisége archeológiai és epigrafikus eszközökkel nem bizonyítható, inkább egy kétségbevonhatatlanul történelmi példát választunk: Maszada elestének történetét (P. Vidal-Naquet 1981 és 1989). Az újkori Izrael egyik megalapozó történetéről van szó. A maszadai erődtámasz romjait nem csupán az archeológia tudományának szabályai szerint feltárták, hanem afféle nemzeti szent helyé is avatták: az izraeli hadsereg újoncai itt teszik le a katonai esküt. A történet Josephus Flavius *Zsidó háborújának* hetedik könyvében maradt ránk. Érdekességét nem az ábrázolás tárgyilagosságának, még csak nem is régészeti bizonyíthatóságának

⁶² Ez az ellenvetés főként J. v. Seters 1983 ellen irányul.

köszönheti, hanem *megalapozó jelentőségének*. Ez a jelentőség abban rejlik, hogy a vallási és egyszersmind politikai mártíriumnak pontosan azokat az erényeit beszéli el, amelyekre az ifjú izraeli katonákat kötelezik. A mítosz olyan történet, melyet az embernek önmagáról és a világról való tájékozódása végett beszélnek el amolyan magasabb rendű igazságként, amely nem egyszerűen megállja a helyét, hanem túl ezen normatív igényeket is támaszt és alakító erővel bír. Az európai zsidóság megsemmisítése például történelmi tény, s mint ilyen a történelmi kutatás tárgya. Ám az újkori Izraelben ezenkívül (mellesleg csak a legutóbbi tíz évben) „holocaust” néven megalapozó történeté s ezáltal olyan mítosszá vált, amelyből az állam komoly legitimitást és irányultságot merít: közemlékművek és nemzeti szabású rendezvények emlékeznek meg róla ünnepélyesen, iskolákban tanítják, s így Izrael állam egyik mitikus hajtőerejének tekinthető.⁶³ Csak a *jelentőségteli* múltra emlékezünk, és csak az *emlékezetben tartott* múlt telik el jelentőséggel. Az emlékezés a jelentéssel felruházás, a szemiotizálás aktusa. Ez ma is igaz, bármennyire hitelét veszítette is a történelem tekintetében az „értelemadás” fogalma – márpedig a szemiotizálás nem jelent egyebet. Mindössze annyit kell a magunk számára tisztáznunk, hogy az emlékezésnek semmi köze a történettudományhoz. Egy történészprofesszortól nem azt várjuk, hogy „megtöltse az emlékezetet, fogalmakat alakítson át és értelmezze a múltat”⁶⁴. Ez azonban mit sem változtat azon a tényen, hogy ez a folyamat szüntelenül zajlik. Csakhogy erre nem a történész, hanem a társadalmi emlékezet hivatott.⁶⁵ Ez utóbbi pedig a történész működésével ellen-

⁶³ A holocaust hivatalos izraeli emlékezetének problematikájáról ld. U. Reshef irányadó tanulmányát, U. Reshef 1988. Vö. továbbá J. E. Young 1986.

⁶⁴ M. Stürmer, vö. H. U. Wehler 1989. Az „eligazító tudást” ugyancsak túlzásnak tartom, amit Wehler vár „értelemadás” helyett a történettudománytól. Az „eligazítás” fogalma pontosan ugyanazt az értelemfogalmat feltételezi, mint amit Wehler az „értelemadás” fogalmában elutasít. A Max Weber-i értékproblémát lehántva, a tudomány pusztán „ismereteket” produkál; hogy ki-ki mennyire képes és akar ezek szerint tájékozódni, az pedagógiai, politikai, homiletikus, de mindenesetre alkalmazásszempontról munka kérdése. Annyi bizonyos, hogy senki sem vár „eligazító tudást” egy olyan szaktudománytól, mint az egyiptológia.

⁶⁵ Ez a különbség az újabb történelemteóriákban erősen elmosódik, vö. Burke 1991. A történetírás értelmében vett történelmet valójában immár a csoportemlékezet sajátos válfajaként kezelik.

tétben alapvető antropológiai tény. A múlt alaptörténetekre, vagyis mítoszokra fordításáról van szó. Ez a megjelölés korántsem vitatja el az események realitását, hanem kidomborítja jövőt megalapozó, *elkötelező érvényüket*, amelynek semmi szín alatt sem szabad feledésbe merülnie.

Ez a felismerés azonban nem eredményezheti lényeges különbségek eltussolását. A *megalapozó történet* fogalma funkcionális helyet jelöl ki. A kérdés az, mi tölti be ezt a helyet. Vagyis valóban alapvető különbség, hogy egy megalapozó történet *in illo tempore* játszódik-e, amelytől a tovahaladó jelen sohasem távolodik, és amely rítusokban és ünnepeken mindig újra jelenvalóvá lesz, vagy pedig a történelmi időbe esik, mérhető és nöttön-növekvő távolságban a jelentől, a rítusokban és az ünnepeken nem megjelenítve, hanem csupán felidézve (K. Koch 1988). A kivonulás és a honfoglalás az ókori Izrael megalapozó történetei, ám ettől még nem *mítoszok* az istenvilág vissza-visszatérő eseményeinek értelmében, amilyenekről Eliade beszél (1953). Izrael döntő lépése a *megalapozó történet* funkcionális helyének másként betöltése: míg a szomszédos kultúrák kozmikus mítoszokon alapulnak, Izrael egy történelmi mítoszt vesz igénybe, s ezzel saját *történelmi alakulását teszi bensővé* – és aligha folytathatjuk találójában, mint Lévi-Strauss szavaival –, „hogyan saját fejlődése motorjává tegye”.

A mítosz: megalapozó történeté sűrített múlt. A lényeges különbség itt megítélésem szerint abban rejlik, hogy „abszolút” vagy „történelmi” múltról van-e szó. Az abszolút múlt esetében (E. Cassirer 1923, 130. o.), vagyis amikor olyan korszakról van szó, amelytől a tovahaladó jelen mindig azonos távolságban marad, s amely így valamifajta örökkévalóságot jelent – az ausztrálok „álomidő” emlegetnek –, a mítosz „hideg” társadalom világképét és valóságértelmezését alapozza meg. Ennek a múltnak a jelenvalóvá tétele ciklikus ismétléssel történik. A történelmi múlt esetében a mítosz „forró” társadalom önelképzelését alapozza meg, olyan társadalomét, amely saját történelmi alakulását (*son devenir historique*) tette bensővé. Ezt a különbséget Eliade jellemezte a legalálójában: a kozmosz szemiotizálását felváltja a történelem szemiotizálása.

7. Az emlékezés mítomotorikája

a. A megalapozó és a jelennek kontrasztot vető emlékezés

Az olyan „forró” emlékezést neveztük „mítosznak”, amely az időrendi tájékozódás és ellenőrzés instrumentumaként nemcsak kiméri a múltat, hanem a múlthoz fűződő viszonyból meríti a jelen önelképzelésének alkotóelemeit, meg támpontokat a reménykedés és a cselekvés céljaihoz. A mítosz – elsősorban narratív módon – a múltra hivatkozik, hogy onnét vessen fényt a jelenre és a jövőre. A múlthoz viszonyulás jellemzően két, látszólag ellentétes funkciót tölt be. Nevezük egyikőjüket „megalapozó” funkciónak. Ez esetben a mítosz egy bizonyos történet fényében értelemtelien, isten által szándékoltnak, szükségszerűnek és változtathatatlannak látatja a jelent. Ez volt a szerepe mondjuk az Ozirisz-mítosznak az egyiptomi királyságban, a kivonulás hagyományának Izrael számára, vagy a trójai történetanyagnak Róma s a nyomában Franciaország és Anglia számára. A Görögországnak szentelt fejezet majd hasonló szerepet igyekszik kimutatni Homérosz *Iliásza* esetében, a pánhellén tudat megalapozása szempontjából. A másik esetben a mítosz úgyszólván „kontrasztot vet a jelennek” (G. Theissen 1988). A jelen hiányosságainak tapasztalatából kiindulva egy olyan múlt emlékét idézi vissza, amely többnyire a hőskor vonásait ölti. Ezek az elbeszélések egészen más fényben látatják a jelent: a hiányzót, az eltüntet, a kiveszettet, a peremre szorultat hangsúlyozzák, tudatosítják a szakadékot „egykor” és „most” között. A jelen itt nem megalapozódik, hanem épp ellenkezőleg, kifordul sarkiból, de legalábbis viszonylagossá válik egy nagyobb szabású, szebb múlthoz képest. Erre is jó példák a homéroszi eposzok. Ha elemzésünk helytálló, akkor ezek olyan átmeneti korban keletkeztek, amelyben a görög világ változásokon ment keresztül, és a lótenyésztő nemesség „tágterű”, kötetlen életmódja meghátrált a polisz „szűkterű”, közösségileg kötött életvitele előtt. Így alakult ki a hiány tapasztalata, s vele a bukáson és szakadásokon túl egy heroikus kor képzete. A mítosz két funkciója tehát nem okvetlenül zárja ki egymást. Ennek ellenére úgy látszik, van értelme a kettő fogalmi megkülönböztetésének. Léteznek olyan emlékek,

amelyek egyértelműen kontrasztot vetnek a jelennek, vagyis viszonylagossá teszik azt, ennél fogva bizonyos körülmények közt nemkívánatosak; ilyen volt például a római köztársaság emléke a korai császárságban (H. Cancik-Lindemaier–H. Cancik 1987). Másrészt vannak olyan emlékek, amelyek éppily egyértelműen megalapozó jellegűek, mint például a Golgota emléke a kora kereszténység számára, vagy a Maszada-kultusz az újkori Izrael számára. De léteznek olyan mitikus megformált emlékek is, amelyek egyszerre tesznek eleget mindkét funkciónak. Elvileg bármelyik megalapozó mítosz a jelen kontrasztjába fordulhat. Következésképp a *megalapozás* és a *jelen viszonylagossá tétele* nem olyan jegyek, amelyek a mítoszhoz mint olyanhoz tapadnak, inkább a mítosznak a jelen szempontjából betöltött jelentőségéhez fűződnek: hogy a csoport önelképzelését alakítja, a cselekvés vezérfonalául szolgál, és adott helyzetben eligazító erőt fejt ki a csoportra. Ezt az erőt „mitomotorikának”⁶⁶, mitikus hajtóerőnek nevezzük.

Szélsőséges hiánytapasztalat esetén a jelennek kontrasztot vető (kontraprezentikus) mitomotorika forradalmivá válhat, jelesül idegen uralom vagy elnyomás körülményei közt. Ilyenkor ugyanis a hagyomány nem megerősíti, hanem megkérdőjelezi az adottat, és annak megváltoztatására, fenekestül felfogatására szólít. A hivatkozott múlt nem valami visszahozhatatlan hőskornak tűnik fel, hanem politikai és társadalmi utópiának, amelyért érdemes élni és munkálkodni. Az emlékezés várakozásba csap át, a mitomotorikusan alakított idő természete megváltozik. Az örök visszatérés körforgása kiegyenesedik, és egy távoli célra szegeződik. A *re-volutio*, (az égitestek végezte) „keringés” revolúcióba, felfordulásba torkollik. Ilyen jellegű mozgalmak világszerte megfigyelhetők; az etnológusok „messianizmus” és „millenarizmus” (vagy „khiliazmus”) néven foglalják össze s ezzel a zsidó messiásvárásra vezetik vissza valamennyit, anélkül persze, hogy genetikus összefüggést feltételeznének. Inkább úgy fest a dolog, mintha strukturálisan hasonló körülmények között – a legcsekélyebb érintkezés nélkül a kereszténységgel – világszerte olyan spontán mozgalmak támadnának, amelyek a messianizmus és a millenarizmus sarkalatos jegyeit mutatják. Jellemzően elnyomás és elnyomorodás közepette

⁶⁶ A „mythomoteur” fogalmat Ramon d'Abadal i de Vinyals (1958) vezette be, és J. Armstrong (1983) valamint A. D. Smith (1986) is használta.

jelentkezik ilyesmi.⁶⁷ Ezért aztán meglehet, hogy a zsidó apokaliptika nem e történelmi jelenség eredete, hanem csupán egy kultúr-antropológiai egyetemesség legősibb példája.⁶⁸ *Dániel könyve*, a jelennek kontrasztot vető mitomotorika millenarisztikus formájának legősibb bizonyítéka is ilyen helyzetben keletkezett. Általában IV. Antiokhosz Epiphanész uralkodásának idejére szokás datálni, a legelső vallási indíttatású ellenállási mozgalom időszakára, amiről csak tud a történelem: a Makkabeus háborúk korára.⁶⁹

Egyiptomban is megfigyelhető a megalapozó mitomotorika átfordulása a jelen kontrasztjába (J. Assmann 1983). Nyitott kérdés marad azonban, mikorra tehető az átmenet a mitomotorika forradalmasodásába – már ha szó van itt ilyesmiről. Egyértelműen forradalmi természetű szövegek az egyiptomi kultúrának kizárólag a kései szakaszában születtek, és semmi esetre sem korábbiak Dániel könyvénel. A görögül fennmaradt *Cseréporákulum*ról és a démotikus *Bárányprofécia*król van szó. Mindkét szöveg egy messiáskirály visszatéréséről jövendöl, aki hosszan tartó idegen uralom és elnyomás után a fáraókirályság visszaállításával új üdvkorszakot nyit meg. Kétség sem fér hozzá, hogy mindkét esetben a várakozás és a reménykedés mitomotorikájával van dolgunk.⁷⁰

Csakhogy a *Cseréporákulum* részletekbe menő párhuzamokat mutat egy kétezer évvel ősbibb szöveggel, a *Noferti profécia*ival. Kézenfekvő a kérdés, nem kell-e már ezt a szöveget is valamilyen messiási mozgalom – vagyis a kontraprezentikus, sőt forradalmi mitomotorika – bizonyítékaként értelmeznünk. Mindenesetre ez a szöveg afféle ex-eventu-profécia, vagyis olyan jóslat, amely nem hiánytapasztalatból fakadt, hanem épp ellenkezőleg, a jelenlegi helyzetet ábrázolja korábbi hiányosságok beteljesedéseként. I. Amenemhat királyt, a 12. dinasztia megalapítóját a szöveg messiási alaknak jövendöli. Először hosszú strófák festik elénk egy katasz-

⁶⁷ Ld. ehhez főként V. Lanternari 1960, P. Worsley 1969 és W. E. Mühlmann 1961.

⁶⁸ A zsidó apokaliptikáról ld. D. Hellholm irodalomjegyzékkel ellátott gyűjteményes kötetét (1983, 1989²). A mezopotámiai háttérről újabban H. S. Kvanvig 1988. Mezopotámiai eredetű mitikus motívumokról van szó, amelyek azonban csak a zsidóság összefüggésében tettek szert apokaliptikus dinamikára.

⁶⁹ J. C. H. Lebram 1968; K. Koch és társai. 1980.

⁷⁰ A. B. Lloyd (1982) a *Cseréporákulum*ot és a *Szeszósztisz-regényt*, a *Démotikus króniká*val és a *Sándor-regény* Nektaneosz-epizódjával egyetemben az idegen makedón uralom ellen szegülő „nemzeti” ellenállás megnyilvánulásaként értelmezi.

trofális, fáraókirályságot nélkülöző interregnum megpróbáltatásait, végül ezt olvassuk:

Király kél Délen, Ameni néven,
Ta-Széth szülötte asszony fiaként, Felső-Egyiptom sarjaként.
[...]
Maat (Igazság-Igazságosság-Rend) visszatér helyére,
Iszfet (Hazugság-Igaztalanság-Káosz) pedig elűzetik.

Mindazonáltal a szóban forgó királlyal nem virrad fel „Ezeréves Birodalom”, csak éppen minden visszatér a normális kerékvágásba. Az egyiptomi ember számára ugyanis a Maat nem valami utópikus üdvállapot, hanem olyan rend, amely nélkül a világ nem is lakható, békés együttélés el sem képzelhető. A jelen kontrasztjába a Maat-konceptió csak később fordul. Ekkor már nem egyszerűen a minden királytól eleve elvárt normalitást és *status quot* jelöli, hanem „Aranykort”, melyben „a falak nem omlottak be, és a tövisek nem szúrtak”:

Az égből jött Maat annak idején,
s egyesült minden földivel.
Eláradt az ország, jóllaktak a testek.
Nem volt szűk esztendő a két országban.
A falak nem omlottak be, a tövis nem szúrt még
az isteni ősök idejében.⁷¹

A mitomotorika forradalmasodása csak ezen a fokon, ilyen alapon képzelhető el, amikor megalapozó formája a jelen kontrasztjába fordul. *Noferti próféciai* még a megalapozó mitomotorika igézetében születtek. Maat helyreállítása nem a fennálló rend felforgatása, hanem visszatérés a Rendhez. A szöveget nem értelmezhetjük várakozás és reménykedés megnyilvánulásaként. A *Cseréporákulum* viszont pontosan ebben az értelemben forradalmi. Üdvhozó királyt jövendöl, aki reménykedés és vágyakozás tárgya, és akinek az uralma csak a fennálló politikai rend felforgatásával köszönthet be.

Azért igen csak elgondolkodtató, hogy szövegünk *Dániel könyvével* egy időből való. Közvetlen befolyásra nem gondolhatunk,

⁷¹ E. Otto 1969. Vö. J. Assmann 1990, 225. o. skk.

ahhoz túlságosan elütnek egymástól.⁷² Kizárólag a forradalmi mitomotorika szerkezeti jegyeit tekintve egyeznek. Valószínűbb hát, hogy egymástól függetlenül, de ugyanolyan történelmi körülmények közt születtek, vagyis nemzeti ellenállási mozgalmak mitomotorikájától hajtva, amilyenek mind Júdeában, mind Egyiptomban kialakultak.

A mitomotorika szóban forgó alakjának szemléltetéséhez nem kell a történelem mélyére ásunk. Mindenfajta nemzeti felkelési mozgalom olyan múlt emlékét mozgósítja, amely szöges ellentétben áll a jelennel, visszaállítandó, igaz állapotokat testesít meg, lévén a szabadság és az önrendelkezés kora – ezek visszanyeréséhez pedig le kell rázni az „idegen uralom igáját”. A folklórnak nevezett, ősréginek tartott hagyományok javarészt a XVIII-XIX. században, ilyen nemzeti ellenállási mozgalmak sodrában keletkeztek, de legalábbis ekkoriban nyertek szentesítést és rögzített formát (E. Hobsbawm–T. Ranger 1983). Az ilyen „kimódolt hagyomány” egyik példája a jól ismert skótkockás minta.⁷³ A harmadik fejezet második szakaszában még visszatérünk rá.

b. Az emlékezés mint ellenállás

A jelennek kontrasztot vető (kontraprezentikus), vagyis tényellenlítés (kontrafaktuális) emlékezés jellegzetes példája *Dániel könyvén* kívül *Eszter könyve* is. A könyv nem egyebet beszél el, mint egy antiszemita pogromot, ahol végül nem a zsidók, hanem üldözőik pusztulnak el. A gaz Hámán által fölbujtott Ahasvérus király ugyan nem vonhatja már vissza saját parancsát, de óva intheti és ellenállásra biztathatja a zsidókat, úgyhogy a nap vérfürdővel ér véget a zsidók üldözői körében. A diaszpóra tapasztalatának jellegzetes megfordításával van dolgunk. Ez a történet azonban tudomásom szerint sohasem vált mitikus forradalmi hajtóerővé. Az

⁷² Lebram úgy véli, hogy Dánielt egyiptomi befolyás érte. Eszerint az istentelen unalkodó megtestesítőjének számító perzsa Kambüszész király körül kialakult egyiptomi hagyományok szolgáltak mintául Antiokhosz király ábrázolásához. Csakhogy a kopt Kambüszész-regény sokkal későbbi korból való. A kortárs egyiptomi vallomások a perzsa uralomról inkább perzsabarátnak minősíthetők, ld. Lloyd 1982 a.

⁷³ ld. H. Trevor-Roper, in. E. Hobsbawm–T. Ranger 1983, 15–42. o.

Eszter-tekercs egy karneválszerű ünnepi szokás liturgiája lett: a zsidó purim ünnep visszájára fordult világgént viszi színre az utópiát. Jellegzetes „ellentörténet” (*counter-history*) ez. A múlt a legyőzöttek és az elnyomottak szemszögéből úgy jelenik meg, hogy benne a mai elnyomók száználmas alakok, a mai legyőzöttek pedig a hajdani igaz győztesek. Egyiptomban ugyanekkor, hasonló körülmények között hasonló irányultságú elbeszélések születnek (A. B. Lloyd 1982).

Az ember hajlik rá, hogy a vallást minden további nélkül a megalapozó funkcióval hozza összefüggésbe. Felmerül persze a kérdés, a zsidóság kapcsán nem sokkal találóbb-e tényellentétes vagy jelennek kontrasztot vető emlékezésről beszélni. Mindenesetre képviselhető az a felfogás, mely szerint a vallásnak adott kultúrán belül az egyidejűség megbontása a feladata. „A vallás általános funkciója: emlékezés, jelenvalóvá tétel és ismétlés révén valami nem egyidejűnek a közvetítése” (Cancik–Mohr 1990, 311–313. o.; az idézet 311. o.). Ez a nem-egyidejűség bizonyos helyzetekben a másság jellegét öltheti. Az emlékezés ilyenkor az ellenállás aktusává válik.

A mindennapok szükségletei koordinációra és kommunikációra irányulnak, következőképp „egyidejűség megteremtését”⁷⁴ kívánják meg. A közösen lakott, leigázott, kimért és ellenőrzés alatt tartott idő, amelyben a cselekedetek egytől-egyig egymáshoz hangolódhatnak és kommunikáció révén hatékonyan összefonódhatnak, a civilizáció egyik hatalmas és sokszor ábrázolt vívmánya, vele a továbbiakban nem foglalkozunk. Bennünket inkább a „nem-egyidejűség megteremtésének” intézményei érdekelnek, amelyeknek mind ez ideig sokkal kevesebb figyelemet szenteltek. Ezek az intézmények ünnepekben és szakrális rítusokban gyökeresnek, az írásos kultúra fejlődésével pedig sokrétűen kifinomultak. Mindazonáltal a nem-egyidejűség megteremtése és közvetítése változatlanul a vallás lényegének látszik; megfakulása a nyugati világban félreismerhetetlenül az „egydimenziós jelleg” felé tart. A kulturális emlékezet egy második dimenzióval, vagyis egy második idősíkkal bővíti az emberi életet, s ez a kétdimenziós jelleg

⁷⁴ Az egyidejűség fogalmát e helyütt Luhmann 1971 „idődimenziójának” értelmében használjuk. Luhmann 1990 az egyidejűség sokkal általánosabb fogalmával, élmással a számunkra fontos különbségeket egytől egyig eltorlí.

vagy kétidejűség a kulturális evolúció minden lépcsőfokán végigvonul. A nem-egyidejűség megteremtése, az élet két időben élhető volta a kulturális emlékezet, azaz a kultúra mint emlékezet egyik egyetemes funkciója.

Az emlékektől mentes emberiség rémképe nem egyszerű hanyatlástermék – írja Theodor W. Adorno –, hanem szükségszerű velejárója a polgári elv előretörésének. Közgazdászok és szociológusok, mint például Werner Sombart és Max Weber, a tradicionalitás princípiumát a feudális társadalomformához rendelték hozzá, a racionalitását pedig a polgárihoz. Márpedig ez nem kevesebbet jelent, mint hogy az emlékezés, az idő és az emlékezet irracionális maradványként takarítatik el a haladó polgári társadalom útjából.⁷⁵

Ez a felszámolódás Herbert Marcuse szerint „egydimenzionalitást” szül, s így a modern világ – emlékek híján – valóságának egyik vetületével megrövidül. Marcuse kritikája nyomtatékosan utal a kulturális emlékezet jelennek kontrasztot vető funkciójára: az emlékezés szabadító erejére.

Csakhogya az egydimenzionalitás nem a modern világ kizárólagossága: általában is jellemző a mindennapokra. A mindennapi cselekvés kihívásait követve a világ elő- és háttérre tagolódik. A mindennapok elhomályosítják a nagy távlatokat, mindent sablonossá és rutinszerűvé tesznek. Az alapvető döntések és az alapokat érintő megfontolások szünetelnek. Másként tájékozódásra és cselekvésre sem volna mód. Hanem a mindennapok szemhatáráról kirekesztett távlatok nem egyszerűen feledésbe merülnek vagy kiszorulnak: olyan háttér formálódik belőlük, melyet a kulturális emlékezet tart készenlétben. Így aztán a kulturális emlékezetnek és tárgyi megjelenésformáinak nincs helyük a mindennapokban. Például Marcuse ezért tiltakozott Bach zenéjének konyhai rádióhallgatása és klasszikus szerzők áruházi árusítása ellen. Ez ugyanis a klasszikusokat megfosztja „antagonisztikus erejüktől” (H. Marcuse 1967, 84. o.). Marcuse szemében a kultúra nem a „háttér”, hanem az ellentéte mindennapi világunknak, „egy idegen bolygó levegője” (i.m. 85. o.). A kulturális emlékezet révén az ember egy olyan világban nyit magának teret, amely „a napi élet valóságában” túlságosan szűknek bizonyul. Ez a múlt felemlegetésére

⁷⁵ Th. W. Adorno: „Was bedeutet Aufarbeitung der Vergangenheit?” in: *Bericht über die Erzieherkonferenz am 6. u. 7. November in Wiesbaden*, Frankfurt, 1960, 14. o.; idézi H. Marcuse 1967, 118. o.

is áll, sőt csak arra igazán: „A múlt felidézése vészes felismeréseket szíthat, a fennálló társadalom pedig szemlátomást retteg az emlékezet felforgató tartalmaitól ... Az emlékezés az adott tényektől való eloldódás, a »közvetítés« egyik módja, mely röpké pillanatokra meg-megtöri a fennálló tények hatalmát. Az emlékezet régmúlt ijedelmeket és tovatűnt reményeket idéz vissza” (im. 117. o.).

Az emlékek elfojtásáról totalitárius uralom idején már Tacitus is panaszkodott: „Nyelvünkkel együtt emlékezőképességünket is elvesztettük volna, ha a hallgatáshoz hasonlóan a felejtés is hatalmunkban állna”.⁷⁶ „A diktatúra nyelvet, emlékezetet és történelmet öl”, hangzik H. és H. Cancik kommentárja a szóban forgó helyről. Másfelől viszont: az emlékezés fegyver az elnyomás ellen. Ezt az összefüggést Orwell 1984 című regénye szemlélteti a legérzékletesebben.⁷⁷ A totalitárius elnyomás szélsőséges eseteiben mutatkozik meg a kulturális emlékezet szabadító ereje, amely általában is a sajátja.

A totális uniformizálás világában az emlékezés lehetővé teszi a másság megtapasztalását és a távolságtartást a jelen tényeinek önkényuralmától. Általánosabb, kevésbé politikai értelemben azonban ugyanezt eredményezi az a nyomás is, amelyet maguk a mindennapok fejtenek ki a társadalmi valóságra, és amely mindig egységesítést és „egydimenziós jelleget” eredményez, és elcsökevényesíti a komplexitást.

⁷⁶ Tacitus: *Agricola* 2,3; vö. H. Cancik-Lindemaier–H. Cancik 1987, 182. o.

⁷⁷ Ehhez ld. A. és J. Assmann 1988, 35. o. skk.

MÁSODIK FEJEZET

ÍRÁSOS KULTÚRA

I. A rituálistól a textuális koherenciáig

Az óegyiptomi kultúra dinamikus fogalmat alkotott a világ lendületben tartásához szükséges erőfeszítésekről. Zömmel rituális és szellemi természetű erőfeszítésekről van szó: a hagyományozott tudásépítmény helye nem annyira a könyvek, mint inkább a rítusok. Ha a rítusokat nem kifogástalanul hajtják végre, a Világ összeroskad, az Ég beomlik. Márpedig a rítusok kifogástalan végrehajtása – *officium memoriae*¹ lévén – a velük kapcsolatos tudáson áll vagy bukik. Hasonló nézetekkel találkozunk Kínában is. Itt is minden a rítusoktól függ és attól, hogy akik kifogástalan végrehajtásukra hivatottak, „észben tartás” a világot és semmit el ne felejtessenek. A zsidóságban ezek az elképzelések eloldódnak a rítusoktól, és szövegek értelmezéséhez kapcsolódnak. A szövegek értelmezése kezekedik – Peter Schäfer, berlini judaista megfogalmazása szerint – „az Ég és Föld közti harmóniáért”.² Mindezek a képzetek az adott források nyelvén és a kultúrák sajátos fogalmiságában azaz a jelenséggel szembesítenek bennünket, amelyet itt *koherenciának* nevezünk. Ez a koherencia az ősi Kínában és Egyiptomban rituálisan értelmeződött és valósult meg, majd a rabbinikus zsidóság esetében, melyet Kr. u. 70-ben a templom lerombolása a rituális koherencia minden lehetőségétől megfosztott, átkerült a szövegek értelmezésének hatáskörébe. A tudás helye többé nem a rítus, amelyet mindeddig szolgált s amely szent recitáció formájában mintegy színre vitte a rá vonatkozó tudást, hanem a megalapozó szövegek értelmezése. Ezt a kultúratörténeti szempontból igen igen jellegzetes súlypontáthelyeződést *rituális koherenciából textuális koherenciává* tekinthetjük.

¹ az emlékezet tiszte (latin) – *A ford.*

² 1991 tavaszán egy heidelbergi konferencián *Szóveg és kommentár* címmel. Ugyanott R. Wagner hasonló elképzelésekről számolt be Kínával kapcsolatban.

tuálisba való átmenetnek nevezzük. Hölderlin *Patmosz* című költeményében olvashatók az alábbi híres sorok, amelyek, úgy tűnik, a kozmikus rítusokból a szövegértelmezésbe való átmenetet foglalják össze felülmúlhatatlan tömörséggel.

Szolgáltunk a földanyának
s a napvilágnak, nem is oly rég,
tudatlanságból, de az Atya,
ki mindenek fölött uralkodik,
azt óhajtja leginkább, hogy szokásban maradjon
a szilárd betű, s híven magyaráztassék
a fennálló világ.

Nem állítom, hogy Hölderlin az iménti verssorokban a *rituális koherenciából textuálisba* vezető átmenetre gondolt. De kétségkívül szó van értelemáthelyeződésről, nevezetesen a történeti és kozmikus jelenségekből szent iratokba és értelmezésükbe, még ha nem is kultúrátörténeti fordulat, hanem poétikai vallomás értelmében (ahogy a folytatás is tanítja: „Ezen légy, német költemény!”).³ Ennek ellenére a fenti sorok meglepő fényt vetnek téziszünkre a megalapozó szövegek értelmezésének jelentőségéről. „Hogy szokásban maradjon a szilárd betű” – ennél találóbban ki sem fejezhető az az elv, melyet *szöveggondozásnak* hívunk, a „magyaráztassék híven a fennálló világ” pedig éppily pontosan nevezi meg az *értelemápolás* okvetlenül velejáró elvét.

1. Ismétlés és interpretáció

A múlt nem magától támad, hanem kulturális konstrukció és reprodukció eredményeként születik; mindig sajátos indítékok, elvárások, remények és célok vezérletével, adott jelen vonatkoztatási keretei közt formálódik meg. Maurice Halbwachs idevágó felismeréseihez érdemes ragaszkodnunk. Halbwachs kimutatta, hogy a múlt társadalmi rekonstrukciója mindig csoporthoz kötött folyto-

³ Köszönettel tartozom Cyrus Hamlin barátomnak (Yale Egyetem), aki betekintést engedett készülő munkájába a *Patmosz*ról.

nossági fikció. A következő szakaszban annak járunk utána, miként jön létre ez a folytonosság, nemcsak az emlékezés képzelet alakzataiban, hanem a kulturális gyakorlat folyamatában, tevőlegesen. Kérdésünk tehát a kulturális reprodukció eljárását feszegeti. Kiinduló állításunk a következő: *Az ismétlés és az interpretáció a kulturális koherencia megteremtésének funkcionálisan egyenértékű eljárásai.*

Minthogy a kulturális emlékezet nem biológiailag öröklődik, a nemzedékek egymásutánjában kulturálisan tartandó életben. Mindezt a kulturális mnemotechnika, vagyis értelemátörlesztés, -közvetítés kérdése. A kulturális mnemotechnika tiszte a folytonosság és az önazonosság biztosítása. Könnyen belátható, hogy az önazonosság emlékezőképesség és emlékezés dolga. Ahogy az egyén csakis emlékezőképessége révén képes kialakítani és napok, évek hosszú során át fenn is tartani személyes identitását, ugyanúgy a csoport is csak emlékezőképessége révén reprodukálhatja csoportidentitását. A különbség annyi, hogy a csoportemlékezetnek nincs neuronális alapja: ennek helyét itt a kultúra tölti be. A kultúra nem más, mint egy olyan identitásbiztosító tudáskomplexum, amely szimbolikus formákban – például mítoszokban, dalokban, táncokban, mondásokban, törvényekben, szent szövegekben, képekben, díszítményekben, étkezésekben, utakban, vagy akár, mint az ausztráloknál, egész tájegységekben – tárgyiasul. A kulturális emlékek az emlékezés olyan formáiban keringenek, amelyek eredetileg ünnepek megüléséhez és rítusok megtartásához kötődtek. Mindaddig, amíg rítusok kezeskednek az identitásbiztosító tudás csoporton belüli körforgásáért, a hagyományozás folyamata ismétléses formában zajlik. A rítus – lényegéből fakadóan – lehetőleg módosíthatatlanul reprodukál egy kiszabott rendet. Ezáltal a rítus végrehajtása mindannyiszor fedésben van korábbi végrehajtásaival, s így írástalan társadalmakban kialakul a körforgásos idő jellegzetes képzelete. A kulturális értelem rituálisan alátámasztott körforgása kapcsán ezért már-már „ismétléskényszerrel” beszélhetünk. Pontosán ez a kényszer biztosítja a *rituális koherenciát*, és pontosán ezt a kényszert vetik el a társadalmak a *textuális koherenciába* való átmenettel.⁴

⁴ Ezt az írással foglalkozó antropológusok hangsúlyozták, például E. A. Havelock, W. Ong és J. Goody. Orális kultúrák repetitív jellegéről ld. főként W. Ong 1977.

2. Ismétlés és megjelenítés

A bevezetőben már utaltunk rá, és itt is megismételjük: a rítus sem merül ki maradéktalanul az ismétletgetésben, egyfajta pontról pontra rögzített folyamat pusztá megismétlésében. A rítus több mint az idő egyszerű ékítménye, amely mindig azonos cselekvés-sorok periodikus visszatérésével mintát ró rá, akár egy vissza-visszatérő ábra a sima felületre. A rítus egyúttal valamilyen értelmet is jelenvalóvá tesz. Ezt a zsidó széder-étkezés példájával világítottuk meg. Az étkezés liturgikus rendje pontosan rögzített; hiszen már maga a „széder” szó is „rendet” jelent. Ez a rend ismétlődik évről évre azonosan. Ám a széder-est egyúttal az egyiptomi kivonulást is megjeleníti, arról emlékeznek meg dalokban, homília-kban, anekdotákban és beszélgetésekben. A rituális rend minden egyes mozzanata erre az eseményre utal, az utalás formája pedig az emlékezés (héberül „*zikkárón*”). Ilyenkor keserűgyökeret esznek, felidézve az élet keserűségét a szolgaság házában; a „*haroset*” arra az agyagra emlékeztet, amelyből Izrael gyermekeinek az egyiptomi városok tégláit kellett vetniük, és így tovább minden egyes apró részlet. A keresztény úrvacsora, amely nyilvánvalóan a zsidó széderből ered, pontosan őrizi az emlékező utalásnak ezt a formáját. A kenyér és a bor „*zikkárón*” a keresztalálra, amely a keresztények számára éppúgy megváltó és szabadító esemény, mint az egyiptomi kivonulás a zsidók számára, tipológiailag pedig az exodus megfelelője. Az már meglepőbb, hogy óegyiptomi rítusokban is pontosan ugyanilyen struktúrára bukkanunk: minden egyes mozzanat rögzített rendbe illeszkedik és valamilyen értelemre utal. Ennek az értelemnek a helye itt persze az istenek mítoszának *abszolút múltjába* esik, nem a saját történelem *relatív múltjába*. De az úrvacsora átváltoztató szavaihoz hasonlóan itt is elhangzik: „ez Ozirisz” (és hasonló). Az egyiptomi kultusz egésze a rituális ismétlés és a *szakramentális értelmezés* általi mitikus megjelenítés kettős síkján nyugszik. A rituális ismétlés az értelemnek csak a formája, amely megőrizz és megjelenít. Az utalás és a megjelenítés értelmi dimenziója nélkül nem rítusokkal, hanem csupán ritualizált rutinokkal, célracionális okokból szigorúan rögzített lefolyású cselekedetekkel volna dolgunk.

Nos, a rituális koherencia textuálissá válásának mértékében szorul vissza az ismétlés mozzanata, hisz új edény kerül elő az értelem számára. Felmerül azonban a kérdés, nem volt-e ennek az értelemnek, amelyen a társadalom *konnektív struktúrája* alapszik, a szövegnél lényegesen szilárdabb, biztosabb edénye a rítus. Az értelem csak körforgásban marad eleven. A rítus a körforgás egyik formája, a szöveg viszont magától még nem, legfeljebb ha közkezen forog.⁵ Mihelyt használaton kívül kerül, inkább sírhandja, mintsem edénye az értelemnek, és csak az interpretátor képes a hermeneutika műfogásaival, kommentárok útján újraéleszteni az értelmet. Természetesen egy rítus értelme is feledésbe merülhet. Ilyenkor óhatatlanul új értelem lép a helyébe. A szöveg mégis kockázatosabb formája az értelemörökítésnek, mivel lehetővé teszi az értelem kivonását a forgalomból és a kommunikációból, amit a rítus nem enged meg.

3. Korai írásos kultúrák – a hagyomány árama

Az írás Mezopotámiában fejlődik ki ősfarmáiból, mégpedig a mindennapi és nem a ceremonális kommunikáció összefüggésében. A kulturális emlékezet funkcionális hatáskörébe csak utóbb kerül be. A ceremonális kommunikáció – már pusztán feljegyezhetlensége, többszornós összetettsége folytán is – a rituális ismétlés felségterülete marad. A rituális ismétlés pedig változatlanul a kulturális koherencia alapelve és gerince. Lassanként azonban a mindennapi kommunikáció közkeletű szövegei mellett egy normatív és formatív igényeket támasztó szöveggészlet sarjad ki: nem a szájhagyomány szöveggé kövülésének eredményeként, hanem az

⁵ Ez az oka annak, hogy N. Luhmann az írást nem minősíti a kommunikáció közegeként, ld. „Cuts in/and Writing” című írását in. *Stanford Literature Review* 1992. Az írás természetesen kommunikációs célokra is használható. Jellemző, hogy a „ke-ringésben tart, forgalomba hoz” (*spbr*) szó az egyiptomban annyit jelent, hogy „ír”. Persze az írás funkciói ebben nem merülnek ki, hiszen az írás – ősibb jelrendszerrel egyetemben – valamiféle „metakommunikációs” tér megnyitásában segít: itt, a kommunikáción kívül raktározódnak a forgalomból kivont kommunikációs elemek. Ezt az elképzelést a *Bevezetésben* részletesen kifejtettük.

írás szelleméből fakadóan. Ez az irodalom – Leo Oppenheim szerencsés kifejezésével élve – a „hagyományáram”, amely az újbóli felhasználásra rendeltetett szövegeket gyűjti magába.⁶ A hagyományáram olyan, akár egy eleven folyam, amely változtatja medrét, és hol több, hol kevesebb vizet szállít. Egyes szövegek feledésbe merülnek, mások hozzácsapódnak, kibővülnek, megrövidülnek, át meg átírják és a legváltozatosabb összeállításban gyűjtik össze őket.⁷ Fokozatosan kialakul centrum és periféria struktúrája. Bizonyos szövegek – különös jelentőségük miatt – központi rangra emelkednek, a többinél gyakrabban másolják és idézik őket, míg végül klasszikusokként normatív és formatív értékeket testesítenek meg. A fejlődés menetében az írnokiskola centrális szerepet játszik: a szövegek másolásának, közkézen forgásának és archiválásának intézményes keretét szolgál, s ilyenformán gondoskodik arról, hogy a régi szövegek és a bennük megjelenő normatív és formatív értelem hozzáférhető és feleleveníthető maradjon. Így jön létre lassacskán a „Nagy Hagomány”, amely minden egyes je-

⁶ L. Oppenheim 1964. W. W. Hallo három kategóriát különböztet meg a mezopotámiai hagyományon belül: „kánoni”, „monumentális” és „archív”. Oppenheim „hagyományáramának” a kánon kategóriája felel meg. Minthogy azonban itt a kánon fogalmát a szó szigorú értelmében használjuk, nevezetesen olyan szövegekre, amelyek nem önmagukban, hanem egy zárt és megszentelt összallomány részeként hagyományozódnak, ezért a magunk részéről előnyben részesítjük az olyan fogalmakat, mint a „hagyományáram” vagy a „Nagy Hagomány” (R. Redfield értelmezésében).

⁷ Az úgyszólván folyamatban lévő írásos hagyományozás szerkezetét a Biblia példáján világíthatjuk meg a legalkalmasabban, hiszen a Biblia nem más, mint egy meghatározott pillanatban kimerevített, évezredes hagyományáram. Megfigyelhetjük benne szövegek burjánzását és továbbírását – Deutero-, Tritó-Ézsaiás –, különféle hagyományok összefonódását, több változat egymás mellett élését, ősbibb és ifjabb szövegrétegeket, antológiák létrejöttét, gyűjteményes műveket, mindelelőtt pedig a legkülönfélébb műfajok özönét: törvénykönyveket, törzsi történeteket, nemzetségfákat, történeti könyveket, szerelmi dalokat, lakomaköltészetet, panasz-dalokat, ünnepi, bűnbánati és hálaadó énekeket, imádságokat, himnuszokat, szólásokat, példabeszédeket, bölcsességi irodalmat, prófétai könyveket, tankönyveket, regényeket, novellákat, műfajok özönét: törvénykönyveket, életrajzokat, leveleket, apokalipsziseket – egy gazdagon virágzó, szövevényesen burjánzó fát, amely a kanonizáció folyamán egy sokemeletes, soktermes, önmagában mégis egységes és zárt építmény merev architektúráját öltötte. Az ószövevényes hagyománytörténet mindeddig messzemenően az „ősi szövegek” keresésének igézetében zajlott, és csak kevéssé törődött a hagyományörökítő személyek munkájával és az abban megnyilvánuló kulturális emlékezet történetével. Az utóbbi években azonban fordulat figyelhető meg. E tekintetben különösen örvendetes Fishbane munkája (1986).

len számára évszázadokra, évezredekre kiterjedő tudás-, vagy – lényegretörőbb kifejezéssel – műveltségi horizontot nyit meg. A mezopotámiai „táblásház” és az egyiptomi „életház” a kulturális emlékezet túlnyomórészt szövegekre támaszkodó formájának hordozói.

Klasszikusok születésével megváltozik a kultúra időszerkezete. Ősidő és jelen *ünnepeles* megkülönböztetéséhez múlt és jelen, ókor és újkor különbsége társul. A múlt a klasszikusok kora, a *klasszika*. Ez nem ősidő, amely a tovahaladó jelentől mindig egyforma távolságban – nem időbeli, hanem ontikus távolságban – marad, hanem történelmi múlt, amelynek a jelentől való növekvő távolságával mindenki tisztában van. Mezopotámiában az I. évezredben kialakulnak a múlt felé forduló történetírás ősfarmái (J. v. Seters 1983), Egyiptomban feléled az érdeklődés ősi emlékművek megóvása és régi keletű szövegek archiválása iránt, megerősödik az archaizmus és az ősi hagyományok tudata.⁸ A templomi szkriptoriumok és az iskolák vonzáskörében könyvtárak épülnek, és virágzásnak indul a könyvkultúra. Mindazonáltal továbbra is ünnepek és rítusok jelenítik meg a kulturális koherencia princípiumát.

4. Kanonizáció és interpretáció

A rituális koherenciát textuálisba döntően még nem az írás fordítja át, hanem csak a hagyományáram kanonizáló kimerevítése. Nem maga a szent szöveg, hanem csak a kanonizált szöveg kíván értelmezést s válik értelmezési kultúra kiindulópontjává. A következőkben ezt az állításunkat igyekezünk kifejteni és megokolni.

Mint azt C. Colpe kimutatta, az emberiség történetében mindössze két egymástól független kánonképződéssel találkozunk: az egyik a héber *Biblia*, a másik a buddhista *Tripiṭhaka* (C. Colpe 1987). Minden egyéb kánon megszületése, nyugaton a görög *klasszikusok* alexandriai kanonizációja – melyet magam egyébként a zsidó bibliakanonizácótól független fejlődésnek tartok –, a keresztény *Biblia*, továbbá a *Korán*, keleten a *Dzsaina*-kánon

⁸ Ld. J. Assmann 1985; D. B. Redford 1986.

valamint a konfuciánus és taoista iratok kanonizációja, e két első szikrából eredeztethető. Az említett kanonizációs folyamatok holdudvarában nyomban bőséges magyarázó irodalom terem, és csakhamar maga is kanonizálódik. Így szerveződik a kulturális emlékezet egyrészt első-, másod- s némelykor harmadrendű kánonokban, másrészt elsődleges és másodlagos irodalomban, alapszövegekben és kommentárookban. A kánon kialakulásának legfontosabb lépése a „kötés” aktusa (arabul *jidzstihad*). Ez vonja meg a határt kánoni és apokrif, sőt elsődleges és másodlagos közt is. A kánoni szövegek módosíthatatlanok: ez a döntő különbség a „hagyományáramhoz” képest. A kánon szent és sérthetetlen, megköveteli a szó szerinti hagyományozást, jottányi változást sem szenvedhet. „Semmit se tegyetek az ígéhez, a melyet én parancsolok néktek, se el ne vegyetek abból, hogy megtarthassátok az Úrnak, a ti Isteneteknek parancsolatait”, mondja a *Deuteronomium* (4, 2). Az idézet ugyanakkor azt is világossá teszi, hogy a héber kánon egy szerződés, az Úr néppel kötött „szövetsége” szellemében fogant.⁹ A kánoni szöveg egy szerződés kötelező érvényével bír.

Mindezt szent és kanonikus szövegek különbségével világíthatjuk meg. Szent szövegek a kanonizált hagyományon kívül léteznek, mind szóban (legyenügyözőbb példa a *Védák*), mind pedig írásban (például az egyiptomi *Halottak könyve*). Szent szövegek is megkövetelhetik a szó szerinti továbbörökítést. A *Védákat* például ezért nem is foglalják írásba: a bráhmánok kevésbé bíznak meg az írásban, mint az emlékezőképességben. A szent szöveg amolyan nyelvi templom, a szentség megjelenítése az emberi hang közegében. A szent szöveg nem értelmezést kíván, hanem rituális védelemben részesített recitálást, a helyszínre, időpontra, tisztaságra stb. vonatkozó előírások gondos figyelembevételével. Ezzel szemben a kanonikus szöveg egy közösség normatív és formatív értékeit testesíti meg – vagyis az Igazságot. Ezek a szövegek megszívlelendők, követendők és való életre váltandók. Ehhez pedig inkább van szükség értelmezésre, semmint recitálásra. A *szív* a döntő, nem a *száj* és a *fül*. Csakhogy a szöveg nem közvetlenül szól a szívhez. Amilyen hosszú az út a halló fültől vagy az olvasó szemtől az értő szívig, ugyanolyan hosszú út vezet a grafikus vagy foneti-

⁹ A „kánonformula” történetéről ld. alább a második szakaszt.

kus felszíntől a formatív és normatív értelemig. Ezért kiált a kanonikus szövegekkel való foglalatосkodás interpretátorért, aki harmadikként szöveg és címzett közé lépve felszínre hozza a szöveg mélyére zárt normatív és formatív impulzusokat. Kánoni szövegek értelme csakis szöveg–értelmező–hallgató hármass viszonyában bontakozhat ki.¹⁰

Ilyenformán a kanonizált hagyomány körül mindenütt létrejönnek az interpretáció intézményei, s így megalakul az értelmiségi elit új osztálya: az izraelita *szófé*, a zsidó *rabbi*, a hellén *philologosz*, az iszlám *sejk* és *mullab*, a hindu *bráhmán*, a buddhista, konfuciánus és taoista bölcs és tudós. A kulturális emlékezet újdonsült hordozóinak döntő ismérve a szellemi vezető szerep és a (viszonylagos) függetlenség a politikai és gazdasági hatalom intézményeitől (Chr. Meier 1987). Csakis ebből a független pozícióból képviselhetik a kánon támasztotta normatív és formatív igényeket. Részesednek a kánon tekintélyéből és a benne megnyilvánuló igazságból, és meg is testesítik mindezt. A korai írásos kultúrákban a „hagyományáram” hordozói és ápolói egyben közigazgatási hivatalnokok, orvosok, álomfejtők és jóvendőmondók, mindenestre a politikai szervezet parancskövetőiként (és parancsostóiként) függő helyzetben. Nem akadt olyan hely, afféle arkhimédészi pont a tradíción belül, ahonnan a normatív és formatív alakítás igényével lehetett volna fellépni e szervezettel szemben. A kanonizáció ezért egyszersmind a társadalmi differenciálódás folyamata is: a politikai, adminisztratív, gazdasági, jogi, sőt még a vallási tekintélyhez képest is önálló pozíció alakul ki. Erre a pozícióra – Hölderlinnel szólva – a „vesten Buchstabs” ápolása hárul, ami értelmezést és a betű értelmének gondozását jelenti. Mivel a rögzített betű jottányi változást sem szenvedhet, miközben az ember világa szakadatlan változásnak van kitéve, ezért a rögzített betű és a változékony valóság közt távolság feszül, amely kizárólag értelmezéssel hidalható át. Így válik az értelmezés a kulturális koherencia és identitás központi princípiumává. A kulturális emlékezet normatív és formatív impulzusaira csakis az identitásnak alapot

¹⁰ Ld. ehhez az etióp kincstárnok döbbsent viszontkérését Fülöp kérdésére: „Vajon érted-é, amit olvasol?” – „Mi módon érthetném, hacsak valaki meg nem magyarázza nékem?” (*Ap csel* 8, 31; „*bodégészei*”, innét a „hodegetika”, az eligazító szövegmagyarázat fogalma).

vető szövegahagyomány szakadatlan, mindegyre megújuló magyarázata révén lehetséges szert tenni. Az értelmezés az emlékezés taglejtésévé válik, az interpretátor pedig emlékezik és egy feledésbe merült igazságra int.

A szövegtermés gyarapodásával természetesen egykettőre bekövetkezik az az állapot, melyet Aleida Assmann a kulturális emlékezet előtérre és háttérre – „funkcionális- és táremlékezetre” – hasadásaként jellemzett (A. és J. Assmann 1991). Az elsődleges, másodlagos és harmadlagos szövegek, a kánoni, félkánoni és apokrif iratok tömkelege jóval túlnő azon a mennyiségen, amelyet adott korszak emlékezte tárolni és „belakni” képes. Minél visszább adott korszak emlékezte tárolni és „belakni” képes. Minél visszább szorulnak a szövegek az archivált, lakatlan háttérállományba, annál inkább válik a szöveg a felejtés köntösvévé, a megélt jelentés és az eleven kommunikáció hajdan szövegbe ülepített értelmének sírjává. Így terpeszkednek lassanként a saját hagyományon belül a félreeső, isten háta mögötti területek, tágas mezei támadnak a feledésbe merült tudásnak, elmosódik saját és idegen határa.

Kézenfekvő, hogy a társadalom *konnektív szerkezetének* történetében az írás feltalálása jelenti a legmélyebb fordulatot. Az írás két szakaszra bontja ezt a történetet: a rítusokkal megtámogatott repetíció és a textuálisan alátámasztott interpretáció szakaszaira. Szembetűnő a két szakasz közti – sokszor ábrázolt – vízválasztó; legismertebb leírása Jaspers „tengelykor”-fogalma, amely pontosan ezt a fordulatot jelöli¹¹ (maga Jaspers ugyan az írás szerepére különösképpen ügyet sem vetett, de mulasztását időközben mások pótolták).¹²

¹¹ K. Jaspers 1949; vö. S. N. Eisenstadt 1987. A „tengelykor” történelmi szindrómája nemcsak a textuális koherenciába való átmenetet tartalmazza, hanem egy „eszme-fejlődés” lehetőségét is magában rejt. Erre a hetedik fejezet harmadik szakaszában bővebben is kitérünk.

¹² E helyütt elsősorban E. A. Havelock neve méltó az említésre, aki egész életművét a szóban forgó átmenet ógörög kultúrán belüli vizsgálatának szentelte. Ehhez ld. a hetedik fejezet első szakaszát.

5. Ismétlés és variáció

A textuális és a rituális koherencia közti fő különbség az, hogy az utóbbi ismétlésen alapszik, vagyis kizárja a variációt, az előbbi viszont megengedi, sőt egyenesen serkenti a változtatást. Ez első pillantásra nem nyilvánvaló. Azt hihetnénk, hogy a változtatás inkább a szóbeli hagyományozás, a rítusok és a mitikus elbeszélések világában uralkodó, hiszen a megfogalmazás nincs rögzítve, és minden egyes előadás a maga módján aktualizálja a szöveget, míg az írásos kultúrában a szöveg egyszer s mindenkorra rögzített, írása és olvasása ettől fogva minden alkalommal már csak ismételhet. Ám nem a szövegről beszélünk, hanem arról, amit megszólaltat, nem a közlésről, hanem a közöltekről. A szóbeli hagyományozás világában csekély a szövegek megújulási és így az információs képessége. Itt a szöveg csak akkor tapad meg a kulturális emlékezetben, ha valami javarészt ismerőset szólaltat meg. Az írásos hagyományozás világában fordított a helyzet, mint azt Haheperrészeneb, az egyiptomi Középbirodalom idején élt szerző híres panaszából is tudjuk:

Ó, bárcsak volnának nem-ismert mondataim, különös szólásaim,
elő nem fordult, újdonságjaim,
ismétlésektől mentesek,
nem ősoktól megörökölt mondások.
Kínajtolom testemet s mindazt, ami csak benne van,
és megszabadítom minden szavamtól.
Mert minden, ami elhangzott, ismétlés,
és csak olyasmi hangzik el, ami már valaha elhangzott.
Az ember nem ékeskedhetik elődei szavával,
mert bizony utódai kiderítik.
Most nem olyasvalaki beszél, aki már szólott, hanem aki csak szólni fog, hogy
mások rátaláljanak arra, amit mondani fog.
Nem olyan beszédet, melyről utóbb azt tartják:
„ez művelték egykor”,
és nem is amelyik azt mondja:
„hasztalan keresgélés, merő hazugság”,
úgyhogy senki sem emlegeti fel a nevét másoknak.
Aszerint szólottam, amit látva láttam,
az első nemzedéktől kezdve az utánunk jövőkig:
mind csak a múltat utánozták.
Ó, bárcsak tudnék valamit, amit mások nem,
amit ismétlés nem mintáz meg.¹³

¹³ BM 5645-ös tábla, 2–7., A. H. Gardiner (szerk.): *The Admonitions of an Egyptian*

Az írásos kultúra sajátos változtatási és újítási kényszerének megindító panasza: ilyen nehézségbe csak betűvető szerző botlik. A bárdtól a szokottat, az írótól a szokatlant várja el a közönség. A szóbeli hagyományozás világában egyedül tudása terjedelme szabja meg a dalnok rangját, vagyis az, hogy hét, húsz, vagy háromszáz történetet képes-e elbeszélni. Minél kiterjedtebb a tudása, annál magasabb rang illeti – bizonyos emlékezetkultúrákban akár hercegi. A tudás megőrzésének nincs is más formája, mint a dalnok emlékezete, a tudáshoz pedig nincs más hozzáférés, mint előadásának szabályozott formáin keresztül. Az *ismétlés* itt nem probléma, hanem strukturális szükségszerűség. Ismétlés nélkül összeomlik a hagyományozás folyamata. Az *újítás* felejtést eredményezne.

Az ismétlés először akkor jelentkezik problémaként, amikor a hagyományozás folyamata szempontjából többé nem strukturálisan szükségszerű, s amikor a tudás megőrzése és hozzáférhetősége eloldódik a dalnok személyétől és ritualizált fellépésétől. Ennek lehetőségét az írásbeliség teremti meg. Meglepő, milyen korán felbukkan ez a jelenség: a problémát már Egyiptomban, az írásos irodalmi kultúra legkezdetén észlelték, de szerkezetalakító hatásra csak Görögországban tett szert. Itt alakult ki először az a literatúra, amely kifejlesztette a változtatás és az újítás alapelveit, s ily módon az eszmék szisztematikus evolúciójának és a tudás revolúciójának közegül szolgált.

Az imént idézett ősi szövegben talán az a legmeghökkenőbb, hogy olyan szerző hangja hallik ki belőle, aki a tradíciót külsődlegesnek, idegennek és letaglózónak érzékeli, és kétségbeesik az elébe tornyosuló feladat láttán, hogy a tradícióval szemben sajátjaként és újdonságként védje meg és legitimálja tulajdon szavait. A szóban költő számára a hagyomány nem „odakint” van, hanem átáramlik a személyén és belülről eltölti a lényét. Az írásban költő viszont szembenállni látja magát a tradícióval, és legbensőbb önmagára érzi magát ráutalva, hogy amazzal szemben megállja a helyét. Haheperrészeneb a következő címet adja szövegének: *Szavak gyűjtögetése, mondások szedegetése, dalok felkutatása a szív át-vizsgálásakor*, és saját szívéhez intézi siráimait:

Sage, Lipcse, 1909, 97–101. o.; M. Lichtheim 1973, 146. o. skk.; B. G. Ockinga 1983. (Legújabb német fordítása: Hornung 1990, 101. o.)

Jöjj, szívem, hadd szólok veled,
hogy megfelelj számra és elmagyarázd,
mi zajlik az országban.

Haheperrészeneb a legelső „scrittore tormentato” (Calvino), akit az irodalomtörténet számon tart. Gyötrelmeit az írásbeliséggel járó elmagányosodás váltja ki. A magára maradt és magába mélyedő szerző kénytelen „kisajtolni legbensőbb önmagát”, hogy a tradícióval szemben valami sajátjal és újjal állhasson elő. Meghatározásunk szerint múlt az időfolyamon esett szakadással támad, meg az az emberi kísérlettel, hogy a törésen felülemelkedve viszonyba lépünk a múlttal. Nos, itt bukkanunk első ízben a múlt létrejövetele egyik legjellemzőbb és legelterjedtebb feltételére: a hagyomány írásba foglalására. Ahol a hagyomány írásjelekben rögzített és tárgyiasított szöveg alakját ölti, és hordozóit többé nem hatja át belülről szellemi áradatként, máris szemünk előtt a szakadás, amely régi és új, egykor és most, múlt és jelen különbségeként bármikor eltöltheti a tudatot. Az, hogy az írásban tárgyiasult hagyománytól való távolságot az ember nem csupán gyötrelmeként, elidegenedésként és elmagányosodásként érzékelheti, mint Haheperrészeneb, hanem éppúgy felszabadulásként is, más lapra tartozik. Csak az írásbeliséggel nyer a hagyomány olyan alakot, amelyhez hordozói kritikusan is viszonyulhatnak.¹⁴ De ugyancsak az írással tehetnek szert arra a szabadságra is, hogy saját teljesítményüket a régről ismert hagyománnyal szemben valami újként, idegenként és hallatlanként érvényesítsék: „nem-ismert dalokat, idegenszerű mondásokat, elő nem fordult, újdonszerű szavakat, ismétlésektől menteseket”.

A hagyományozás folyamatában az írásbeliséggel bekövetkező törés „rég” és „új” különbségeként ölt testet. Régi és új ellentéte az írásos hagyományban válik drámaivá. Új szöveg először ekkor kénytelen régiekkel szemben igazolni magát, és csak most merül fel a régi szövegek avulásának veszélye. Mindenesetre az írásbeli hagyományozás keretei közt nem az elavulás a szöveg osztályrésze. Inkább az a helyzet a szövegekkel is, mint a borokkal: egyenek, a „tárolhatóknak” bizonyulók, csak nyerne az évekkel, és ko-

¹⁴ Ezt a szempontot különösen kihangsúlyozta E. A. Havelock, és nyomában N. Luhmann: Görögország összefüggésében mi is visszatérünk még rá.

ruk előrehaladtával mind értékesebbé válnak. A „régii” megjelölés amolyan nemesi cím az írásos hagyományozás esetében. Mint-hogy a szóbeli hagyományozás nem ismeri a tárolás hasonló körülményeit, benne az öregedés nem értékfogalom. „Régii iratok” sajátos tekintélyének és értékének képzete Mezopotámiában és Egyiptomban az írásos kultúra megjelenésével igen korán megszilárdult. A tudás ezentúl könyveken, mégpedig éppen *régii* könyveken keresztül válik hozzáférhetővé.

Derítve¹⁵ közelít a tudóhoz Maat,
az elődök mondotta tanácsok szerint.
Utánozd atyáidat, a te őseidet,
(...)

Hiszen szavaik írásaikban fennmaradtak:
űsd fel őket, olvass, iramodj a bölcsék nyomába!
Mesterré csak az lesz, aki okulni képes.¹⁶

A régii szövegek egyre csak gyarapodnak értékben és ragyogásban. Ez persze illő tárolási körülményeket kíván meg. Ez utólag amolyan természetes felülkerekedési folyamatnak tetszik: akár csak borok esetében, úgy az irodalomban is csak a legjobbak bizonyulnak tárolhatóknak. Valójában azonban gyakran olyan döntések is szerephez jutnak, melyeknek vajmi kevés a közük a „minőséghez”. Az egyiptomi irodalom vitathatalanul legjelentősebb két szövege, *Egy életunt beszélgetése önnön Bâ-jával*,¹⁷ és *Ekbhnton Naphimnusz*a (Hornung 1990, 137. o. skk.), mindössze egyetlen korabeli kéziratban, illetve egy-egy feliraton maradtak fenn, és szemlélatomást sohasem kerültek bele a „hagyományáramba”. A *Napének* sorsa ismeretes: annak az üldöztetésnek esett áldozatául, amely az amarna-korszak emlékeit gyökerestül kiirtotta. Az *Egy életunt beszélgetése önnön Bâ-jával*, esetében a felejtés okai megfejtethetetlenek. A szemünkben jelentős és a klasszikusnak elismertektől miben sem különböző szövegek elképesztő tömegéről – köztük a *Hajótörőttről*, a Westcar-papiruszról, az *Ipuwer intelmei-*

¹⁵ Szó szerint „átszűrve” – söfrözési eljárás.

¹⁶ Intelmek Merikarének P 34 skk.; Brunner 1988, 142. o.

¹⁷ Berlin Pap. 3024; fordítása Lichtheim 1973; kivonatosa Hornung 1990, 113. o. skk.

ről¹⁸ – mindössze egy-egy kézirat tanúskodik.¹⁹ Mindez világosan mutatja, hogy a hagyományképződés kiválasztódási folyamatokhoz kapcsolódik, és a szövegek „öregedése”, koruk, értékük és tekintélyük növekedése ilyen kiválasztódási folyamatoktól és ezek kritériumaitól függ. Az írásbeliség – és számomra most elsősorban ez a fontos – önmagában még nem biztosít folytonosságot. Épp ellenkezőleg, az írásbeliség a felejtés, az enyészet, az elavulás és a porosodás kockázatát rejti magában, ami a szóbeli hagyományozástól idegen, és gyakran inkább jelent szakadást, mintsem folytonosságot.

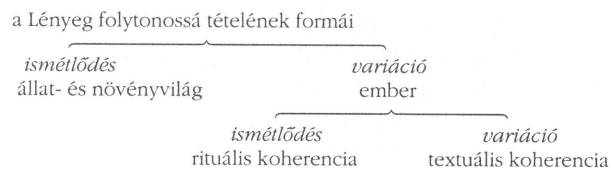
A textuális koherencia az írásbeliséggel bekövetkezett szakadáson túli viszonyokat állítja helyre, és olyan horizontot nyit meg, amelyen belül egyes szövegek évezredek át jelen vannak, hatást fejtenek ki és kapcsolódásra alkalmasak maradnak. Három alakját különböztethetjük meg az intertextuális kapcsolódásnak: a kommentárt, az utánzást és a kritikát. Kommentálni rendszerint kánoni szövegeket szokás. Mivel ezeket sem továbbbírní, sem utánozni, sem kritizálni nem szabad, hanem megfogalmazásuk egyszerűen s mindenkorra rögzített, változtatás csak más terepen lehet hatékony, miközben maga a szöveg érintetlen marad. Ez a kommentár terepe. Utánozni viszont a klasszikus szövegeket járja. Természetesen ezeket is értelmezik, *kezelésbe veszik*, ahogy az alexandriai filológusok mondják; ám *klasszikussá* csak akkor válik egy szöveg, ha a legkülönbélebb szövegek mintaképeül szolgál, mint Homérosz Vergiliusnak, Vergilius Miltonnak stb. Kritika alap-szövegeket illet, tudományos diskurzus keretei közt. Ilyen viszonyban van például Arisztotelész Platónnal, vagy Menciusz Konfuciuszal. A szövegközi kapcsolódásnak ezt a gyökeresen más formáját „hipolepszusnak” nevezzük, vele a Görögországot taglaló fejezetben foglalkozunk behatóbban. Az intertextualitás mindhárom formájában közös, hogy megalapozó szövegekről van szó. Az írásos kultúra és a textuális koherencia keretei közt a kultu-

¹⁸ Valamennyi szöveg fordítása Lichtheimnél, 1973.

¹⁹ Egyébként Haheperrészeneb recepciótörténete sem sokkal fényesebb, de róla legalább két szöveg is tanúskodik, ami azt jelzi, hogy az iskolai hagyományhoz is így a „klasszikusok” közé tartozott. Mind Ipuwert, mind Haheperrészeneb a klasszikusok közt említi egy szakharai ramesszida sírfelirat, ehhez ld. Assmann 1985, 488. o. sk.

rális emlékezés túlnyomórészt megalapozó szövegek kezelése-ként, értelmezéseként, utánzásaként, megtanulásaként és kritiká-jaként szerveződik. Újfént hangsúlyozzuk, hogy a szent szövegek ebben az értelemben nem megalapozó szövegek: kapcsolódásra alkalmatlanok lévén nem generálnak szövegközi variációt. A szent szövegek a rituális koherencia és ismétlés szférájába tartoznak.

A rítusok segítségével az ember a koherencia és a folytonosság természetéhez igazodó formájának elérésére törekszik. „Nature revolves but man advances” [A természet körben forog, ám az ember halad], ahogy Edward Young, angol költő fogalmazott a XVIII. század derekán, *Éjszakai gondolatok* című versében; a rituális koherencia elve ezt a fundamentális különbséget törli el természeti és történeti élet között. A szigorú ismétlés alapelve révén, mely a rítusok alapjául szolgál, az ember alkalmazkodik a természeti re-generáció körkörös szerkezetéhez, s imígyen részesedik az isteni-nek és öröknek tartott kozmikus életből.²⁰ Ismétlődés és variáció megkülönböztetését Arisztotelész vezet be *De anima* című művé-ben az embernek az állat- és növényvilággal szembeni definiálásakor.²¹ Ez a megkülönböztetés az ilymód elkülönítetten belül, a va-riáció és az embervilág oldalán, rekurzív módon alkalmazva to-vább érvényesíthető:



²⁰ Ld. J. Assmann 1983, 218. o. sk., ahol William Blake versillusztrációját is közöl-jük, amely a „természet körforgásának” ábrázolására Uroborosz, az önfarkába hara-pó kígyó egyiptomi szimbólumát használja fel.

²¹ Arisztotelész: *De anima* II. 4. 2. A hetedik fejezetben erre részletesen kitérünk.

II. A kánon – a fogalom tisztázása

1. Antik jelentéstörténet

A „kánon” fogalmán a tradíciónak azt a formáját értjük, amely tar-talmilag a legnagyobb fokú kötelező erővel, formailag pedig a leg-nagyobb mérvű rögzítettséggel bír. Sem hozzátenni, sem elvenni belőle, sem változtatni rajta nem szabad. E „kánonformula”²² törté-nete a társadalmi cselekvés legkülönbélebb köreibe vezet: szó le-het egy esemény *igazság*hű visszaadásáról („tanúságformula”), egy hír *szak- és értelem*szertű közvetítéséről („hírnökformula”, H. Quecke 1977), adott szöveg *szó szerinti* reprodukciójáról („ha-gyományozó- vagy kopistaformula”)²³, továbbá törvénykönyvek, szerződések *betűhív* betartásáról („szerződésformula”)²⁴. A két utóbb említett funkció közt természetesen nem szabad túlságosan éles különbséget tennünk, hiszen az Ókori Keleten magát a ha-gyományozást is szemlátomást szerződésjogi formában értelmez-

²² Willem C. van Unnik 1949. A keresztény kánon történetének *locus classicus*a Athanasziosz 39. húsvéti levele a kánonjegyzékkel. A szent iratok felsorolását a kö-vetkező mondattal zárja: „Ezek az üdvösség forrásai ... Senki fia ne tegyen hozzá (semmit), és el se vegyen belőle (semmit)”. A kánonformula funkcióiról ld. A. Ass-mann 1989, 242–245. o.

²³ Ebben a szerepkörben először babiloni kolofonokban bukkan fel a formula, mégpedig – akárcsak a *Deuteronomium*ban – felszólító alakban: „Ne tégy hozzá és ne vésd el belőle semmit!”. A „táblák védelmében” (*sawegarde des tablettes*) meg-hozott intézkedésről van szó, ld. Offner 1950. A *Deuteronomium*mal való párhuzamra Cancik (1970) és Fishbane (1972) is utal.

²⁴ A formula legősibb előfordulása erről a funkcióról tanúskodik, nevezetesen egy a Kr. e. XIII. századból való hettita szövegben, Mursilis *Pestis-ímádsága*iban. Egy szerződés szövegéről szólva, Mursilis így fogadkozik:

E[zen] táblához [márpedig]
egyet[en] sz[öt] sem tettem
hozzá, sem el nem vettem belőle bárm[it].

(E. Laroche: *Collection des textes hittites* Nr. 379 = KUB XXXI 121)

Ezzel szemben H. Cancik (1970, 85. o.) ugyanezt a formulát itt és a *Deuteronomi-um*ban is „kopistaformulaként” értelmezi. Az A. Assmann összegyűjtötte négy funkciót – hírnökformula, kopistaformula, kánonformula, tanúságformula – meg kell toldanunk a „szerződésformulával”, mely a formula legősibb funkciója (1989, 242–245. o.).

ték: egy szöveg szóról szóra történő lemásolása és valamilyen tartalom betűről betűre való betartása közt nem volt nagy különbség. A babiloniak különösen érzékelték az írott szöveg esendőségét, ezért áldás- és átokformulákat tartalmazó, némelykor igen terjedelmes záradékokkal védekeztek a rongálás és a toldozgatás-foltozgatás ellen (G. Offner 1950). Pontosan ugyanilyen formulák pecsételnek meg szerződéseket is. Ahogyan eskü és átok kötelezi a szövetségest szerződési hűségre, úgy kötelezi záradék a hagyományozót a tradícióhoz való hűségre. A hagyományozó írnok hivatáserkölcse hagyományozás dolgában a formális jogi kötelezettség kategóriáihoz igazodik. Hagyományt továbbörökíteni annyi, mint *kötelezettséget, szerződészerű megkötöttséget vállalni egy szöveggel szemben*, még ha nem szerződésről, hanem mondjuk eposzról van is szó.²⁵

Az írásos hagyományozás e formáljogi, szerződéses elképzelése Babilonból kiindulva az egész Nyugaton elterjedt, és a késő ókorig fennmaradt. Az *Ariszteasz levél* végén például a héber Biblia görög fordítása, a *Septuaginta* szerencsés elkészültéről a következőket olvassuk:

A fordítás szépen, istenesen és egészen pontosan készült, ezért illő, hogy ebben a megfogalmazásban maradjon is meg, és változtatás ne érje. E szavakkal mindenki egyetértett. Ezután – szokásaik szerint – megparancsolta, hogy átkozott legyen, aki átdolgozni merészezi, bármit hozzátesz, belőle elvesz vagy az írottakon változtat. Ezért illő módon cselekedtek; mert az Írásnak változatlanul kell fennmaradnia minden időkben (Riessler 1928, 231. o.).

A szövegkanonizációknak ez a szerződésszámba menő, a hagyományozót „igéző” formája még a szöveg olvasására és értelmezésére is kiterjed. *A nyolc mivolt és a kilenc mivolt* címet viselő gnosztikus irat, mely a VI. Nag Hammadi Kódex 6-os számú írása, terjedelmes utasításokkal zárul a szöveg másolását és biztonságát illetően. Ezek közt találkozunk az átokformula jogi formájával is, amely azonban itt nem a másolónak, hanem az olvasónak szól:

Átokformulát rovunk a könyvre, nehogy a névvel gonosz céllal visszaéljenek, akik a könyvet olvassák, s nehogy ellenszegüljenek a sors műveinek! (Mahé 1978, 84. o. sk.)

²⁵ A kánonformulával az *Erra-eposzban* találkozunk első ízben záradékként (Fishbane 1972).

„Hűség” és „reprodukció” összefonódása rajzolódik ki a formula különféle alkalmazásmódjai közös nevezőjeként. Minden esetben a „másodikok”, a követők („secundus”: a „sequi”, „követ” szóból) magatartását írják le, akik a lehető legszorosabban, legpontosabban, legközvetlenebbül a „sarkában járnak” valami megelőzőnek. Még a zenei „kánonnak” is ez az alapjelentése: a hangoknak „követniük” kell egymást, és az imitációban a megelőzőkhöz pontosan kell igazodniuk. Ilyenformán a kánon az ismétlések egymásutánjában elérendő zérus eltérés eszményével kapcsolatos. Az általunk *rituális koherenciaként* leírt jelenség rokonsága nyilvánvaló. A kánon – így definiálhatnánk – „a rituális koherencia folytatódása az írásos hagyományozás közegében”.

Mindazonáltal a *kánonformula* története nem a rítus, hanem a jog szférájába nyúlik vissza. Messze a legősibb előfordulásaival mindig ott találkozunk, ahol törvények és szerződéses kötelmek végtelenen hű követéséről-betartásáról van szó. Ez az értelme a *Deuteronomiumban*²⁶, lényegesen korábban *Hammurabi Kódexében* és hettita szövegekben.²⁷ Eszerint a kánont úgy is meghatározhatnánk, mint *egy a jog szférájában gyökerező kötelezettség- és követésemény átplántálását az írásos hagyományozás központi terepének egészére*. A rítusban és a jogban az a közös, hogy az emberi cselekvést mindkettő előírásokkal rögzíti, a cselekvőre pedig a követni tartozó „secundus” szerepét ruházza. Első pillantásra látni való, hogy a héber kánon központi szövegeiben ritualitás és jogszerűség együttjár. Ez az összefonódás a héber kanonizáció történetéből is kiviláglik, hiszen a kánon kialakulásának két döntő szakaszában, a babiloni fogság és a Második Templom lerombolása idején nemcsak a felségjog és a politikai identitás veszett oda, hanem a rituális folytonosság is megszakadt. A szakadás átvészeléséhez mindkettőt kánonba kellett menekíteni. Az (ősi) *Deuteronomium* őskánona – mint afféle „hordozható haza” (Heine) – révén sikerrel járt Izrael konnektív szerkezetének átmentése ötven esztendei elhurcoltatáson, bár ország s templom odaveszett (Crüsemann 1987). A Második Templom lerombolását követően, Kr. u.

²⁶ *Deut* 4, 2; 13, 1; ld. J. Leipoldt–S. Morenz 1953, 57. o. skk.

²⁷ Erre a hatodik fejezetben részletesen kitérünk.

70-ben végérvényesen lezárták a huszonnégy könyvnyi Tanakh²⁸ háromosztatú kánonát, amely már a hellenista időkben előtérbe került (Leiman 1976). A kánon végül a templom és a szanhedrin örökébe lépett – e két intézmény keretei közt, ezek fundamentumaként jöttek létre egykor az általa rögzített hagyományok.²⁹

A kánon fogalma olyannyira központi a kulturális folytonosság mechanizmusait és csatornáit firtató kérdésünk szempontjából, hogy történetére valamivel részletesebben is kitérünk. Nyilvánvaló, hogy egy görög szó és egy héber szituáció kapcsolódik itt elválaszthatatlanul össze. A történetnek utánajárva először is az derül ki, hogy maga a görög szó is semita jövevényszóbból származtatható³⁰, melyet az általa jelölt tárggyal együtt importált a görög világ. A *kanón* a *kanna*, „nád” szóval függ össze, utóbbi pedig a héber *qáne*, az arám *qanjá*, a babiloni-asszír *qanu* s végül a sumer *gin* szavakra megy vissza: ez az *arundo donax*, egy olyan nádfajta, amely (a bambuszhoz hasonlóan) egyenes rudak és oszlopok készítésére alkalmas. Ez a *kanón* alapjelentése. A *kanón* tehát az építőművészet instrumentuma, jelentése: (osztásokkal ellátott) „egyenes rúd, oszlop, vezérléc, vonalzó”.

Ebből a konkrét kiindulópontból a szó különféle átvitt jelentéseket öltött, amelyek négy súlypont köré rendeződnek:

- a. mérték, irányvonal, kritérium;
- b. mintakép, modell;
- c. szabály, norma;
- d. táblázat, lista.

a. Mérték, irányvonal, kritérium

A Kr. e. V. század közepe táján Polüklétosz, görög szobrász *Kánon* címmel tanító iratot szerzett az emberi test ideális arányairól.³¹ A későbbi hagyomány úgy tartja, hogy ő maga készített – ugyancsak

²⁸ A héber Tanakh elnevezés a Biblia három részének rövidítése: T(óra: Pentateuchus) – N(eviim: Próféták) – K(etuvim: hagiográfiai művek).

²⁹ Ld. A. Goldberg, in. A. és J. Assmann 1987, 200–211. o.

³⁰ A sémi etimológiát vitatja (megítélésem szerint alaptalan indoklással) Hjalmar Frisk: *Griech. Etymol. Wörterbuch* I., Heidelberg, 1973, 780. o. A fogalom történetéhez alapvető munka H. Opper 1937.

³¹ Diels: *Vorsokratiker* 28B1-2. A kánon szóban forgó jelentésére nézve, a pontos-

Kánon címmel – egy szobrot is, amely a számarányokat mintamegoldás gyanánt megvalósította, vagyis a (b) jelentés értelmében.³² A kánonnak ez a fogalma a művészettudományban mind a mai napig használatos: itt a kánon „olyan metrikus rendszert jelent, amely képessé tesz a legkisebb részlet méreteiből az egészére, az egész méreteiből pedig a legapróbb részletére következtetni”.³³ A kiszámíthatóság értelmében keresztül-kasul racionalizált művészet klasszikus példája az óegyiptomi.³⁴ De Polüklétosznál ehhez még valami társul. A részletek nem egyszerűen úgy vannak az egészhez szabva, hogy tökéletesen kiszámíthatóak legyenek (ez az egyiptomi elv), hanem úgy, hogy „lélektől átjárt” egészet, „rendszer” (*szüsztéma*) alkossanak. Úgy kell kinéznie, mintha a testet belülről lélek töltené el. Ebből a célból ötlötték ki a kontraposztot, amely a nyugalmat potenciális mozgásnak láttatja.

E helyütt jellegzetes struktúrára akadunk: az új és mégis érthető szabályok szerint szerkesztettek sajátosan folytathatók és utánozhatók, a *formai szigor* és a *kapcsolódásra alkalmasság* összefonódik. Ez minden olyan műalkotásra igaz, amely műfaja modelljévé lett, vagyis klasszikussá vált, mint mondjuk Corelli triószonátái vagy Haydn op. 33. vonósnégyesei (L. Finscher 1988). Kizárólag a múlt klasszicizáló-imitáló követése, *mimészis*, *aemulatio*, *imitatio* (E. A. Schmidt 1987, 252. o. skk.) révén tölti be funkcióját a kánoni elv a kulturális emlékezés alakjaként, a retrospektív támpont-

ságra (*akribéia*) törekvés összefüggésében karakterisztikus a következő idézet: „A siker sok-sok számarány függvénye, és mindig valami apróság a döntő”. Polüklétosz *Kánon*ához ld. még H. J. Weber 1986, 42–59. o., mindenekelőtt pedig A. Borbein, „Polyklet”, in. *Göttinger Gelehrte Anzeigen* 234, 1982, 184–241. o. T. Hölscher (1988, 140. o. skk.) Polüklétosz írásának keletkezését – következésképp a görög művészetelmélet megszületését is – a kor szellemi szituációjával, forradalmi korszakok jellegzetes hagyományvesztésével és a radikálisan beszűkült mozgástérrel hozza összefüggésbe. A mozgástér bővülésével növekszik a tájékozódás igénye; a trónjafosztott hagyomány helyébe a racionálisan megokolt „kánon” lép.

³² Ld. Opper 1937, 48–50. o. Galen szerint maga Polüklétosz adta szobrának a *Kánon* címet, elméletének mintaszerű szemléltetése értelmében. Plinius szerint („Polyclitus [...] doryphorum fecit et quem canona artifices vocant liniamenta artis ex eo patentes veluti a lege quadem”, *N. H.* 34, 55.) a császárkor művészei titulálták a Doriphoroszt *Kánon*nak, mivel mértékadó, mintaszerű szobornak tekintették.

³³ *Dictionnaire de l'académie des beaux arts* III, 41.

³⁴ Ld. ehhez Wh. Davis monográfiáját (1989), a téma bőséges irodalomjegyzékével.

keresés sarokköveként. Polüklétoszt azért kanonizálják, mert kánont teremtett. A kanonizáció nem a recepciótörténet sorsszerű véletlenje, hanem egy a formai szigornak és a szabályteremtő erőnek köszönhetően a műben magában rejlő lehetőség beteljesülése és megvalósulása.³⁵

Polüklétosz írásával nagyjából egy időben a filozófus Démokritosz ugyanezzel a címmel írt könyvet, majd később Epikurosz is (Oppel 1937, 33–39. o.). Mindkettő a biztos megismerés mércéi, igaz és hamis, megismerés és képzelgés megkülönböztetési kritériumai körül forog. Euripidész morális értelemben használja a „kánon” szót, „egyenes” és „görbe” – azaz morálisan helyes és elvetendő³⁶ – megkülönböztetésének kritériumaként: itt még világosan kivehető a „vonalzót” konkrét jelentésével való összefüggés. A szónak inkább technikai használatként tartható számon a szofista stílusan kánonfogalma: az „izokóliáról”, a „mérték szerinti” prózáról van szó, amely mindig pontosan egyforma hosszú kólonokat alkalmaz.³⁷ A püthagóreusok – más néven „kanonikusok” – zeneelméletében a „harmonikus kánon” monokordot jelent, ez a húrok hosszával arányos hangintervallumok mérésének eszköze (Oppel 1937, 17–20. o.).

A kánon technikai és szellemi alkalmazásmódjai közös nevezője a legnagyobb pontosságra (*akribéia*) törekvés, egy olyan *instrumentum* gondolata, amely mind a megismerés, mind a teremtő alkotás – műalkotások létrehozása, hangok, mondatok produkálása, cselekvések végrehajtása – tekintetében a *helyes normája*

³⁵ Persze különbséget kell tennünk „követhetőség” és „ismételhetőség” között. Az egyiptomi művészet ismételtetésre épül: a rituális koherencia funkcióterében helyezkedik el, és mentes mindennemű változtatási kényszertől. Ezzel szemben a nyugati művészet követhetőségre, más szóval változtatást feltételező ismétlésre épül. Innét, hogy a klasszikus mű formája nem egyszerűen kötött, hanem egyszerre autonóm és reflexív. Haydn op. 33. vonósnégyesei valóságos kompozícióművészeti traktátusok, Polüklétosz pedig írásos traktátust mellékel a Doriphoroszhoz.

³⁶ Oppel 1937, 23–25. o.; Elektra 50. o. skk. („Az ész kánona”)

³⁷ Oppel 1937, 20–23. o. Ld. az euripidészi versláb-méricskélés paródiáját Arisztophanész *Békák* című darabjában (797 skk.)

Hoznak vonalzót és mértékkrudat
És összehajtható négyszeg téglamérőt,
S függőt meg éket; mert Euripides
Soronkint méri a tragoediát meg.

(Arany János fordítása)

ként szolgálhat. Ez a pontosságésmény az építőművészet szülötte. Az építőművészet a *kanón* instrumentumának szülőhelye és „Sitz im Leben”-je, ez marad a szó minden átvitt jelentésének *tertium comparationis*a. Az „akribéia” jelentése: hajszálpontos tervezés és számítás, valamint a terv hajszálpontos megvalósítása mércék és formák segítségével, vagyis számokhoz, irányokhoz, tökéletes beosztásokhoz illetve a legprecízebb ívmértékhez igazodva. Rend, tisztaság és harmónia körül forog minden, cél a véletlenek, a nem ellenőrzött eltérések, a „kontárok” és az adottságokhoz való hozzávetőleges alkalmazkodás kiküszöbölése.

Mindenütt jelzőkarót (*kanosz*), függőont (*sztatbmoisz*), mércéket és számokat (*metroisz kai arithmoisz*) használnak, nehogy a műbe besurranjon (*toisz ergoisz engenetai*) a közelítés és a véletlen (*to eike kai bosz etikhé*) (Plutarkhosz: *De fortuna* 996).

b. Mintakép, modell

A kánonfogalmat legelőször az arisztotelészi etika összefüggésében használják emberre vagy embertípusra mint a helyes cselekvés „mértékére”, vagyis mintaképére. Az „eszés ember” (*phronimosz*) például a „cselekvés kánonjának” nevezetik (*Protreptikosz* fr. 52. Rose; Oppel 1937, 40. o.). Az újkori szóhasználat szempontjából pontosan ez a jelentés a döntő, ahogy a szót Augustus császár korának klasszicista mimészis-elmélete is használta. Lüsziász a legtisztább attikai nyelv, a bírósági szónoklat, a „dihégészisz” kánonja, Thuküdidész a történetírásé stb. (Oppel 1937, 44–47. o.). Rokon fogalomként bukkan fel ebben az argumentációs összefüggésben a *bórosz*, „határ” és a *paradeigma*, „példa”. A példakép jelöli ki azokat a határokat, ameddig meghatározott közjogi vagy etikai normán belül el lehet menni. Az időtlenül érvényes normákat legtisztább alakban a *klasszikus művek* testesítik meg. Ezért ezek az esztétikai ítélezés és a művészi alkotás irányadó mércéi.

Az a. és a b. jelentések közös nevezője a mérték gondolata: az előbbi esetben inkább a pontosság, az utóbbiban inkább a normativitás értelmében. A mértékadó szerzők mértékadó műveinek elképzelése a mai kánonfogalomnak is eleme. Mindenfajta normatív esztétika a „nagy” művekre „utal” mint a megtestesült tökéletes-

ségre. Ezért jelent az *index*, vagyis az „útmutató” ilyesféle kánont Quintiliánusnál. Ugyanennek más elnevezései az *ordo* és a *numerus* (lásd a d. pontot).

c. Szabály, norma

Ehhez a jelentéshez apró elvonatkoztatással jutunk el a b. pontból. A mintakép szemlélteti azt a normát, amely egyébiránt szabályokkal és törvényekkel is rögzíthető. Ezért magasztalják a törvényt „kánonként”, vagyis a polgári együttélés és a közösségi cselekvés mérvadó és kötelező fundamentumaként, a monarchikus és oligarchikus uralkodók önkényével szembeállítva.³⁸ Ebben az értelemben nevezi Philón – és más zsidó szerzők is – „kánonnak” a dekalógust.³⁹ Szabály, princípium értelmében használja a szót Panaitiosz az etikában, mondván: *kanón tész meszotétosz = regula mediocritatis* (Oppel 1937, 88. o.). Rokon ezzel az ősegyház nyelvhasználata: itt a *kanón tész aetheiasz = regula veritatis, regula fidei* a hitbéli döntések végső ítéloszéke, az a norma, amellyel minden összemérendő.⁴⁰ Kánonnak nevezetnek azután általában az egyes zsinati határozatok is, főként pedig a bünbánati gyakorlat egyháziilag rögzített szabályai: ezek alkotják a „kánonjogot” (Oppel 1937, 71. o. sk.). A kánonfogalom az eddig említett összefüggések mindegyikében életalakító erővel és kötelező érvénnyel bíró szabályokra és normákra vonatkozott, a császárkori grammatikusok kezei közt azonban grammatikai szabállyá fakult (Oppel 1937, 64–66. o.).

d. Tábla, lista

Kánonnak titulálták végül a római császárkorban az asztronómusok és a kronográfusok táblázatait – előbbieket az időszámítás, utóbbiakat a történetírás szilárd megalapozására voltak hivatva. Kla-

³⁸ Pl. Aeschin I 4; további adatokért ld. Oppel 1937, 51–57. o.

³⁹ Oppel 1937, 57–60. o. A *kanón* Philónnál a *Dekalogos*ra vonatkozik, nem a Tóra egészére. Mások *kanón*nak neveznek minden egyes törvényt.

⁴⁰ K. Aland 1970, 145. o. skk.; A. M. Ritter 1987, 97. o. skk.

udiosz Ptolemaiosz, Kr. u. II. században élt matematikus *prokheirói kanonesz*nek nevezte az időszámításra szolgáló kézitáblákat. Közéjük tartozott a „Királykánon” (*kanón baszéléion*), a királyok neveinek Nabu-kudurni-uszur, babiloni királytól induló felsorolása. Ez a nyelvhasználat az angol és a francia nyelvben mindmáig eleven, az egyiptomi és mezopotámiai királylistákat mindkettő a „canon” szóval illeti. A németben azonban a kánon fogalmához túlságosan is a kötelezettség, a kötelező érvény és a normativitás eleme tapad, hogysem ilyen listákat a „Kanon” szóval jelölhetnénk. Legföljebb „Fachkanon”-t emlegetünk egyetemek és fakultások kapcsán, a strukturálisan kötött szakok kötelező alapkészletét értve rajta. Ahol a normativitás eleme hiányzik, a német a „Liste”, „Katalog” és „Inventar” kifejezéseket részesíti előnyben (például „Königsliste”, „Phoneminventar”, vagy akár „Fachkatalog”, ha arról van szó, hogy a normatív szempontot a deskriptív elhomályosítja).

A képviselt műfajok modelljeivé előléptetett klasszikus költők, szónokok, történetírók, drámaírók, filozófusok listái – amilyeneket az alexandriai és a császárkori grammatikusok állítottak össze – az ókorban *nem* „kánonnak” neveztek. Sőt, azokat a listákat *sem* „kánonnak” hívták, amelyek a korai egyházban a szentnek minősülő, vagyis az istentiszteleten felolvasásra engedélyezhető könyvállomány⁴¹ körüli viták során⁴² készültek (E. A. Schmidt 1987). Ezekben a leleteken vehető ki az a jelentésváltozás, melyet a kánonfogalom az ókor óta elszenvedett.

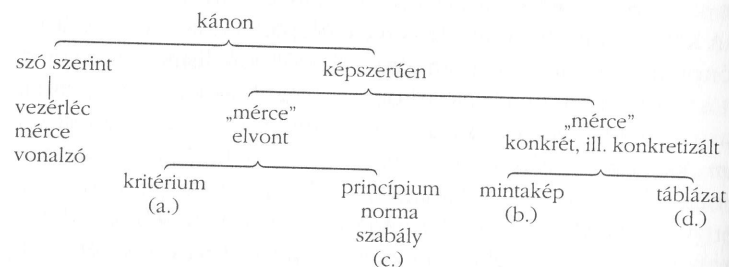
A kánon szó ókori alkalmazásai egytől egyig a konkrét jelentéshez igazodnak. Következésképpen a különféle jelentések szemantikai közös nevezője szempontjából döntően fontos, hogy világosságot teremtsünk a konkrét „kánon” funkciója kérdésében. Úgy látszik, a tektonikus kánon az, ami a szó metaforikus használatának dologi tárgyként alapjául szolgál. Az architektonikus kánon – vagyis rúd – kulcstulajdonsága, hogy egyenes. A „vezérléc” arra való, hogy a köveket síkban helyezték el a falban. Az ilyen kánon, ha osztásokkal is ellátják, egyúttal mérőlécként is szolgál: tá-

⁴¹ A legősibb ismert kánonlista, a *Muratori-töredék* például úgy definiálja a kánoni könyveket, mint amelyeket „se publicare in ecclesia populo ... potest”, vagyis amelyek „a gyülekezetben a nép előtt közzétehetők”, tehát az istentiszteleten felolvashatóak.

⁴² Ehhez ld. H. Käsemann (1970) gyűjteményes kötetét.

volságokat ad és szab meg.⁴³ A kánon tehát legelőször is *szerszám, instrumentum*. Ilyenként meghatározott célt szolgál. Az instrumentalitás a szó minden ókori használatának gondolati eleme. A kánon instrumentuma tájékozódásra való, segíti a pontos, vagyis a mérték és vízmérték szerinti építkezést, átvitt értelemben pedig támogatja a norma szerinti cselekvést. A kánon *normatív* eszköz, nemcsak a „van”-t állapítja meg, hanem a „legyen”-t is előírja. Ezt az értelmet a magyarban a „jelző-”, „irány-”, „zsinór-”, „vezér-” előtagok adják vissza a legjobban: jelzőkaró, irányvonal, zsinórmérték, vezérelv. A kánon arra a kérdésre felel: „Mihez igazodjunk?” Az építőművészetben a kánon azáltal tölti be ezt a rendeltetést, hogy egyenes, és hogy pontosak az esetleg rárótt osztások.

A kánonfogalom ókori alkalmazásait tehát az jellemzi, hogy kivétel nélkül megvan bennük a „mérce” konkrét jelentése:



A metaforikus vetületnek megfelelően az ókorban az instrumentális szempont volt a döntő. A kánon először is a tájékozódás eszköze volt, lehetővé tette a pontosságot, és biztos támpontokat, irányvonalakat nyújtott. Ezzel magyarázható az ókorban inkább mellékes „tábla” jelentés, amely az egyházi használatnak köszönhetően, szent könyvek listája értelmében, a kánon újkori jelentésspektrumának középpontjába került. Az asztronómusok és a kronográfusok táblázataival az időbeli tájékozódás segédeszközei, instrumentumai. Itt nyilván a földtani vagy a zenei „kánon” fokbeosztásaira, a léptékre és a hangskálára kell gondolni. Ezek a táblázatok kronológiai „skálákat” kínáltak, amelyek asztronómiai egységekből, mint a bolygók keringése, vagy történelmi egységekből – periodi-

⁴³ A kánon tézsz analogiasz: „aránymérce”.

kusan visszatérő játékokból, ünnepekből, uralkodási-kormányzati időszakokból – épültek fel. Másfelől viszont alighanem éppen az instrumentális vonatkozás hiánya miatt nem nevezték kánonnak azokat a listákat, amelyekhez a mai kánonfogalom elsődlegesen kapcsolódik: a klasszikus költők, szerzők, szónokok és filozófusok alexandriai és császárkori grammatikusok szerkesztette listákat. Ezekben a listákban semmi *kánoni*, azaz mintaszerű, mérvadó nincs a szó ókori értelmében. Hiszen ebben az értelemben mindig csak maguk az egyes klasszikusok kánoniak, nem az összességük. Aki szónoklatot tart, az mondjuk Lüsziászhoz vagy Iszokratészhoz igazodik, de nem a tíz attikai rétor listájához. Összességüket görögül alkalomadtán *kbórosz*, latinul *ordo*, *numerus*, *index* néven emlegették. Így aztán efféle csoportosításokhoz az ókorban nem tapadt a kizárólagosság képze, és a kizártak sem minősültek „apokrifnak”.⁴⁴ Ma viszont „kánonon” mindig csoportot értünk, sosem valami egyedit, legyen szó akár alkotásról, akár szerzőről. Mi tehát az antik szóhasználattal szöges ellentétben kánonnak mondjuk a listát, Lüsziászt vagy Thuküdidészt azonban nem.

2. Újabb jelentéstörténet

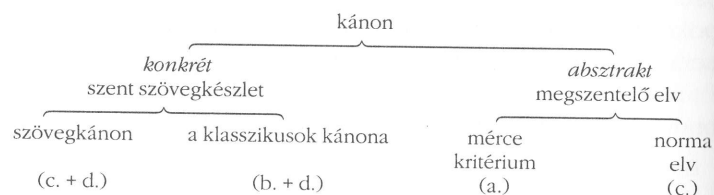
Ha eltekintünk a már az ókorban technikaivá lett és az egyes diszciplínák berkeiben mindmáig módosíthatlanul hagyományozott speciális jelentésektől – ide tartozik mondjuk a kánonjog, a művészetudományban a közvetlenül Polüklétoszra visszanyúló arányossági kánon, valamint az angol és a francia történettudományban „canon”-nak nevezett királylisták –, olyan jelentésváltozásnak lehetünk tanúi, amely a metaforikus alapzat átrendeződéséből fakad. Hogyan került erre sor?

A fordulatot a kánonfogalom egyházi használata idézte elő.⁴⁵ A „kánon”, vagyis a szent irodalom kötelezőnek elismert készlete körüli viták jó két évszázadon át a szó említése nélkül zajlottak.

⁴⁴ Ezt hangsúlyozza E. A. Schmidt 1987, 247. o.

⁴⁵ Opper 1937, 69. o. s. k.; Pfeiffer 1970, 255. o. Első előfordulása alighanem Eusebiosz *Égyháztörténetében* (Hist. Eccl. 6.25,3).

Sőt, a kánon – a c. pontban tárgyalt értelmével összhangban – inkább a mózesi törvényt, egyes zsinati határozatokat, vagy éppen hitbéli és életviteli kérdések vezérelvét (*kanón tész aléthetiasz, regula veritatis, regula fidei*) jelentette. A IV. században azonban kötelező érvényű zsinati határozatok („kanónesz”) vetettek véget a vitáknak, és rögzítették a szent és autoritatív szövegállományt. Ezt a listát kánonnak nevezték: nem a d. pont „táblázata” értelmében, hanem azért, mert a c. pont értelmében kötelező érvényű zsinati határozatokat tartalmazott és törvényerővel bírt. Így alakult ki e kettő sajátos összeolvadásaként a listába foglalt szövegekészlet (d.) fogalma, mely kötelező erejű, mindennek alapot vető, életet formáló elv (c.) emelkedett – tehát megszületett a *szöveggkánon* eszméje, a szó ma legkonkrétabb, mintegy „szó szerinti” jelentése:



a. Kánon és kódex

Ha egyelőre eltekintünk az a. jelentésváltozattól, két dolog nyomban kiviláglik az áttekintésből: a kánon fogalma gyarapodott konkrétságban, tartalomban és értékvonatkozásban. Ma a „kánon” szó hallatán először is valamilyen szent iratra vagy kötelező érvényű normára gondolunk, nem vezérlésre vagy vonalzóra. A kánonfogalom elvesztette instrumentalitását, gazdagodott viszont a normativitás, az értékvonatkozottság és az általános érvény kategóriáival. Manapság nem neveznénk kánonnak asztronómiai vagy kronológiai táblázatokat, sem mondjuk grammatikai szabályokat, mivel ezekből hiányzik a normativitás és az értékvonatkozottság. Arra vonatkoznak, ami van, nem aminek lennie kellene. Következésképpen mi – az ókortól eltérően – különbséget teszünk kánon és szabály közt. A szabályszerűség szükséges feltétele a kommunikációnak, ezáltal a társadalom és az értelemadás

minden formájának is. Szabályok mindig és mindenütt léteznek, ahol emberek élnek együtt. Ennek jelölésére honosodott meg a „kódex” fogalma. A „kódex”-szel ellentétben a „kánon” nem valami antropológiai egyetemesség, hanem az egyes kódexeket – például a nyelv grammatikai szabályait – meghatározott alapelvhez, normához, értékalkazathoz fűző átfogó forma különös esete. Legfeljebb egy igen erősen normatív nyelvtan, azaz esztétikailag vagy ideológiailag kötött nyelv szabályozás esetében emlegetnénk kánont. A kánon összefüggésében ugyanis sohasem magától értődő normákról van szó – mint amilyen a grammatikai elfogadhatóság normája –, hanem egy speciális tökéletesség korántsem magától értődő normájáról. Eszerint a kánon amolyan másodfokú kódex: kívülről vagy „fentről”, azaz idegen törvények szerinti szabályozás alakjában társul a társadalmi kommunikáció és értelemadás öntörvényű – vagyis „természetesen sarjadt”, evidens – szabályrendszeréhez. Kánonról csak akkor beszélünk, ha az értelemfüggő, elsőrendű kódexek fölé, amelyek mindenfajta társadalmi kommunikációt megalapoznak, egy „értékfüggő, másodrendű kódex” átfogó formája borul.

A polgári törvénykönyv ilyen értelemben nem kánon, az alkotmány viszont igen. Az alkotmány olyan felszámolhatatlannak tekintett és ezáltal mintegy megszentelt alapelveket fogalmaz meg, amelyek minden további törvényhozás alapjául szolgálnak, mivel nincsenek döntési hatalomnak alávetve, hanem maguk alapoznak meg minden döntést. D. Conrad (1987) ezért definiálja a kánont „másodfokú norma”-ként.

b. A megszentelő elv – egységformula vagy öntörvényűség

Ezzel a normák normájához érkeztünk: az absztrakt mérce eredeti jelentése idáig fokozódott. Amikor tehát megszentelő elvről beszélünk, kánont értünk rajta egy mindenre kötelező egységformula értelmében. Ez a kánonfogalom – lásd a „Szabály, norma” című szakaszt – az egyházi nyelvhasználatból származik. Az egyház lépett fel első ízben a mindenkire kötelező és egyúttal kánoni, vagyis az Igazságra alapozott, vitathatatlan tekintély igényével, és kánoni elkötelezettsége monocentrikus kultúrát teremtett. Az ilyen

kultúrát egységes orientáció, a kulturális kommunikáció gyakorlatainak különféle kódexeit kötelező erővel átfogó és összefűző egységformula jellemzi, amely nem hagy teret sem az önálló gondolkodásnak, sem az autonóm diskurzusnak.

Ezen a ponton kénytelenek vagyunk visszatérni a szó „mérce, kritérium” jelentésváltozatára, hogy felhívjuk a figyelmet az újkori „kánon” egy terminológiai paradoxonára. Hiszen a kánon nemcsak kultúraformáló – és a kultúra egésze fölé boruló – egységformulát jelenthet, hanem az állam, az egyház és a tradíció átfogó tekintélyéből fakadó sajátos rendek alapjaira is vonatkozhat.

A tekintélyi állam valamilyen kánonra, például a szocialista realizmus sztálinista kánonára hivatkozva avatkozik bele – cenzurális szervei útján – a művészek dolgába;⁴⁶ a gondolkodás valamilyen kánonra, például a „tisztá ész kánonára” hivatkozva nem vethető alá többé az állam és a vallás gyámkodásának.⁴⁷ Az egyik kánon a kulturális heteronómia elve, amely a kulturális gyakorlat egyes területeit felsőbb dogmatikai vagy ideológiai fegyelemnek veti alá; a másik a kulturális autonómia princípiuma, amely speciális diskurzusok differenciálódását serkenti a kultúra összefüggésgézésében. Az utóbbi értelemben vett kánon kezeskedik a princípiumok átengedéséért a tekintélyi rendeletek és diktátumok oltalmából a nyilvános felülvizsgálhatóság önállóságába. A normák itt is kánoniak, nem szabad rendelkezés tárgyai; csakhogy nem tekintélyelvűek, hanem racionálisak, nem hatalomra támaszkodnak, hanem nyilvánosságra, felülvizsgálhatóságra és konszenzusra.

Erre a kánonfogalomra épül a tudományok szakspecifikus axiomatikája, általa hitelesítetnek az új diszciplínák alaptörvényei. Kant a filozófia, J. S. Mill a logika kánonáról beszél; a jogtudomány ismeri a „négyes értelmezési szabály kánonát” (Conrad 1987, 51. o.). Polüklétosz *Kánon* című céhes írása alighanem komoly lépésként könyvelhető el a kulturális elkülönüléshez és a művészi öntörvényűséghez vezető úton. Minden egyes újabb kánoni norma kiötlésével és tételzésével a filozófia, az etika, a logika, a filológia, a művészet stb. területén egyszerre veszít és nyer a kultúra: újabb és

⁴⁶ H. Günther, in. A. és J. Assmann 1987, 138–148. o.

⁴⁷ K. Wright, in. A. és J. Assmann 1987, 326–335. o.

újabb adag összetartástól válik meg, miközben egyre sokrétűbbé és összetettebbé válik.

Az újkori kánonfogalom paradox volta tehát abban rejlik, hogy a kánon egyszerre az öntörvényűség hajtóereje és az egységes tájékozódás motorja. Az ókori és az újkori felvilágosodás a kódexek differenciálásának alapelveként az igazság kánonára, míg a középkori egyház és az újkori totalitarizmus a kódexek egyneműsítésének elveként a tekintély kánonára hivatkozott. Egyik esetben sem egyszerűen normákról van szó – s a kettőben ez a közös –, hanem a normák normájáról, megalapozásról, végső megokolásról, értékvonatkoztatásról, vagyis valamilyen „megszentelő elvről”.

c. A megszentelt szövegállomány – kánon és klasszika

Az egyház a Kr. u. IV. században a szentnek tartott iratok körére használatba vette a kánonfogalmat, amivel döntő jelentéstörténeti bővülés és eltolódás következett be, a szó mai jelentésére is kihatóan. Ettől fogva kapcsolódott a „kánon” szóhoz a szent hagyománykincs ideája – kettős értelemben is „szent”: egyrészt abszolút tekintéllyel és kötelező erővel bír, másrészt érinthetlenséget parancsol, „sem hozzátenni, sem belőle elvenni, sem rajta változtatni” nem szabad. Az a valami, amit ezután a „kánon” szóval illetnek, természetesen ősi, IV. századnál. A „szent szövegállományról” már a II. századi őskeresztény egyházban megindult a vita, ami elképzelhetetlen lett volna a zsidó minta és a héber *Biblia* I-II. században lezárt kanonizációja nélkül.⁴⁸ Persze igen eltérnek egymástól azok az elképzelések, amelyek a zsidóságban és a kereszténységben fűződtek a szent szövegekhez kötelező érvény és hagyományozási legitimitás dolgában. A zsidóság számára a szóbeli sugalmazás a perdöntő kritérium,⁴⁹ a kereszténység számára meg az apostoliság, más szóval a szemtanúság. A zsidó ember számára az Írás maga a kinyilatkoztatás, a keresztény számára viszont út

⁴⁸ Z. Leiman 1976; F. Crüsemann 1987.

⁴⁹ A „kánon” szónak nincs a héberben megfelelője, csak kanonikus szövegekre vannak kifejezések. Különösen fontos és tanulságos a Javnei szinódus megállapítása: a kánoni szövegek „tisztátalanná teszik a kezét”, vagyis érinthetetlenek, akár valami szent tárgyak. Ld. A. Goldberg, in. A. és J. Assmann 1987, 209. o. 4. jegyz.

egy olyan kinyilatkoztatáshoz, amely örömhír lévén lényegében szóbeli. Ismeretes, hogy az írások kötelező érvényének és hagyományozási legitimitásának értelmezésében a katolikus és a protestáns teológia is meglehetősen eltér egymástól. Ám a teológiai és vallástudományi kánonfogalom kellően tág ahhoz, hogy ne csupán efféle különbségeket öleljen fel, hanem bármilyen más szent irodalom szövegállományára is alkalmazható legyen, feltéve, hogy ez utóbbi tekintéllyel bír és sérthetetlennek számít: ilyen a mohamedán *Korán*, a (hinajána-)buddhista *Páli-kánon* stb.

Az újkori kánonfogalomban a „szövegkánon” teológiai elképzelése lépett az ókori építészmeister „vezérléce” helyébe és vált a szó legkonkrétabb, legérzékletesebb, a képletes alkalmazásokat magyarázó jelentésévé. Többé nem az építészmeister vezérléce, hanem a teológusok *Bibliája* ötlük fel bennünk a „kánon” szó halatán. Szemünkben a kánon egy olyan hagyománykincset biztosít és különít el, amelyhez ugyan nem tapad a szentség fogalma, de mintaszerűség, mértékadóság, normativitás és értéktelíttség értelmében „klasszikus”. A réginek a tiszteletéről van szó, amely Ázsiában – de persze Egyiptomban is – a különféle őskultuszok velejárája volt, a nyugati hagyományban pedig az antik és modern szerzők intertextuális párbeszédének alakját öltötte. Ha a kánonhoz a tekintélyen alapuló, sérthetetlen hagyománykincs fogalmát társítjuk – ez a hagyománykincs állhat akár szent azaz vallási, akár klasszikus azaz költői, filozófiai és tudományos szövegekből –, közel kerülünk a klasszikus és a vallási kánon funkcionális egyenértékűségének gondolatához.

Mégis, a költészet, a művészet, a filozófia és a tudomány klasszikus műveit illetően egészen más a gyökere a kánon emlegetésének, mint a teológia szövegkánonában. Az antik kánonfogalom, mind a művészetek gyakorlásának, mind pedig – és főként – a művészet megítélésének mérővesszeje, kritériuma értelmében, arra a kérdésre felel: „Mihez igazodjunk?” Minden kánon a szépnek, nagynak és jelentősnek a mércéit definiálja. Ezt oly módon teszi, hogy a megfelelő értékeket példaszerűen megtestesítő művekre utal. A klasszika fogalma nem csupán visszafelé, a mérvadónak választott szövegállomány recepciójára tekint, hanem belőle kiindulva előrefele is megnyitja a legitim kapcsolódások horizontját: a „szent szövegállomány” képzetével egyetemben felöleli az ítéke-

zés és az alkotás vezérlő értékszemponjtait, a „megszentelő elv” elképzelését is.

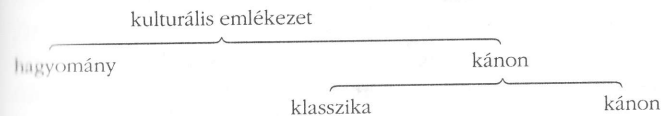
Klasszika

megszentelt szövegállomány:
szekuláris szövegek (illetve művek)
kánona, kötelező érvénnyel felruházott,
életalakító, „nemzeti” szabású
hagyományok kizárólagos és válogatott
gyűjteménye; az időtlen érvényesség
példás és feltétlen követésre méltó
megtestesülései

megszentelő elv:
mérce és kritérium az esztétikum
területén; az alkotás és az ítékezés
irányvonalai; egy kifinomult rend
rendszer-specifikus, „öntörvényű”
kötelezettségei

A hagyomány megválogatása, vagyis a recepció aktusa mindig egyúttal egy sajátos értékrend megvallása. A recepció és az értéktételezés kölcsönösen meghatározzák egymást. A kánon fogalma ezért némi joggal vonatkozik egyszerre mindkettőre; terminológiai gyümölcsözősége ebből fakad. Szent szövegek sérthetetlen korpuszának az életalakító, mérték- és irányadó erejét hangsúlyozza, ugyanakkor a művészi alkotás mércéi és érték-kötelezettségei kapcsán azokra a *művekre* is utal, amelyek ezeket az *értékeket* példaszerűen megtestesítik.

A kánon értelmi kettőssége, amely nem eleve sajátja a fogalomnak, hanem csak a Szentírás kánonát illető teológiai használat folytán vert benne gyökeret, egyúttal ködösít is. A homályosságot kiküszöbölendő, különbséget tehetünk egy tágabb és egy szűkebb fogalomkör közt, vagyis a „kánon” fogalmán belüli különbséget rekurzív módon tovább érvényesíthetjük az elkülönítettek egyikén belül. Tágabb értelemben a hagyomány, szűkebb értelemben a klasszika áll szemben a kánonnal:



Hagyomány és kánon megkülönböztetésének döntő kritériuma az alternatívák elkülönítése és a kiválasztott elemek körülkerítése. Klasszika és kánon megkülönböztetése szempontjából a kirekesz-

tettek minősítése a döntő. Ami nem klasszikus, azt az elkülönítés korántsem bélyegzi csekélyebb értékűnek, megvetendőnek vagy „eretneknek”. A klasszikus mivolt jegyében alkalmazott cenzúra csakis a tekintély, a követhetőség és a mértékadóság kérdését érinti. Mindenesetre a klasszicista válogatások sohasem értelmezik önmagukat abszolút kötelező érvényűnek. Más korszakok és más iskolák mást választanak ki. A klasszika és a klasszicizmus jegyében zajló kánonalkotás alapvetően módosítható. Minden kornak megvan a maga kánona.⁵⁰ Ilyen jellegű eltolódásra persze csak akkor van mód, ha a kirekesztettek is megőrződnek a kulturális emlékezetben, és nem kerülnek a tökéletes kiküszöbölést célzó cenzúra hatáskörébe. Nos, éppen ez jellemző a szűkebb értelemben vett kánonra: a kirekesztettek itt egyúttal diszkriminálódnak is. A keresztény hagyományban ilyen körülmények közt is apokrif iratok elképesztő tömege volt képes fennmaradni (pszeudografikus-apokaliptikus írások a szír, etióp és szláv hagyománykörben, eretnek írások szó szerinti szövege az egyházatyák cáfolataiban), ezzel szemben a rabbinikus hagyomány a nem-kánoni irodalom egészét szisztematikus felejtésre ítélte.

3. Összefoglalás

A kánon jelentésmezijét döntő változás érte ugyan az egyháztörténet behatolásával, de persze a fogalom eredeti gyökerei nem mentek mindenestül veszendőbe. A kánon jelentéstörténete úgy fest, mint valami palimpszesztus, amelyben a görög-római kultúrát a zsidó-keresztény kultúra fedőrétege borítja, miközben a kettő szétválaszthatatlanul egybeolvad. A kánon fogalmán megfigyelhető, hogyan változott a kultúra sodrában az instrumentalitás és az univerzalitás alapelve. Az általános tendencia *fokozódások* és *korlátozások* sorozatával ragadható meg: a két folyamat újszerűen élezte ki a fogalom eredeti lehetőségeit.

⁵⁰ Erre elsősorban E. A. Schmidt 1987 hívta fel a figyelmet.

a. Az invariancia kiéleződése – a pontosságtól a szentségig

A kánon szó legkülönbébb antik és modern használatának a változatlanság a közös nevezője. A kánon – akárhogyan értjük is – biztos fogódzókkal szolgál, egyenlőséget, pontosságot és megfeleléseket teremt, kiküszöböli a tetszőlegességet, az önkényt és a véletlent. Az absztrakt szabályok és normák szerinti tájékozódás, a példaképekhez (emberekhez, műalkotásokhoz, szövegekhez) igazodás állandóságot szül. Ez érintheti a kulturális praxis egyes részterületeit – irodalmi műfajokat, a retorikát, a filozófiát –, vagy az „életvitel” egészét: törvények vagy szent szövegek életalakító kötelezettségét.

A *kanón* szó története egész sorát idézi fel olyan történelmi helyzeteknek, amelyekben az ókori kultúra „az invariancia mellett döntött”. A szó ilyenkor élte a virágkorát. Példa erre először is az V. századi görög felvilágosodás – ahol a kánon a mitikus gondolkodás variációkban bővelkedő pontatlansága ellenében a találatbiztos pontosságért kezeskedett –, valamint a korabeli demokrácia, amelynek összefüggésében a kánon a törvényeken alapuló jogfolytonosságot testesítette meg a zsarnoki és oligarchikus önkénnyel szemben. Majd az alexandriai s főként a császárkori klasszicizmus – a kánon itt a mértékadó, mintának választott hagyomány foglalatja. Végül a korai keresztény egyház, amely – mindekelőtt az apokaliptikus irodalom gnosztikus elburjánzása miatt – arra kényszerült, hogy évszázados ingadozás után kötelező erejű döntést hozzon a szent irodalom terjedelme dolgában – itt tehát a kánon egy zárt, hiteles, kötelező érvényű, változtatást nem tűrő szövegállomány, szemben a mind újabb kinyilatkozások illetve felismerések özönére nyitott hagyománnyal.

Természetesen különbséget kell tennünk a pontossággal operáló invarianciatörekvés és a biztonság szilárd rögzítéssel való megteremtésének igyekezete közt. Az első esetben kívánatos, a másodikban tilos racionális normákra hivatkozni. Ilyenkor a tekintélyi döntés decizionizmusa – például egy kötelező érvényű testületi határozat – kezeskedik a változatlanságért, feltéve, hogy az érintett tartalmat tabuk teszik érinthetetlenné és vonják ki további vizsgálódások és döntések hatásköréből. Az invariancia értelme itt

a megszentelés. A kánon jelentése áthelyeződik a helyesről a szent és sérthetetlenre. A normák az ész és a közmegegyezés hatalmából magasabb tekintély alá kerülnek.⁵¹

b. A változatosság megzabolázása – kötöttség és kötelező érvény az ész jegyében

Minden kánon arra a kérdésre felel: „Mihez kell igazodnunk?” Ez a kérdés mindig olyankor válik sürgetővé, ha a válasz nem helyzetről helyzetre adott, hanem alkalmanként megkeresendő, azaz ha a valóság túlsordul a hagyományos, magától értődő valóságkonstrukció nyújtotta szituációtípusokon, a megörökölt „mércek” pedig erejüket veszítik. A lehetőségtér erőteljes bővülésének jellegzetes következménye a fokozódó komplexitás iránytalansága. Már utaltunk az ilyen bővülés legnagyobb horderejű esetére: ez az ismétlésből a változtatásba való átmenet a rituális koherencia textuálisá válásával karöltve. Az írásos kultúra keretei közt a hagyomány elveszíti alternatívák nélküli evidenciáját, és elvileg módosíthatóvá lesz. De ugyanez messzemenően igaz az írásos kultúra terepén kívül is. Ha egyszeriben az eddigieknél sokkal több válik lehetségesé – mondjuk egy nagyhatású műszaki vagy művészi találmány révén, vagy akár negatív irányban, a hagyományos mércek halványulásával, például a zenei tonalitás megfakulásával –, akkor felmerül az igény a „földindulás” megfékezésére, felerősödik az entropia értelemveszejtő hatásának félelme. Bizonyosra vehető, hogy a Kr. e. V. század Görögországa a komplexitás roppant mérvű, lökészerű fokozódását élte át, komoly politikai, technikai, művészi és szellemi újítások együttes jelentkezése hatására. Ennek következtében a hagyomány veszített erejéből, megnövekedett a „pontosság” (*akribéia*) vagyis az általánosítás igénye. Az „értelem szerinti tájékozódás általánossá válása lehetővé teszi az értelmi azonosság megőrzését, azonos vagy hasonló következtetések levonását a legkülönbözőbb partnerek viszonylatában, a legkülönbözőbb helyzetekben” (Luhmann). Görögországban egy a hagyományos kötöttségekből kilépő társadalom kánon címen egyetemes, szituá-

⁵¹ E tekintetben különösen fontos legalitás és autoritás megkülönböztetése, ahogyan azt Conrad kidolgozza (1987, 55. o. skk.).

ciófüggetlen, általános érvényű szabályokat, határokat és normákat keresett, hogy képes legyen felitatni a szituációfüggő, hagyományos kazuisztika felbomlásával támadt viselkedési és várakozási bizonytalanságot, és általános szabályok felállításával újból megvesse a várakozások komplementaritásának alapját, ezzel teremtve bizonyosságot, főként a művészet⁵² (Polüklétosz), a morál (Euripidész), az igazság megismerése (Démokritosz) és a politika (Tarentumi Arkhütasz) területén. A kánonfogalom ezúton új tudományok születéséhez, öntörvényű diskurzusok révén pedig a kultúra komplexitásának fokozódásához vezetett Görögországban. A kanonizáció fogalmának zászlaja alatt új törvényekre bukkannak és új axiómákat állítanak, lökészerű *újítási* hullám csap fel, és nem a *tradíció* vesz új lendületet, nem az ősi hagyomány kövül és nem is a megörökölt kultúrakincs szentelődik meg.

c. A határ kiélezése, polarizáció

A kánon „zsinórmértéke” – az általánosítható, szituációfüggetlen, a különféle dolgok hasonlíthatóságát megteremtő mérce értelmében – éles határt von *A* és *nem-A* közé. A kánon mint a tájékozódás eszköze lefelől és döntően ezt műveli. A konkrét kánon egyenes és görbe, méretes és kiugró közé, a morális kánon Jó és Rossz közé, az esztétikai kánon Szép és Csúf közé, a logikai kánon Igaz és Hamis közé, a „politikai” kánon pedig Méltányos és Méltánytalan közé húz választóvonalat. A „határ” (*horosz*) eszméje – amelyet Opperl joggal domborított ki a kánonfogalom centrális vonásaként – erre a kettős sémára céloz, amely „előre megszabja a lehetséges műveletek bináris struktúráját”. A szó V. században közhasználatú átvitt jelentése pontosan erre a kódtermő kettős princípiumra vagy „kritériumra” vonatkozik.

Annak a határnak, melyet a kánon szellemi téren húz meg, létezik megfelelője a társadalmi és történelmi valóságban is. Mind a *kánon* fogalmának, mind pedig azoknak a történelmi jelenségeknek a kialakulása, amelyeket vele szokás összefüggésbe hozni – ilyen a héber *Biblia*, a buddhista *Páli-kánon* stb. –, olyan korszak-

⁵² Ld. ehhez főként T. Hölscher 1988.

kokrba esik, amelyeket súlyos kultúraközi vagy kultúrán belüli konfliktusok jellemeznek. A Polüklétosz görög szobrásztól származó kánonfogalom tekintetében T. Hölscher Régi és Új közt rekonstruálta a konfliktusoknak azt a frontvonalát, amely az V. századi Görögországban radikális hagyományszakadások és forradalmi újítások nyomán rajzolódott ki. Az imént leírtak paradigmatis esete a héber *Biblia* kánonja. Rögzítése igen mély és éles kulturális konfliktusok idején zajlott. Példaként említhető ezzel kapcsolatban először is hellenizmus és zsidóság interkulturálisnak minősíthető konfliktusa, korábbi kultúraközi konfliktusok örököse: ilyenek emlékét őrzi a szöveg Izrael és Egyiptom, Asszíria, Babilon, röviden Izrael és a „népek” között. Azután a szaduceusok és a farizeusok, a samaritánusok, az esszénusok, a qumráni közösség, később pedig a keresztények interkulturális konfliktusa, melyből végül a farizeusok kerültek ki győztesen. Hasonló harcokat vívtak később különféle irányzatok a kora keresztény egyház történetében. Az interkulturális, szkizmatikus természetű polarizáció kánont alapít.

Ezen a ponton a szemantikai potenciál növekedése különösen súlyos következményekkel járt. Kimutatható ugyanis egy olyan történelmi vonulat, amely kánoni és apokrif – eredetileg egyszerűen a lényeges és a lényegtelen közti értékhangsúlyt jelölő – szétválasztásától ortodoxia és heterodoxia, tehát nem csupán saját és idegen, hanem barát és ellenség megkülönböztetéséhez vezetett. Mihelyt a kánon zsinórmértékének használata többé nemcsak tárgyakra és tényekre, hanem emberekre is kiterjed, újra és újra lét és nemlét – élet és halál felett születik döntés.

d. Az értékszempont kiéleződése – identitás megalapozása

Kánon mindig a kultúrán belüli polarizáció kiéleződése, hagyományok széttöredezése idején születik, amikor dönteni kell a követni szándékozott rend felől. Ilyen helyzetekben, amikor rendek és igények versengenek egymással, a kánon a legkiválóbb – vagy az egyedül igaz – tradíció szerepére tart igényt. Aki csatlakozik hozzá, egyúttal valamilyen normatív önmeghatározáshoz is megy: olyan identitást vall meg, amely összhangban van az ész vagy

éppen a kinyilatkoztatás parancsaival. A „kánon” és a „megtérés” összetartozó jelenségek.⁵³

A és *nem-A* megkülönböztetése még nem minden; csak akkor beszélünk kánonról, ha *A* a feltétlen törekvésre érdemesség jegyeit viseli. A kánon tehát egyúttal egy olyan motivációs struktúrát is közvetít, amelynek hatására mindenki igazságosságra, méltányosságra, szépségre, nyíltságra, közösségbe és szeretetre törekszik (vagy bármi egyébbe, ami az adott struktúrában fontos helyet tölt be). Olyan értéktávlat híján, amely a motivációk dolgában eligazítana, senki fia nem vetné magát alá semmilyen kánon normatív követelményeinek. Ha úgy teszünk, mintha a kánon kizárólag a „Mihez kell igazodnunk?” kérdésre adna választ, egyoldalúan tehermentesítésnek, problémamegoldásnak ábrázoljuk. Pedig a kánon fogalmának az igényesség és a törekvésre érdemesség kategóriája is eleme.

A kánon mozdulata „a nagyobb méret, az ellentmondást nem tűrő feltétlenség és az igényesség felé” mutat (Gehlen 1961, 60. o.). Követelményei a nagyfokú egyetemességből fakadnak. Minél egyetemesebb a kánon, annál nagyobb a távolság a követelmény és a konkrét esetek kontingenciái közt. Aki aláveti magát egy kánonnak, lemond a cselekvés alkalmankénti rugalmasságáról, a különféle helyzetekben való ügyeskedésről.

Márpedig minél magasabb a követelmény, annál komolyabb áldozatot kíván, annál erőteljesebbnek kell lennie a kánonra épülő motivációs struktúrának, és annál nagyobb jutalomnak kell kárpótolnia a megindokolt áldozatért. A deuteronomikus törvény például jogot formál a zsidók életének legapróbb részletekig való alakítására, miközben nem a tehermentesítés kategóriája vezérli, hanem egy csakis komoly erőfeszítések árán teljesíthető követelmény. Vajon mi motiválja ezeket a lankadatlan kollektív erőfeszítéseket?

Ha valaki leszokik a dohányzásról, lemondását merőben higiéniai megfontolások vezérlik. Tettével nem tér meg a nemdohányzók közösségéhez, senki mellett sem tesz hitet. Úgy látszik, hogy a kánon fogalmához olyan értékperspektíva tartozik, amely felülemelkedik a pusztá megszokásokon, a tiszta haszonszámítatá-

⁵³ Th. Luckmann, in. A. és J. Assmann 1987, 38–46. o. Az ókor tekintetében ld. elősorban A. D. Nock, *Conversion*, Oxford, 1963.

son, de még az idioszinkratikus preferenciarendszeren is. A hovatartozás identitásteremtő kategóriája itt fontos szerepet játszik. A szent szöveg-, szabály- és értékészlet (kollektív) identitást alapít meg és formál. A kánonfogalom jelentéstörténetét az identitás kategóriájának előretörése tagolja. Bizonyosan itt rejlik a motivációs struktúra problémájának kulcsa. Hiszen egy adott hagyomány megszentelése mindig egy adott közösség megszentelését célozza. Ily módon a kánon semleges orientációs eszközből a kulturális identitás túlélési stratégiájává válik. A zsidók, amikor meghajolnak törvényük szigora előtt, „szent nép” voltak tudatában cselekszenek.

A kánont ezért a kollektív identitás megalapozásának és állandósításának princípiumaként határozzuk meg. A kollektív identitás egyúttal az egyéni identitásnak is alapja, a társadalmasodás általi individualizálódás közege, mely „az egész lakosság normatív tudatába” (Habermas) beépülve kieszközli az egyén önmegvalósítását. A kánon viszonyt létesít Én-azonosság és kollektív identitás között; a társadalom egészét reprezentálja, ráadásul valamilyen értelmezési rendszert és értékrendet is megjelenít, amelyek megvalósulásával az egyén betagozódik az adott társadalomba, és egyéni identitását annak tagjaként építi fel.

A „kánon” a kulturális koherencia új alakjának princípiuma. Elkülönül a hagyománytól mint a múlt iránti kategorikus elkötelezettség megjelenésformájától, és ugyanígy szakít a hagyományellenességgel mint normák, szabályok és értékek tetszőleges – az autonóm ész jegyében való – módosíthatóságának elképzelésével. Jellemző a törekvés szellemiségére, hogy a kánonmetafora az építészetből vététt. ⁵⁴ A kánonmetafora egyrészt feltételezi a világ megkonstruálhatóságát – az ember mint önnön valóságának, kultúrájának és önmagának építész –, másrészt végérvényességet és nagyfokú kötelező erőt tulajdonít azoknak az alapelveknek, amelyekhez az így született konstrukciónak igazodnia kell, hogy a „ház” szilárdan álljon.

A kánon-elv elharapódzásával persze még korántsem hangzott el az utolsó szó az írásos kultúra fejlődési lehetőségei tekintetében. Mindezek a fejtegetéseink tökéletesen elképzelhetetlenek volnának, ha továbbra is kánonok büvkörében gondolkodnánk-

⁵⁴ Ezt joggal hangsúlyozza H. J. Weber 1987.

imánk. A kánon princípiuma rég átadta helyét a kulturális emlékezés egyéb szerveződésformáinak. Az egyiptológia és hasonló szaktudományok pusztá megléte is előfeltételezi, hogy az általuk üzött kutatás és oktatás felszabadult az alapszövegek normatív és formatív rendelkezései alól. Ezáltal a kulturális emlékezés határai is cseppfolyóssá váltak. Időközben tágas mezei nyíltak az emlékezésnek azokon a szövegeken kívül is, amelyek szakadatlan interpretációjából a modern szellemtudományok – köztük az egyiptológia – kisarjadtak. A szellemtudós is értelmez, de többé nem kizárólag az alapszövegek *értelmének ápolása* az a horizont, amelyen belül mozog. A tudós számára – szorgalmazta Wilamowitz – az „an” partikula legalább olyan fontos, mint Aiszkhülosz drámái. Ez persze szélsőséges álláspont: a tiltakozások nyomban rávilágítottak, hogy a megalapozó szövegek normatív és formatív hatalma alól még felvilágosodást és historizmust megjárt korok sem bújhatnak ki. A historizmus ellenében három álláspont épült ki. Az egyik a „tartástalan relativizmus” (A. Rüstow) veszélye ellen irányul, és egy új kánoni, vagyis értékekkel és identitással felruházott képződményt szegez vele szembe. Ide tartozik például Werner Jaeger és iskolája „harmadik humanizmusa”, amely kifejezetten Wilamowitz történeti pozitívizmusa ellen irányult. ⁵⁵ A második, kifinomultabb álláspont a „történeti kritikát” szakítópróbának tekinti, amely a szöveg igazságmagvát – vagy teológiai nyelven a „kerügmát” – csak még tündöklőbben hozza felszínre („klasszikus az, ami kiállja a történeti kritikát”, H. G. Gadamer 1960, 271. o.): ide sorolható Gadamer hermeneutikája ⁵⁶ és Bultmann „mitológiátlanítás” (*Entmythologisierung*) programja. A harmadik, legújabb keletű ellenvélemény magában a historizmusban véli felfedezni az álruhás kánont, az értékekkel és identitással felruházott horizontot: csupán annyi benne az „egzotikum”, hogy fordított előjellel alapít identitást. ⁵⁷ Az „értékmentes” tudomány eszméje – a szó Max Weber-i értelmében – mélységesen problematikusnak, vagyis maga is értéktelítettnek bizonyult. Ide tartozik emlékezet és történelem – Halbwachsnál még alapvető jelentőségű – határának felszámoló-

⁵⁵ *Das Problem des Klassischen und die Antike*, egy 1930-as naumburgi konferencia.

⁵⁶ H. G. Gadamer 1960, 269. o. skk. (Jaegerről 270. o. skk.)

⁵⁷ Id. például F. Kramer 1977 és E. Said 1978.

dása.⁵⁸ A XX. század azután az újrakanonizálás legkülönfélébb formáit élte át: ilyen volt a politikai kánonteremtés nacionalista–fasiszta és marxista–leninista egységformulák jegyében, a római-nyugateurópai „Nyugat”-eszme antikommunista és antinacionalista újjáélesztése a háborút követően, a vallási (keresztény, zsidó, iszlám stb.) és a világi fundamentalizmus, valamint az ellenkanonizáció bizonyos markáns ellenidentitások és ellentörténelmek szolgálatában, amilyen a feminizmus, a „black studies” és hasonló irányzatok. A normatív és formatív értéktételezés horizontjáról nem keveredünk ki. A történeti tudományok többé nem tekintik feladatuknak a kánon határainak átszakítását, „szétbontását” (Gadamer), csakis a tudatosításukat, mindenkori normatív és formatív szerkezetük feltárását.

⁵⁸ P. Burke 1991; P. Nora 1990.

HARMADIK FEJEZET

KULTURÁLIS IDENTITÁS ÉS POLITIKAI KÉPZELŐERŐ

I. Identitás, tudat, reflexivitás

Az identitás a tudat ügye, vagyis egy önmagunkról kialakult tudattalan kép tudatosulása. Ez mind az egyéni, mind a kollektív élet tekintetében igaz.¹ Csak annyiban vagyok személy, amennyiben annak tudom magamat, s éppígy a csoport csak annyiban „törzs”, „nép” vagy „nemzet”, amennyiben ilyen fogalmi keretek közt értelmezi, képzelel el és jeleníti meg önmagát. A következőkben a kollektív önelképzelés és -megjelenítés kategóriáiról és formáiról lesz szó, vagyis nem annyira az Én geneziséről, mint inkább etnogenezisről és a kulturális emlékezés ebbéli szerepéről.

1. Személyes és kollektív identitás

Az identitás két dimenziója közt sajátos, látszólag paradox a viszony. Hadd fogalmazzam ezt meg két egymásnak látszólag ellentmondó állítás formájában.

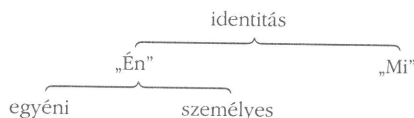
1. Az Én kintről befelé növekszik, a saját csoport interakciós és kommunikációs mintáiban való részvétele és önelképzelésében való részesedése által épül föl az egyénben. A csoport Mi-azonosságát tehát elsőbbséget élvez az egyén Én-azonosságával szemben, vagyis az identitás társadalmi, illetve „szociogén” jelenség.

¹ Az „identitás” mint tudományközi kutatási és értelmezési probléma a nyolcvanas években virágkorát élte. Néhány példa: Cl. Lévi-Strauss 1977; G. Michaud 1978; H. Mol 1978; J. Beauchard 1979; O. Marquard–K. Stierle 1979; *L'identité* 1980; R. Robertson–B. Holzner 1980; *Identité et regions* 1981; A. Jacobson–Widding 1983.

2. Nem létezik kollektív identitás vagyis Mi-azonosság a Mi-t alkotó és hordozó egyéneken kívül. A kollektív önazonosság az individuális tudás és tudat ügye.²

Az első tétel az egész elsőségét állítja a részhez képest, a második a részt helyezi az egész elé. Dependencia és konstitúció (avagy deszcendencia és aszcendencia) nyelvtudományból ismert dialektikájáról van szó. A rész függ az egésztől, és csak azáltal nyeri el identitását, hogy szerepet játszik az egészben, egész viszont csak a részek összehatásának eredményeként születik. A két tétel együttese adja a „szociogén” jelző kettős értelmét. Az egyéni tudat nemcsak első tételünk értelmében szociogén, jelesül abban az értelemben, hogy szocializálódás révén, kintről befelé keletkezik, hanem a második állítás értelmében is: társadalom kialakulását segíti elő azáltal, hogy valamilyen kollektívum önképét és Mi-tudatát „hordozza”. A következőkben a szociogenezisnek ezt az aktív értelmét tárgyaljuk. Miképp alakul közösség, vagyis kollektív, szocio-kulturális identitás?

Először is helyettesítsük az Én- és Mi-azonosság dichotómiáját hármas felosztással olyanformán, hogy az Énen belül további különbséget teszünk „egyéni” és „személyes” identitás közt:



Az *egyéni identitás* az egyén tudatában kiépült és fenntartott kép az őt mindenki mástól („szignifikánsan”) megkülönböztető vonásokkal, a hús-vér test vezérfonala mentén kifejlődött tudat az egyén redukálhatatlan sajátosságáról, összetéveszthetetlenségéről és pótolhatatlanságáról. Ezzel szemben a *személyes identitás* az egyén minden olyan szerepének, tulajdonságának és képességének foglalata, melyek a társadalomépítmény speciális konstellációiba tagolódása révén hárulnak rá. Az *egyéni identitás* az emberélet „sarkadatoktól” – születéstől és haláltól – közrefogott kontingenciájával, a létezés testszerűségével és alapszükségleteivel kap-

² Tételünkkel egyfajta „módszertani individualizmus” mellett foglalkunk állást, értelmezését ld. H. Albert 1990.

csolatos. A *személyes identitás* viszont az egyén társadalmi elismertségére és besorolhatóságára vonatkozik. Az Én-azonosság mindkét vetülete – még az egyéni identitás is – „szociogén” és kulturálisan meghatározott. Mindkét folyamat, az individualizáció és a szocializáció is kulturálisan kijelölt pályákon zajlik. Az identitás mindkét aspektusa olyan tudatra tartozik, melyet az adott kultúra és korszak nyelvezete és képzeletvilága, értékei és normái sajátos módon formálnak és szabnak meg. A társadalom tehát – tökéletesen az első állítás értelmében – nem olyasmi, ami szemben áll az egyénnel, hanem az egyénnek magának alkotóeleme. Mindenfajta identitás, így az Én-azonosság is, társadalmi konstrukció lévén, kulturális identitás.

Következésképp Én- és Mi-azonosság különbségét semmi esetre sem szabad abban látnunk, hogy amaz „természetadta” valami, emez meg kulturális konstrukció. „Természetadta” identitás nincsen. A különbség inkább abban rejlik, hogy a kollektív identitás – a személyessel szemben – nem egy hús-vér szubsztrátum természetes evidenciájára vonatkozik. A kollektív identitás evidenciája kizárólag szimbolikusan alakul ki. A „társadalom teste” nem valami látható, kézzelfogható valóság, hanem metafora, képzetes mennyiség, társadalmi konstrukció – ilyenként pedig a valóság teljes jogú eleme.

Kollektív identitáson, vagyis *Mi-azonosságon* azt a képet értjük, amelyet egy csoport önmagáról fest, s amellyel a tagok azonosulnak. A kollektív identitás *azonosulás* kérdése a részt vevő egyének részéről: „önmagában” nem létezik, hanem mindig csak annyiban, amennyiben egyesek hitet tesznek mellette. Ereje attól függ, mennyire él elevenen a csoporttagok tudatában, mennyire képes motiválni a gondolkodásukat és a cselekvésüket.

Vizsgálódásunk keretében a társadalmi önelképzelés összefüggése a fontos a társadalmi emlékezéssel, vagyis a történeti tudattal. Egységük és páratlanságuk tudatát csoportok – az etnológus R. Schott megfogalmazásával élve – jellemzően múltbeli eseményekre alapozzák. A társadalmaknak elsősorban önmeghatározás végett van szükségük a múltra. „Egy nemzet csak akkor él, ha elevenen tartja múltját”, ahogy egy modern egyiptomi szerző fogalmaz.³

³ Muhammad Husayn Haykal (1888–1965), idézi H. H. Biesterfeldt 1991, 277. o.

Már Droysen megállapította, hogy a saját múltban minden egyes csoport „mintegy önmaga magyarozatával és tudatával bír, s a résztvevők e közös birtoka annál szorosabbra és bensőségesebbre fűzi közösségüket, minél bőségesebb”.⁴ A nemzeti közösség képzelete az idők mélyes mélyébe nyúló folytonosság képzetén nyugszik.

2. Alapstruktúrák és felerősödött alakjaik

A kollektív identitás fogalmát is éri az a kritika, mellyel M. Bloch a Durkheim-iskolát illette 1925-ben, mondván, hogy az nem tesz mást, mint az individuálpaszichológia terminusai – mint a „repräsentation”, a „conscience”, a „mentalité”, a „mémoire” – elé odaragasztja a „collective” jelzőt. Ez a nyelvhasználat „kényelmes ugyan, de egy csöppet fiktív”. Márpedig akkor olyasmire vonatkozik, ami maga is fikció, a társadalmi képzelet szüleménye. A kollektív identitás valóban fikció és metafora, egyrészt mert tagjának lenni mérőben szimbolikus valóság, másrészt mert hiányzik belőle a más-alamire visszavezethetlenség mozzanata. A kollektív identitást fel lehet adni (hacsak nem nehezíti vagy teszi lehetetlenné ezt külső kényszer), például kivándorlással vagy áttéréssel. A kollektív identitás a tartalmatlanságig fakulhat – attól még az élet megy tovább. Ezzel szemben az Én-azonosság hasonló kiüresedése, meggyengülése vagy csorbulása patológikus következményekkel jár. A kollektív identitás a társadalmi „imagináció” terepén honos (Castoriadis 1975; Baczko 1984; Anderson 1983; Elwert 1989).

A kultúra és a társadalom: alapstruktúrák, más szóval egyáltalán az ember mivel redukálhatatlan alapfeltételei. Emberi létezés – általunk ismert formájában – csakis kultúra talaján, társadalom keretei közt képzelhető el. A kultúra és a társadalom még a remetére is hatással van, pedig ő fogadalmában mindkettőről lemond – a tagadás („lemondás”) gesztusával mégis mindkettőben részt vesz. Az alapstruktúrák szintjén a kultúra és a társadalom identitást közve-

⁴J. G. Droysen, *Historik*, P. Leyk kiadása, Stuttgart–Bad Cannstadt 1977, 10. és 45. o.

ti illetve „terem”, és ez mindig személyes, de nem okvetlenül kollektív identitás. Az egyénre hatással vannak Én-tudata alakulásában, ám ez nem jelenti azt, hogy ezzel szükségképpen Mi-tudat is együtt jár, amely összetartozásként, tagsági viszonyként értelmezi a társadalomhoz és a megfelelő kultúrához tartozást. Ez az úgyszólván magától értődő hovatarozás inkább az egyén tudatküszöbe alatt, cselekvésirányító önelképzelésén kívül keresendő. Csak tudatosítás – például beavatási rítusok – vagy tudatosulás – például más jellegű társadalmakkal és életmódokkal való találkozás – eredményezheti a hovatarozás Mi-azonossággá fokozódását. Értelmezésünkben a kollektív identitás nem más, mint tudatosult társadalmi hovatarozás. A kulturális identitás eszerint nem egyéb, mint tudatos részvétel valamilyen kultúrában, egy adott kultúra megvallása.

Egy alapstruktúra és reflexióval felerősödött alakja közt a feminizmus példáján szemléltethetjük a különbséget. Minden ember gyakorlatilag megmásíthatatlanul a két nem egyikéhez tartozik. „Férfiúi” vagy „női” identitásról beszélni (ahogyan mi értjük a fogalmat) mégis csak akkor van értelme, ha a tisztán klasszifikációs hovatarozást Mi-tudat, szolidaritás és összetartozás érzése, továbbá a tagsági önértelmezés cselekvésirányító impulzusai egészítik ki. A feminizmus pontosan ezt műveli: kollektív női identitást terem. Marx hasonló értelemben beszél a társadalmi osztályok kapcsán „kollektív szubjektum”-ról. A közös helyzet tudatosulása a hovatarozást összetartozássá, a tömeget szolidárisan cselekvő kollektív szubjektummá hivatott kovácsolni. A megszülető kollektív szubjektum cselekvőképessége az identitáson múlik. Ez a folyamat mindkét említett esetben „kontrasztív” vagy „antagonisztikus szolidaritás” révén zajlik, az első esetben a férfiakkal szemben, a másodikban a felsőbb rétegekkel szemben. Az antagonizmus az alapstruktúrák tudatosulásának és felerősödésének, ilyenformán a kollektív identitás létrejöttének egyik jellegzetes feltétele.

A személyes és az egyéni identitás szintén tudatosulással támad és fejlődik. Csakhogy ez esetben szükségszerű és elkerülhetetlen folyamatról van szó, melyet az vált ki, hogy az egyén egy eleve adott társadalmi és kulturális alakulatba születik bele. Ez amolyan „antropológiai reflexivitás”. A „kölcsonös tükrözés” (Th. Luckmann) folyamatát elsőként G. H. Mead vázolta föl (1934): a személyes identitás olymód alakul ki és állandósul, hogy az egyén hozzá

képest „szignifikánsan másokkal” és az általuk róla visszavetített képpel azonosul (Th. Luckmann, in: Marquard–Stierle 1979). Önmagunk megtapasztalása mindig közvetett, csak másoké közvetlen. Arcunkhoz hasonlóan belső önmagunkat sem láthatjuk másként, mint tükörben. Ez a tükröződés, *re-flexio* a tudatosítás és a reflexivitás szerkezetét mutatja. Tehát nem egyszerű szójátékról van szó. A másokkal való érintkezés egyúttal érintkezés önmagunkkal. Önmagunkra, vagyis személyes identitásra csak kommunikációban és interakcióban tehetünk szert. A személyes identitás egyrészt önmagunk tudata, másrészt a többiek, a mások részéről velünk szemben támasztott elvárások és az ebből fakadó felelősség tudata.

Ahhoz, hogy az ember személyes identitást alakíthasson ki a másokkal való érintkezésben, közös „szimbolikus értelemvilágban” kell velük élnie. Ez azonban nem szükségképpen jelenti azt, hogy a közösködés máris (kollektív) identitást teremt. Ilyesmire csak akkor kerül sor, ha a közös vonás tudatossá válik, és az is marad. A kultúra alapállapotában vagy más szóval – engedtség meg ez a paradox fordulat – természetes állapotában azonban ennek épp az ellenkezője a helyzet: a kultúra, a maga normáival, értékeivel, világ- és életértelmezésével egyetemben, evidens, kizárólagos és alternatívák nélküli világrend gyanánt természetessé válik, úgyhogy különlegessége és konvencionálitása az egyénnek fel sem tűnik.⁵ Átlátszatlansága, rejtettsége, evidens volta miatt képtelen bármiféle Mi-tudat, identitás közvetítésére. Okvetlenül hangsúlyoznunk kell, hogy az identitás, *pluralia tantum* lévén, további identitások meglétét feltételezi. Sokféleség híján nincsen egység, másság nélkül nincsen sajátosság. A kulturális alakulatokra jellemző, hogy egyrészt – legalábbis mindmáig, hiszen a világtársadalom és a velejáró világkultúra megteremtésétől, szó ami szó, még ugyancsak messze állunk – csak *pluralis*ban léteznek, másrészt viszont eredetileg, normális körülmények közt a leghalványabb sejtelmük sincs erről a tényről. Nincs emberi lény, akiben – ugyancsak normális körülmények közt – felötlene, hogy egy szál maga van a világon, illetve hogy olyan lények veszik körül, akik-

⁵ Ehhez ld. P. R. Hofstätter 1973, 57–73. o.; az általa adott meghatározás egyenesen így hangzik: „Egy társadalmi rendszer evidenciáinak összességét az illető társadalmi rendszer kultúrájának nevezzük” (93. o.).

nek nem jár ki a hozzá hasonlóság státusa – márpedig társadalmak tekintetében épp ez a normális. Az etnikai önmegjelölés legelterjedtebb elve az „ember” szó anyanyelvi megfelelőjének etnikai elnevezésként való használata (például a „*bantu*”, az „*inuit*”, vagy az egyiptomi „*remetj*”). Igen feltűnő és nyilvánvaló tünete ez annak a jóval szélesebb körben elterjedt jelenségnek, hogy minden kultúra hajlamos az elutasítás-elfogadás rá jellemző és mindenmű értelemadás alapjául szolgáló fekete-fehér ábráját implicit szabályok és jelentések láthatatlan és megfoghatatlan szűrkeségébe süllyeszteni, ahol sem viták, sem változások nem érik (M. Douglas 1966; 1970; 1975). A valóság nem is volna valóság, ha a benne élők tudatában „társadalmi konstrukcióként” élne.

Az a tény, hogy minden kulturális alakzat eleve hajlamos a felejtés illetve az evidencia fátylát borítani önnön konvencionálitására és esetlegességére, vagyis valóságépítményeinek másként is elgondolható voltára, az ember eredendő kultúraszomjával magyarázható. Még ha az ember mindenkor feladatának és Isten adta lehetőségének érezte is „a vadság levetkezését és az ember mivolt felöltését” (*humanitatem induere feritatem deponere*), ahogy Petrarca egyik levelében olvassuk (R. Pfeiffer 1982, 30. o. skk.), objektíven sosem volt ilyen helyzetben. A kultúrának csupán két ellentéte van: a gyermekek, akik „ifjú barbárokként” nemzedékeként beleszületnek (de nem ám „vadakként”, hanem kultúrára szoruló lényekként), és más kultúrák, amelyek a saját kultúra etnocentrikus szemszögéből a vadság állapotában leledzenek. Az ember nem hoz döntést a kultúra mellett és a vadság ellen. Mivel kultúrára szorul, az válik (második) természetévé. Az állat, ösztönei révén, valamilyen (fajtájára jellemző) környezethez igazodik. Az emberből hiányoznak ezek az ösztönök, neki ehelyett a kultúra szimbolikus értelemvilágához kell idomulnia, amely szimbolikusan közvetíti és így lakhatóvá teszi számára a világot. Az embernek nincs más választása. Nem a vadságot kell levetkéznie, hanem a hiányosságot kell kompenzálnia. Megtanulja, mi az, amire rászorul, és rászorultságában mire termett.

Mindazonáltal a különb-különb kultúrák tevékenysége és céljai – saját önértelmezésük szerint – nem valami hiányosságon, hanem a pozitív vadságon kerekednek felül, ezért különféle káosz-fikciókat hangoztatnak (G. Balandier 1988), s a kultúrát valamiféle ter-

mészeti állapot lebírásának és megfordításának tekintik. Természeti állapotban, amikor ember embernek farkasa, az erősebb joga – vagyis a jog hiánya – uralkodik, s mindenki ki van szolgáltatva önnön gátlástalan ösztöneinek és pillanatnyi kényének-kedvének. A kultúrához igazodás – legalábbis a kultúra önértelmezése szerint – eltávolodás a természettől. A kultúra szimbolikus értelemvilágához, előírásaihoz és tilalmaihoz, normáihoz és intézményeihez, szabályaihoz és jelentéseihez alkalmazkodás külső és belső eltávolodás: a „világtól” és „önmagunktól”. A kultúra intézményeihez igazodva az ember „elhatárolódik” az ösztönök kielégítésének kényszerétől, kikecmereg a közvetlen ösztönös kötöttségekből, s az így nyert haladék révén megteremti a „tudatosság terét”, amelyben először válik lehetővé szabadon eldöntött cselekvés és születhet identitás. „Az önmagunk és a külvilág közti tudatos távolságtartás alighanem az emberi civilizáció alapaktusának nevezhető”, írja A. Warburg a *Mnemosyne* bevezetőjében (Gombrich 1984, 382. o.). A kultúra ezt a távolságot intézményesíti, meggyőzést és bizalmat – önbizalmat, világba vetett bizalmat, társadalmi bizalmat – teremt, ily módon „mentesít” az ingerek túlaradásáról, a döntési kötelezettség és a bizalmatlanság alól, és kialakítja az emberi létezés sajátos mozgásterét.⁶

Ez a mozgáster, mely a személyes és egyéni identitás kialakulásának feltétele, teszi lehetővé azokat az interakciós és kommunikációs folyamatokat – a „perspektívák viszonyosságát” (H. Plessner) –, amelyek mindenkor alapjául szolgálnak az identitás megformálódásának, a cselekvés szabadságának és önmagunk megtapasztalásának. Ám a cselekvés nemcsak döntési szabadságot kíván, hanem valamilyen értelmi horizont meglétét is igényli maga körül. E horizont egységes és közös volta az, ami megteremti a cselekvés személyközi értelmének, vagyis az inter-akciónak a lehetőségét.

Ahhoz azonban, hogy a cselekvés- és élményközösség értelmi horizontján ne csupán Én-tudat, hanem Mi-tudat is kiépüljön, a tu-

⁶ Ehhez ld. N. Luhmann 1973. Ld. még a görög „pisztisz”-fogalmat, melyen Ch. Meier például a következőt érti: „elvárások és beteljesülések magától értődő elnyugvása egymásban” (in. O. Marquard–K. Stierle 1979, 375. o.; P. Spahn: *Mittelschicht und Polisbildung* című munkájára hivatkozással).

datosság következő lépése szükséges.⁷ Amíg egy szimbolikus értelemvilág a naiv etnocentrizmus alternatívák nélküli evidenciájával az emberiség abszolút világrendjének tűnik fel lakói számára, addig aligha kapcsolódhat hozzá kollektív identitástudat. Azért cselekszem így és nem másként, mert „az emberek” – de nem „mi” – így és nem másként cselekszenek.⁸

A következőkben azokat a jellegzetes feltételeket igyekszünk felvázolni, amelyek mellett az értelmi látóhatár java része tudatosul, megvitathatóvá és explicitté válik, és valamilyen Mi-azonosság szimbolikus megnyilvánulásaként elveszti evidenciáját.

3. Identitás, kommunikáció, kultúra

Ha az identitás kérdéséhez ezúttal a kommunikáció felől közelítünk, megint az ember mivolt néhány alaptényéből kell kiindulnunk. Arisztotelész „zoón politikon”-ként definiálja az embert: olyan társas állatként, amely politikai rendekben, közösségekben, csoportokban él. Az ember természettől fogva közösségre teremt. A viselkedéskutatás megerősíti ezt a definíciót. A csoportalakítás ösztöne az ember alapvető alkati adottsága, a közösségalkotó magatartás és cselekvés pedig elemi viselkedésmód (Eibl-Eibesfeldt). Csakhogy a társas ösztön közös az emberben a csoportosan – falakban, „államokban” – élő állatokkal, amilyen a farkas és a méh. Más csoportalkotó élőlényektől Arisztotelész szerint az ember a beszédben különbözik. Az ember a beszélő állat, „zoón logon ek-

⁷ Amolyan másodfokú távolságtartásról van szó, nem csupán a világtól, hanem attól a sajátos szimbolikus értelemvilágtól is, amelyet már az elsődleges távolságtartás (a „világtól”) hozott létre. Ehhez ld. például Ch. Meier, i. m. 373. o. s. Meier a VII-VI. századi görög válságot bizalmi válsággént értelmezi, amely „a fennálló rendtől való eltávolodáshoz” vezetett.

⁸ J. Habermas identitáselméletének terminológiájában mindkét magatartás a „konvencionális identitás” rovatba tartozik. „Posztkonvencionálisnak” ezzel szemben az olyan cselekvés számít, amely az ész általános normáit követi. Homályos persze, hogyan kapcsolható az ilyen cselekvéshez egyáltalán az identitás fogalma. A kollektív identitásban szemléletmást mindig lappang valami irracionális. Vö. J. Habermas 1976.

hón”. A két definíció összetartozik: a beszéd a csoportalkotás leg-nemesebb szerve. A beszéd teszi lehetővé a kommunikációnak azokat a formáit, amelyekre embercsoportok épülnek.

a. Az identitás szimbolikus megjelenési formái

A társadalmi hovatartozás tudata, amit „kollektív identitásnak” nevezünk, a közös tudásban és emlékekben való osztozáson alapul. Ezekben a beszéd közvetítésével, pontosabban egy közös szimbólumrendszer használata révén osztozunk: hisz nem csupán szavakról, mondatokról és szövegekről van szó, hanem rítusokról és táncokról, mintázatokról és díszítményekről, viseletekről és tetoválásokról, ételekről-italokról, emlékművekről, képekről, tájegységekről, útjelzőkről, mezsgyékről. Bármiből lehet jel az összetartozás kódolására. Nem maga az eszköz a döntő, hanem a szimbolikus rendeltetés és a jelstruktúra. Nevezzük a szimbólumok által közvetített közös vonások együttesét „kultúrának”, vagy pontosabban „kulturális alakulatnak”. A kollektív identitást mindig a megfelelő kulturális alakulat alapítja meg és – főként – reprodukálja. A kulturális alakulat a kollektív identitás kiépülésének és nemzedékeken át való fenntartásának a közege.

Az emberi csoportok, szimbolikus – és nem biológiai – megalapozottságuk és meghatározottságuk folytán, igen sokféle alakot ölthetnek. Az ember nemcsak arra képes, hogy a néhány száz vagy ezer tagot számláló törzstől a több millió, akár milliárd polgárt is felölelő államig a legkülönfélébb terjedelmű „közösségekben” éljen, hanem egyidejűleg több csoporthoz is tartozhat, a családtól a párton, a foglalkozási csoporton stb. keresztül a hitközösségig és a nemzetig. A kulturális alakulatok ennek megfelelően sokrétűek, jobbára polimorfak vagy többrendszerűek. Egyazon kultúra makro-alakulatán belül tömérdek kulturális alképződmény létezik. A törzsi társadalom kulturális alakulata persze feltehetőleg jóval kevésbé polimorf, vagyis jóval inkább monolitikus, mint egy poszt-tradicionális írásos kultúráé. Minél összetettebb egy kultúra, azaz minél gazdagabb alrendszerekben vagy alképződményekben, annál inkább van szükség a belső fordítás és az egymást értés funkcióira és intézményeire.

b. Keringés

Miután a kultúrát a csoport immun- avagy identitásrendszereként definiáltuk, most a kultúra működésmódjára kérdezzünk. Ezen a téren is meglepő analógia mutatkozik a biológiai immunrendszerrel, hiszen a kulturális védekezőrendszer működését aligha lehetne találószerűen leírni, mint a keringés fogalmával. Ahogy a helyhez kötött és a vándorsejtek összjátéka kiépíti és fenntartja (reprodukción) a testi identitást, vagyis számtalan összeköttetés szakadatlan megteremtésével összetartozást és szerves egységet teremt, úgy a személyközi érintkezés kiépíti és újratermi a társadalmi identitást. Az interakció a közös nyelv, közös tudás és közös emlékek által kódolt és artikulált *kulturális értelmet*, vagyis a közös értékek, tapasztalatok, várakozások és értelmezések készletét tartja keringésben – ezek alkotják a társadalom „szimbolikus értelemvilágát” illetve „világképét”.

A közös értelem közkezen forgása „közszellemet” teremt. A csoport minden egyes tagjában kiépül az egész elsőségének tudata, az egyéni vágyak, indítékok és célok ennek az egésznek rendelődnének alá. Az egyiptomi – és eredetileg minden ősi – etika sarkalatos bűne a „bírvágy”, a gyarapodás mások kárára. Ennek is megvan a maga döbbenetes analógiája a mikrobiológiában. A kapzsi ember úgyszólván a társadalom „rákos sejtje”. Egy a rákkutatás legújabb felismeréseit ismertető írásban olvassuk a következőket:

Normális esetben minden sejt szigorúan aláveti magát az összorganizmus érdekeinek. Önkényeskedő viselkedés nem egykönnyen fordul elő, mivel szoros ellenőrzési hálózat gondoskodik arról, hogy minden egyes sejt összhangban legyen a szervezet egészével.⁹

Ilyen ellenőrző hálózat a társadalomban is létezik: ez gondoskodik róla, hogy a csoportban „közösségi szellem” uralkodjék „önfejlőség” helyett.

Egyszerű társadalmak és szemtől szembe érintkezéssel alapuló közösségek (*face-to-face-communities*) szintjén a társadalmi értelem forgalomban tartásának legfőbb formája a társalgás. A társadalmi valóság felépítésének legkifinomultabb eszköze a beszéd.

⁹ B. Hobom, „Darmkrebs – Ende eines stufenweisen Erbänderung”, in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 1990. február 14.

A társadalmi világot a beszéd építi fel és tartja lendületben.¹⁰ Az értelem társadalmi keringésének közege mindazonáltal nem kizárólagosan nyelvi természetű. A társadalmi szövetkezés és identitás-teremtés legősibb és leghatékonyabb közege a gazdaság és a rokonság. M. Mauss (1966) és – az ő nyomdokain – M. Sahlins (1972) kidolgozták az árucserre kommunikációs jelentőségét. Az árucserre beleszővi az egyént a kölcsönös társadalmi függőség, odafigyelés és felelősség rendszerébe. Lévi-Strauss feltárta a rokonsági rendszerek és házassági szabályok kulturális és társadalmi jelentőségét. Ő az incestus tilalmát tartja a legfőbb kulturális vívmánynak. Itt is arról van szó, hogy a szűk autarkiák meghiúsításával és átfogó szövetségek, kölcsönös függőségek kikényszerítésével a közvetlen családon túlterjedő csoportidentitás születik, vagyis szociokulturális önazonosság alakul ki, és a csoportot átjáró közösségi szellem a gyakorlatban is jelentkezik.

Az identitásbiztosító tudás, melyet a „közszellem” fogalmával foglalunk össze, két igencsak különböző tudáskört ölel fel, amelyek a „bölcesség” és a „mítosz” gyűjtőfogalmakba sorolhatók. E kettőnek az egyszerű formák szintjén a szólásmondás és az elbeszélés felel meg. A szólások elsősorban a „józan ész” (*common sense*) értelmében kapcsolódnak a „közszellemhez”.¹¹ Legfőbb igyekezetük a szolidaritás begyakoroltatása, hogy „minden egyes sejt összhangban legyen a szervezet egészével”. A szólások értékek és normák körül, a mindennapi együttélés eredményességi szabályai és a kommunikatív cselekvés axiómái körül forognak. Foglaljuk össze ezeket a funkciókat a *normativitás* fogalmával. A *normatív szövegek* arra a kérdésre felelnek, hogy „mi a teendőnk”: szolgálják az ítélet- és jogalkotást, segítenek a döntéshozatalban, eligazító tudást közvetítenek, és kijelölik a helyes cselekvés útját. Az „élet útja” a tanító irodalom bevett egyiptomi metaforája; ugyanebbe az irányba mutat a kínai *tao*, az „Út” is; a zsidó *halálkő* fogalom pedig, a normatív, cselekvésirányító írásértelmezés

¹⁰ A L. Wittgensteinre és A. Schützre épülő „társadalmi konstrukciós” nyelvelmélet-ről ld. J. Shotter 1990, további irodalommal.

¹¹ Ehhez ld. C. Geertz 1983, valamint B. Lang és Th. Sundermeier írásait, in. A. Assmann 1991.

és orthopraxia alapelve, a *hálak*, „megy” szóval függ össze.¹² Az identitásbiztosító tudás egyéb funkcióit a *formativitás* fogalmával jelöljük. A *formatív szövegek* – például törzsi mítoszok, hőselemek, genealógiák – arra a kérdésre adnak választ, hogy „kik vagyunk”: segítik az önmeghatározást és az önazonosság igazolását, identitásbiztosító tudást közvetítenek, és közösen „lakott” történetek elbeszélésével motiválják a közösségi cselekvést.¹³ Az ilyen megalapozó történetekből fakadó indítatásokat a „mithomotorika” fogalmával foglaltuk össze.

c. A hagyomány – ceremoniális kommunikáció és rituális koherencia

A mítoszok az identitással kapcsolatosak: arra adnak választ, kik vagyunk, honnét jövünk és hol a helyünk a kozmoszban. Azokat a hagyományozott szent történeteket őrzik, amelyekre a csoport saját egysége és egyedisége tudatát alapozza (R. Schott 1968). A (normatív) bölcesség az élet *formát* (szokásokat, erkölcsöket) formálja és alapozza meg, a (formatív) mítosz ezzel szemben az élet *értelmezésének* vet alapot. „Bölcesség” és „mítosz” közt a legkiválóbb különbség keringésük, közkézen forgásuk jellege. A bölcességet a mindennapi, a mítoszt viszont a ceremoniális kommunikáció tartja forgalomban. Az identitásbiztosító formatív tudás forgalomban tartása kizárólag a ceremoniális kommunikáció szituációira tartozik: ezek tekinthetők a tudásforgalom intézményszerűléseinek. A kulturális értelem nem tartja keringésben és nem reprodukálja önmagát: kívülről kell forgalomban tartani és színre vinni.

Ezért az identitás kérdésének összefüggésében újólag ki kell térnünk a rítusokra, noha az „emlékezés kultúrája” (a rítus mint a kulturális – és nem a kommunikatív – emlékezés közege) és az „írási kultúra” (rituális *versus* textuális koherencia) kapcsán egy-

¹² Az asszirológus T. Abush az AJS 1977-es bostoni találkozásán sikerrel mutatta ki a *halálkő* fogalom babiloni analogonját (*A Babylonian Analogue of the Term Halálkő*). Ld. még M. Fishbane 1986, 91–280. o.

¹³ A formatív funkciót – főként ősi, eredeti alakjában – narratív jellege miatt szívesen kapcsoljuk össze a zsidó írásértelmezés másik elvével, az elbeszélésekre vonatkozó „haggáda” princípiumával. Ehhez ld. M. Fishbane 1986, 281–442. o.

szer már szóba kerültek. A rítusok arra valók, hogy elevenen tartásák a csoport identitásrendszerét, az önazonosság tekintetében releváns tudásból juttassanak a résztvevőknek. Lendületben tartják a „világot”, így teremtik meg és reprodukálják a csoport identitását. Az archaikus ember számára ugyanis a kulturális értelem maga a Valóság és a Rend. A rendet rituálisan kell fenntartani és reprodukálni a köznapok rendetlensége és széthullási hajlandósága ellenében. A rend nem eleve adott, hanem rituális színre vitelt és mítikus megszólaltatást kíván: mítoszok teszik szavá és rítusok teremtik meg (G. Balandier 1988). A rend, vagyis az élet rendje és formája, amely maga a világrend, két részre oszlik: az egyik az életvilág köznapi szelete, melyet a közszellem formál és szabályoz, a másik az identitás szempontjából releváns közös tudáskészlet ünnepi szelete, a ceremoniális kommunikációban közvetített „kulturális emlékezet”. Megállapíthatjuk tehát, hogy írástalan társadalmakban a rítusoknak illetve a „ceremoniális kommunikációnak” az a szerepe, hogy forgalomban tartásák és reprodukálják az identitásbiztosító tudást. A ceremoniális kommunikáció és az identitás közt szoros, szisztematikus összefüggés áll fenn. A rítusok azok a csatornák, „erek”, amelyekben az identitásbiztosító értelem áramlik: ez az identitásrendszer infrastruktúrája. A társadalmi identitás a mindennapok síkjából kiemelkedő, ceremoniálisan megformált kommunikáció ügye. Írástalan és olyan társadalmakban, amelyek – mint az ókori Egyiptom is – az írásosság dacára „rituális koherencián” alapszanak, a csoport összetartása a rituális ismétlés elvén alapszik, a szinkronikus és a diakronikus jellegnek megfelelően egyaránt.

II. Az etnogenezis mint a kollektív identitás alapszerkezetének felerősödése

A mostani fejezet első szakaszában megmutattuk, hogy az identitásnak tudás, tudatosság és reflexió vet alapot, és annak a kérdésnek jártunk utána, mire is vonatkozik ez a tudás. A kultúra ennek a tudásnak sajátos tartalmi és formai kibomlása.

A társadalmi (etnikai), politikai és kulturális alakulatok az alapszerkezetek szintjén tökéletesen egybevágnak. A tagok kommunikációja szemtől szemben zajlik, hiszen – már ha megtelepedtek – településközösségekben élnek. Társadalmi hovatartozásukat házassági szabályok szervezik.¹⁴ Ez eleve megszab egy bizonyos nagyságrendet, amely ritkán lépi túl a néhány ezret. Földünk nyelvi, kulturális és etnikai alakulatainak zöme mindmáig ilyen szabású, úgyszólván „természetadta” méretű.¹⁵ Mindaz, ami ezt meghaladja, felerősödés eredménye, és mivel ingatag lábakon áll, különleges állagmegővást igényel. Ez a tény – mint még közelebbről látni fogjuk – a kollektív identitás kialakulásának jellegzetes kezdőpontja. Általában elmondható, hogy alighanem az etnikai, kulturális és politikai alakulatok inkongruenciája váltja ki azt a reflexív folyamatot, amely az evidencia megfoghatóságához és a köteleket teremtő, kötelező érvénnyel bíró kulturális értelem tudatosulásához vezet. A felerősödött formák szintjén az etnikai, kulturális és politikai alakulatok elsődleges szövetsége bajossá válik és bomlásnak indul. Az inkongruenciából fakadó nehézségek két csoportra oszthatók: ezek az integráció nehézségei, és az elkülönülés nehézségei.

1. Integráció és központosulás

Ha több etnikai szövetség egyetlen nagyobb etnopolitikai alakzattá fonódik össze, vagy vándorlás, keveredés, hódítás következtében más etnopolitikai szövetségbe keveredik, integrációs és akkulturációs nehézségek merülnek fel. A domináns kultúra – a domináns lakosság kulturális alakulata – népek feletti érvényre tesz szert, és magaskultúrává fejlődik, az elfedett kulturális alakulato-

¹⁴ A társadalmi identitás „természetes formáinak” leírásával szolgál K. E. Müller 1987. Ld. még R. Redfield 1955. Tenbruck ezzel a formával összefüggésben „lokális-elyről” beszél, F. H. Tenbruck 1986, 253. o. skk.

¹⁵ Természetesen manapság már többen élnek magas fokon civilizált államban, mint törzsi kultúrában, de a törzsi kultúrák száma továbbra is meghaladja az államokét.

kat pedig peremre szorítja. A korai magaskultúrák berendezkedése mindenütt újszerű politikai szervezetformák kialakulásával járt együtt, az emberi társadalmassulás „természetes” nagyságrendjét jócskán meghaladva. Az így felerősödött kulturális alakulat szimbolikus értelemvilágának immár nem csupán a mindennapoktól és a környezettől való távolság megteremtése, az egymás közti kommunikáció és interakció biztosítása az elsődleges antropológiai funkciója, hanem ráadásul az is feladata, hogy a felettebb ingtag politikai alakulatot stabilizálja, és a nagyszámú, többé-kevésbé különmű szociokulturális alakulatot integrálja. Az ily módon felerősödött, térben kiterjedt, népek feletti, magas centrumra és alacsony perifériára tagolódó kultúrában a szocializáció egészen más pályákon, több szinten zajlik. A kulturális tudást már nem a szülők és az elsődleges társadalmi konstellációk, hanem külön intézmények kezelik és közvetítik. A tudás elsajátítása megerőltető és hosszadalmas folyamat. A kultúra itt – a szociálpszichológus Peter R. Hofstätter kultúradefiníciójával ellentétben – nem annyira a magától értődő dolgokat öleli fel, mint inkább – a szociálanropológus Arnold Gehlen értelmezése alapján – mindazt, ami magasabb igényeknek felel meg:

Ösztön- és értelemvilágunk hosszú-hosszú évszázadok és évezredek alatt kikísérletezett, kinevelt és előtérbe tolt bizonyos kötött és korlátos formákat, amilyen a jog, a tulajdon, a monogám család, az előírászerű munkamegosztás; így alakultak ki azok a magas szintű, kizárólagos jellegű, szelektív igények, amelyeket kultúrának nevezhetünk. Ezek az intézmények – a jog, a monogám család, a tulajdon – a legkevésbé sem természetesek, sőt igen törékenyek. Ösztön- és értelemvilágunk kultúrája, melyet az említett intézményeknek kívülről kell megszilárdítaniuk, fenntartaniuk és fellendíteniük, éppily kevésbé természetes. Ha pedig a mankók eltűnnek, egykettőre primitívizálódunk. (A. Gehlen 1961, 59. o.)

Gehlen itt nem a kultúrát mint olyat tartja szem előtt, hanem az integratív úton megerősödött kultúrát. Az így felfejlődött kultúra nem egyszerűen szükségletfokozódás, hiányosságkompenzáció eredménye, hanem egy magasabb szintű kultúra, amelyhez képest az elsődleges kulturális alakulatok csakugyan az „ember mi volt” felöltése érdekében levetendő „vadságnak” tetszenek. A mozgás, mondja Gehlen, „a nagyobb méret, a fokozott igényesség és az ellentmondást nem tűrő feltétlenség felé tart”, mégpedig mindig „kényszeredetten, bajosan és valószínűtlenül”. Gehlen szemlél-

őmást nincs tisztában azzal, hogy nem a kultúrát mint olyat, hanem egy bizonyos történelmi stádium kultúráját festi le, s hogy ezt a kultúrát az embernek – a maga ingtag ösztön- és értelemvilágával – nem egymagában kell stabilizálnia, hanem ott van a kultúrát hordozó politikai szervezetforma is, melyet másfelől maga a kultúra tart fenn. A Gehlen által leírtak nagyjából egybecsengnek az óegyiptomi kultúrafogalommal. Az ókori Egyiptom központi problémája, fennállásának egész ideje alatt, az integráció volt (ehhez csak a hellenizmus korában társult hasonló jelentőséggel az elkülönülés problémája).

Azt kell gondolnunk, hogy a fejlett ókori kultúrák nagyszabású szimbolikus formáiban és stílusában az integratív úton megerősödött kultúra igényessége, „a nagyobb méret és az ellentmondást nem tűrő feltétlenség felé” tartó mozgása csapódott le. E formanyelv emberfeletti, csak komoly erőfeszítések árán valóra váltható léptékei pontosan megfelelnek a politikai alakulatok ugyancsak életnagyság feletti, kizárólag lankadatlan erőfeszítéssel fenntartható méretének. A „néppé válás, államalapítás és roppant méretek” jelenségének legbámulatosabb példái az egyiptomi 4. dinasztia (Kr. e. 2600 körül) piramisai. „Itt a hit csakugyan hegyeket mozgató meg”, írja az egyiptológus Wolfgang Helck, „ugyanakkor az egyiptomi nép megalapításához is döntő lökést adott. Végül pedig ekkor, a közös feladat révén jön létre az egyiptomi állam mint szervezett alakzat, amelyben mindenkinek megvan a maga helye” (W. Helck 1986, 19. o.).

A piramis mint a fáraó életében az ő hús-vér teste által megtestesített politikai identitás gyűjtőjele és szimbóluma: ez anakronisztikusan hangozhat. Eszünkbe jut a moszkvai Lenin-mauzóleum, vagy még inkább a pekingi Mao-mauzóleum, amelynek építésén hétszáz ezer ember vett részt az ország minden tájáról: az integratív stratégia a politikai összeomlás elkerülését szolgálta Mao halála után (L. Ledderose 1988). William Wood például 1800 táján azt sürgette, hogy London építsen hatalmas piramist, „hogy az érzékek útján elragadtassák, elképezzék, felemeljék vagy igába hajtsák az emberi elmét” (*to delight, astonish, elevate, or sway the minds of others through the medium of their senses*). Csak egy piramis rendkívüli méretei készíthetik arra az angol szíveket, hogy kiálljanak hazájukért, csakis így lehet „érzékletesen” megjeleníteni

és huzamos ideig fenntartani a „nemzetet” mint kollektív identitást.¹⁶ De az ókori nagybirodalmak monumentális építészetének¹⁷ hasonló értelmezésével már a Bibliában is találkozunk, a bábeli toronyépítés jól ismert elbeszélésében (*Gen* 11, 4):

Jertek, építsünk magunknak várost és tornyot,
melynek teteje az eget érje,
és szerezzünk magunknak nevet,
hogy el ne széledjünk az egész földnek színén!

Ugyan mi egyéb a „név”, mint az etnopolitikai identitás foglalta és központi szimbóluma? És mi más takar az integráció óhaja (egyszersmind ingatag voltának tudata), ha nem az egész Föld színén való szétszóródás félelmét? A vágyva vágyott etnopolitikai nagyságtudat itt is egy roppant építményben öltött látható alakot. A történet szerint Jahve nem a torony lerombolásával hiúsítja meg az emberek igyekezetét, hanem elsősorban a nyelvek összezavarásával. Ennél találóbban nem is lehetne ábrázolni az „identitás” kérdését. Hiszen „végtére is van-e jobb szimbólumrendszerünk ilyen identitás kiépítésére és közvetítésére, mint a nyelv”, kérdi joggal a szociolingvista Joshua Fishman (in. A. Jacobson-Widding 1983, 277. o.). Fishman kérdése ugyan a „modern etnokulturális identitásra” vonatkozik, maga a probléma azonban korántsem újkeletű. A közös nyelv – már Arisztotelész is tudta – az emberi csoportképződés legeredendőbb közege.

Az integráció, az emberi társadalmassulás természetes alakulatait meghaladó etnopolitikai nagyságtudat kiépülése, a kialakult identitás stabilizálása egy kellően átfogó és elkötelező szimbolikus értelemvilágban – mindez szükségszerűen eredményezi a kulturális alakulatok reflexivitását. Az akkulturáció nem más, mint átmenet egyik kultúrából a másikba, még ha a fölényben lévő kultúra úgy értelmezi is a folyamatot, mint „a vadság levetkőzését és az ember mivolt felöltését”.¹⁸ Mindenesetre kialakul a kulturális pluralizmus, amely éppúgy élesíti a „kulturátudatot”, ahogy több

¹⁶ W. Wood: *An Essay on National and Sepulchral Monuments*, idézi R. Koselleck 1979, 261. o.

¹⁷ A monumentalitás politikai jelentőségéről ld. H. Cancik 1990.

¹⁸ Ezeket a fogalmakat („feritas” és „humanitas”) Petrarca használja egy ajánlólevelében, ld. Pfeiffer 1982, 30. o.

nyelv ismerete a nyelvi tudatosságot csiszolja. Kiépül a kulturális reflexió metasztintje, ahonnet a kultúra a maga részleteiben megvitatható és kifejthető. Az implicit normák, értékek és axiómák most kodifikált törvényekként és életszabályokként lépnek színre. Ez nem egyszerűen az írás feltalálásának következménye, hanem az integráció nehézségeiből eredően a kifejezőkészségre nehezedő nyomás eredménye is. A kifejtett és megvitathatóvá lett tudás *ipso facto* módosítható, kritikával illethető. Ez is hozzájárul a pluralitáshoz és a komplexitáshoz, amely az alternatívák nélküli evidencia ellentéte.

A kultúra azonban korántsem mindig integrál és egységesít, éppúgy okozhat rétegződést és elkülönülést is. Ennek alighanem a legkirívóbb példája az ind kasztrendszer. Az egyes kasztok elkülönítésének sajátos kompetenciákkal definiált ismérvei merőben kulturális természetűek. A kasztrendszer a saját etnikai identitáson belül gerjeszt kulturális egyenlőtlenséget, hiszen az idegen származásúak eleve kaszton kívülinek számítanak. Az ilyen irányú fejlődés kezdeményei jellemzően az íráshoz és az írni tudáshoz kapcsolódnak.¹⁹ Mezopotámia és Egyiptom korai magaskultúráiban az írnokok az arisztokrácia tagjai, kezükben kognitív, politikai, gazdasági, vallási, morális és jogi kompetenciák összpontosulnak. Írás és tudás, írás és közigazgatás, írás és uralom szétválaszthatatlanok. Az írni tudó, közigazgatást végző, uralmon lévő elit, meg a dolgozó, termelő tömegek közt egyre csak mélyül a szakadék. Vajon létezik-e olyan önelképzelés, amely mindkét réteget felöleli? Vajon egyazon csoport tagjainak tekintik-e még magukat? Minél összetettebb a kultúra, annál mélyebb szakadékot hasít a csoport testében, mivel mindig csak néhány specialista képes a szükséges tudás kezelésére és alkalmazására (E. Gellner 1983).

A kultúra rétegző, egyenlőtlenítő ereje két irányban fejthet ki hatást: elősegítheti a tudás társadalmi differenciálódását, a szakértők és specialisták elkülönülését az írástudatlan tömegektől, és serkenetheti az etológiai differenciálódást, szembeállítva a művelt felsőbb rétegek kifinomult életformáját a tömegek „bárdolatlan” életmódjával. Így lesz a kultúra a felsőbb rétegek sajátja, jóllehet a kultúra rendszerint nem elitkulturaként – valamiféle népi kultúra

¹⁹ Indiában a védikus-brahmanikus mnemotechnika tölti be az írás szerepét.

ellentétüként – értelmezi önmagát, hanem általános kultúráként, amelyből éppenséggel az elit többet bitorol és valósít meg, mint a tömegek. Tehát a rész, az elit, reprezentativitásra tart igényt az egész vonatkozásában. Az egyiptomi hivatalnok nem valami sajátos hivatalnokkultúra – vagyis meghatározott technológia és rendi etika – hordozójaként tekint önmagára, hanem a Kultúra hordozójaként. A Kultúra hordozójának lenni bizony igényes vállalkozás, melynek csak olyasvalaki szentelheti magát, akit a jómód mentesít a mindennapi betevő megszerzésének gondjai alól. Ezt a hozzáállást a kultúrához az antik társadalmak mindegyike osztotta. Az alsóbb rétegek olymód részesültek a kultúrából, hogy helyzetük a kultúra napirendjén volt. A jótékonykodás és a szegénygondozás az egyiptomi, és egyáltalán az ókori keleti – vagy akár a bibliai – etika központi követelményének számított (H. Bolkenstein 1939). Az egyénbe belesulykolt szolidaritás a szegényekre és jogfosztottakra, a közmondásos „özvegyekre és árvákra” is kiterjedt.²⁰

A centrum kultúrája, amely birodalmi kultúráként telepedett a perifériára, s amelynek ugyan mindig csak egy sovány elit volt a hordozója, a társadalom egészének identitását jelképezte. Az ember tanulással (Babilonban, Egyiptomban és Kínában) és állami vizsgák teljesítésével (Kínában) vehette ki a részét a társadalmi identitásból, amely a „hovatartozás” tudatát közvetítette. Ez merőben másvalami volt, mint a jobbára evidenciának számító etnokulturális hovatartozás. A megszerzett, tudatosan kiküzdött hovatarozás egészen más tudatot ébreszt, mint a velünk született. Az ember először is annak ébred tudatára, hogy a kultúra egy magasabb szintű emberséghez tartozás közege. Ez persze egészen más fajtája az identitástudatnak, mint amelyet az elkülönülés nehézségei váltanak ki, ám a szó kevésbé szigorú értelmében itt is legszívesebben kulturális identitásról beszélünk.

Különbséget kell tehát tennünk reprezentatív és exkluzív elitkultúra közt. Az exkluzív elitkultúra, például a XVIII. század franciaül beszélő európai nemessége sohasem gondolja magát etnikai értelemben reprezentatívnek. A korabeli lengyel arisztokrata sokkal szorosabb kötődést érzett francia rendjéből, mint népének

²⁰ Ld. ehhez a J. Assmann 1990 által felsorolt irodalmat, továbbá H. K. Havice: *The Concern for the Widow and the Fatherless in the Ancient Near East. A Case Study in O. T. Ethics*, disszertáció, Yale University, 1978.

paraszi sorú tagja iránt. A „népközösség” fogalmát persze emberünk aligha értette volna, hiszen Lengyelország nemesi nemzet volt. A. D. Smith hasonló értelemben tesz különbséget „laterális” és „vertikális etnikum” között. A „laterális etnikum” arisztokratikus jellegű: a kultúra itt rétegző hatású, az elitkultúra pedig lefelé egyáltalán nem, vagy alig terjed. Ezzel szemben a „vertikális etnikum” népi jellegű: egyazon etnikai kultúra itatja át – bizonyos körülmények közt eltérő mértékben – a lakosság minden rétegét (A. D. Smith 1986, 76–89. o.). A kettősség ebben a formában túlságosan leegyszerűsített, figyelmen kívül reked ugyanis egy lényeges különbség, amelyet „exkluzív” és „reprezentatív” kultúra különbségként jelöltünk. Egyiptom és Mezopotámia például egyrészt kifejlett elitkultúrával rendelkező „laterális etnikumok”, miközben elitkultúrájuk reprezentatív és nem exkluzív. A „vertikális szolidaritás” ideológiája révén a kultúra még a maga hasította szakadékokat is igyekszik egységesítőn áthidalni.²¹

Az integratív úton fejlődött kulturális alakulatok ereje befelé birodalmat tart össze, sőt kifelé is hallatlan mérvű asszimilációt serkent. Klasszikus példa Kína. Az idegen hódítók csakhamar elfelejtik származásukat, és Kína uralkodóiként kínáibbá lesznek a kínáinál, „kínáizálódnak”.²² Pontosan ugyanez a folyamat figyelhető meg már Babilonban és Egyiptomban. „Aki egyszer iszik a Nílus vizéből, elfelejti a származását.” Az ókori világ híres esetei az asszírrok kulturális asszimilációja Babilonhoz²³ és a rómaiaké a görögökhöz. Az újkori világban Franciaországnak tulajdonítottak különleges asszimiláló erőt, egészen a közelmúltig. Ilyen fokú integráló és asszimiláló erő kibontakoztatásához az adott kultúrának ki kell lépnie az emberi habitusba beépült evidenciák ködéből, és a sajátos stílusjegyek felszínre hozatalával, állandósításával kell szemmel láthatóvá válnia. Ha ezek a feltűnést biztosító jegyek központi tartalommal szilárdulnak, az érintett kultúra tudatos azonosulás tárgya és kollektív, sőt „kulturális” identitás szimbóluma lehet.²⁴

²¹ A „vertikális szolidaritás” fogalmához ld. J. Assmann 1990.

²² Ld. W. Bauer 1980.

²³ Az asszír-babiloni „kultúraharcról” ld. P. Machinist 1984/85.

²⁴ Ere az azonosulási aktusra A. Assmann (1986) az „Opting In” fogalmat vezette be.

2. Elkülönülés és egyenlősítés

Feleslegesnek látszik különbséget tenni összetartás és elkülönülés mint a kulturális alapszerkezetek felerősödésének két külön iránya között. Nemde egyazon jelenség két aspektusáról van szó? Ha a kultúrának „szemmel láthatóvá” kell válnia ahhoz, hogy fokozott integráló és asszimiláló erőre tegyen szert, vajon nem okoz-e egyszerismind elkülönülést is? Vajon a sajátos stílus kifejlődése nem kirakati különködés-e, nincs-e eleve elkülönítő hatással? Hiszen az identitás egyszerre jelent egységet és egyediséget. Van-e hát értelme különbséget tenni egy inkább az egységet hangsúlyozó és egy inkább az egyediséget kidomborító identitás között? Lehet-e az egyiket a másik nélkül hangsúlyozni? Bizony ezek jogos ellentétesek. Miközben a kultúra befelé identitást teremt, kifelé idegenséget szít. A pszichológus E. H. Erikson „pseudo-speciáció”-nak nevezi e folyamatot,²⁵ az etológus I. Eibl-Eibesfeldt pedig ebben véli felfedezni az emberi agresszivitás egyik okát (I. Eibl-Eibesfeldt 1975; 1976). A kulturálisan gerjesztett idegenség xenofóbiáig, népgyűlöletig és megsemmisítő háborúig fokozódhat. Ez a felemáság is hozzátartozik a kulturális emlékezet fenomenológiájához. A szeretet és a gyűlölet egyugyanazon csoportalakító alapfunkció két oldala.²⁶

A fokozott belső egység kétségkívül megerősíti a külső határokat. E mechanizmus legérzékletesebb tünete a kínai Nagy Fal, amelyet Si Huang-ti, a „Birodalomegyesítő” építtetett.²⁷ Ugyanez a mechanizmus Egyiptomban is megfigyelhető. A legújabb ásatások bizonyították, hogy Felső- és Alsóegyiptom prehistorikus kultúrái mindig valamilyen kiterjedt kulturális összefüggésbe ágyazódtak

²⁵ E. H. Erikson 1966, 337–349; K. Lorenz 1977.

²⁶ Az említett etológiai elmélet és a politikaelmélet nem egészen véletlen rokonsághoz ld. az államjogász Carl Schmitt írását (*Az ellenségkép mint a csoport kötőereje*), A. és J. Assmann 1990.

²⁷ Ez a Nagy Fal nem azonos a részben ma is álló építménnyel, amely mostani formájában a XV. század elejétől való – bár mindkettő ugyanazt a célt szolgálta. Ld. H. Franke, R. Trauzettel: *Das Chinesische Kaiserreich* (Fischer, Weltgeschichte 19. kötet, 1968, 75. o.). Az első Kínai Fal építése és a birodalmi léptékű politikai identitás születése érdekes módon nagyszabású könyvetéssel esik egybe: a konfucianus műveltség orwelli szabású megsemmisítésével akarták kioltani a kulturális emlékezetet, hogy valami gyökeresen újnak készítsenek helyet.

Felsőegyiptom afrikai, Alsóegyiptom pedig elő-ázsiai kultúrák hálózatába (J. Eiwanger 1983, 61–74. o.). A birodalomegyesítéssel, vagyis egy átfogó, a Nílus völgyének különféle etnikai és kulturális alakulatait tömörítő politikai formáció megteremtésével azután elszikkadtak ezek a távoli összefonódások. Ugyanez elmondható Mezopotámiáról is, amely az ősidőkben Elő-Ázsiával együtt egy nyugaton Anatóliáig és Egyiptomig, keleten pedig az Indus völgyéig nyújtózó kulturális összefüggés központjának számított.

Fordítva is, a fokozódó külső elkülönülés óhatatlanul a belső egység erősödéséhez vezet. Semmi sem forraszt össze szorosabban, mint az ellenséges környezettől való elsáncolódás. A belpolitikai nehézségek legjobb ellenszere az agresszív külpolitika.²⁸ Ezek az összefüggések tagadhatatlanok. Véleményünk szerint mégis van értelme különbséget tenni a kulturális alakulatok „distinktív” és „integratív” fejlődése közt, attól függően, hogy a fejlődést kiváltó tényezők elkülönülési vagy összetartozási hajlamból fakadnak-e. Az egyiptomi kultúra elkülönítő hatása a befelé kibontakozó összetartó erő elmaradhatatlan kísérőjelensége volt. A zsidóság a kifelé fenntartandó elkülönülés által tett szert páratlan összetartó erőre.²⁹ Egyik esetben sem képzelhető el egyik a másik nélkül, s mégis, a kiinduló nehézségek természetétől függően a kulturális fejlődés alapvetően különböző típusai jöttek létre.

Ahogy Gehlen az integratív úton fejlődött kultúra típusát általánosítja, az etnológus Wilhelm E. Mühlmann a distinktív fejlődést tekinti a kultúra lényegének. Erre a jelenségre vezeti be a „limitatív struktúra” fogalmát.

Nyilvánvalóan léteznek határok, még ha azok nem – mindenesetre nem elsősorban – a „talajon” húzódnak is, hanem az ember által jelöltetnek ki, ő maga a „határjel” hordozója. Ezt a határt tetovált minták, testfelületi ábrák, testi torzulások, ékszerek, viseletek, a nyelv, a konyha, az életvitel, egyszóval a „kultúra” mint tárgyi tulajdon, hagyomány, mítoszkinccs stb. jelzi. (Gondoljunk a skótkockára, amely egyszerismind klánjelvény is.) Szőnyegek, szorongminták, sajátos kiképzésű fegyverek, sőt dalok és táncok is jelölhetnek „határokat”. Mindez nem egyszerűen csak „van”, hanem – az előny és a fölény fogalmaival, ideológiák segítségével – el is

²⁸ Ehhez ld. a „Military Mobilization and Ethnic Consciousness” című fejezetet in. A. D. Schmith 1986, 73. o. ssk.

²⁹ Már Max Weber is látta, hogy a „kiválasztott nép” gondolata az elkülönülés elvől sarjadt és hasonló körülmények között újra és újra felmerül. (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 221. o.)

határol „másoktól”. A természeti népek határfogalma szempontjából ezek a demarkációk (vö. a latin *margo*), egyszerűen a „limitatív struktúra” sokkal fontosabb, mint mondjuk *rádásként* a területek elhatárolása – ez ha megtörténik is, egy átfogóbb összefüggésbe tartozik: az emberi létezését érinti.

A limitatív struktúra, ideáltipikus esetben, a „kultúrát” nem mint az *egyik* életviteli formát határolja el a többtől, amelyek ugyancsak „kultúraként” jöhetnek számításba, hanem végső soron kizárólag a sajátot tekinti Kultúrának, vagyis érvényes kozmosznak, amelyhez képest minden egyéb „kultúra” voltaképpen alulmúlja az embert. „Más kultúrának” legföljebb a kultúrakutató tekinti őket, a maga széleskörű kazuisztikus rálátásával, de nem a bennszülött. Hosszadalmas és fáradtságos a lecke, hogy ami „más”, az is emberszabású. (W. E. Mühlmann 1985, 19. o.)

Mühlmann sincs tisztában azzal, hogy nem valami egyetemes alapszerkezetet, hanem annak egy sajátosan felerősödött formáját írja le. Ezért nem veszi észre, hogy a nagyfokú elkülönülés, a „limitatív struktúra” kiépítése jellemzően éppen nem a kultúrátlannak és emberszint alattinak tekintett külvilág ellen irányul, hanem épp ellenkezőleg, a fölényben lévőnek érzett kultúra ellen. A legjobb példát, a skótkockát, maga Mühlmann is felemlíti. A skótkocka ugyanis, amennyire tudni lehet, „kiötlött hagyomány” (E. Hobsbawm–T. Ranger 1983), amely csupán a XVIII. századig nyúlik vissza, és eredetileg, Macpherson *Osszián*jához hasonlóan, a periféria felértékelésére volt hivatott a brit királyság integratív központi kultúrája ellenében. A distinktív felerősítés nem lényegi jellemzője a kultúrának, hanem speciális eset, „olyan identitásrendszer, amely képes alkalmazkodni az ellentétes környezethez” (E. H. Spicer 1971). Az efféle (kollektív) identitásrendszerek Spicer szerint különleges tartósságukkal tűnnek ki, létrejöttüket pedig az antagonizmus vagy ellenszegülés elve vezérli. A distinktív módon megerősített identitás „ellen-identitás” (*counter-identity*), az ellenállás mozdulata.³⁰ Ellen-identitások nem a kultúrátlan káosz, hanem a domináns kultúra ellenében alakulnak ki és maradnak fenn, jellemzően kisebbségek körében.

A kisebbségek (például a zsidók és a feketék) üldöztetése oda vezetett, hogy ezek a csoportok úgy ragaszkodnak identitásukhoz, akár az életükhöz. Spicer a spanyolországi katalánokat, baszkokat és galíciaiakat említi, de példák számai sorolhatók világszerte, mint a frankofon lakosság Kanadában, a breton nyelvet beszélők Franciaországban stb. Az individuális és a kollektív identitás egyik közös vonása a

³⁰ A. D. Smith ezt „etnicizmusnak”, (*ethnicism*) nevezi, és „restaurációs ellenállási mozgalmokként” definiálja, 1986, 50-58. és 92. o.

kontradistinkció elve. Ahogyan önmagunkról bajosan alkotunk fogalmat a másik fogalma nélkül, éppúgy Mi-tudat sem születik más csoportok híján.³¹

Alan Dundesnek igaza van, ha a folklórt mint jellegzetes szimbólumrendszert kiemeli az „ellen-identitás” meghatározásakor, feltéve ugyanis, hogy a folklór fogalmán nem általában kulturális alakulatot értünk, hanem szigorúan olyat, amely a domináns kulturális rendszerrel érintkezésben – annak ellentétéként – a periférián maradt fenn. A folklór szubkulturális, régióspecifikus formáció, amely úgy viszonyul a domináns kultúrához, mint nyelvjárás az irodalmi nyelvhez. Mivel azonban Dundes elsiklik e lényeges különbség felett, ő is belesik a különös eset általánosításának hibájába. A kulturális elnyomás, az idegen hatások eluralkodása, a peremre szorulás – ilyesmiken alighanem a szigorú értelemben „folklórnak” nevezhető európai népszokások és népi hagyományok mindegyike keresztülment – a népi szokásvilágot olyan ellen-identitás szimbolikus megjelenésformájává kovácsolja, „mely mindig képes alkalmazkodni az ellentétes környezethez (és fennmaradni benne)”.

A kulturális alakulatok distinktív fölerősödéséhez vezet – a „limitatív struktúra” kiépülésével – egy másik jellegzetes szituáció is: a kultúrán belüli antagonizmus vagy kettősség. Ennek már-már ideáltipikus esetével találkozunk a XVII-XVIII. századi Oroszországban.³² Az a modernizációs hullám, amely akkoriban minden európai országon végigsöpört, Oroszországban olyan dualizmust szült, amelyben *régi* kultúra áll szemben *új* kultúrával, és az egyik szimbolikája a másikénak tagadása vagy ellentettje. Ezáltal a régi kultúrának elsődlegesen az elkülönülés („demarkáció”) lett az értelme: elsősorban azért csinálunk valamit így és így, mert a többiek másként tesznek, ezzel jelezzük, hogy nem közéjük tartozunk. A szakállviseletet, a „Nappal szemben járást”, a kétujjas keresztvetést háromujjas helyett az óhitűek vallomás értékű szimbólumokká fokozták, mivel a reformerek mindennek az ellenkezőjét művelték. A felvilágosodás modernizációs hulláma mindenütt régi és új hasonló kettősségét eredményezte. Még a zsidóságot sem kímélte meg ez a dualizmus, pedig ők egyszer már kénytelenek voltak el-

³¹ A. Dundes, in. A. Jacobson-Widding 1983, 239. o.

³² J. Lotman–B. Uspenskij 1977; R. Lachmann 1987.

len-identitást érvényesíteni vendéglátó országok „ellentétes környezetével” (*contrasting environments*) szemben.³³

Mindazonáltal nemcsak a „lent” különül el a „fent”-től, illetve a periféria a centrumtól, elkülönülés fordított irányban is zajlik. A „distinkció” szó nem véletlenül jelenti az „előkelő” elhatárolódását az „alantas”-tól. Ezzel visszatértünk az *exkluzív* elitkultúra már említett esetéhez. A felsőbb rétegek mindenütt különösen fontosnak tartják különleges voltuk látható nyomatékosítását, így aztán különösen hajlanak egy elsődlegesen „demarkációs” értelmű szimbolika kialakítására.³⁴ Ide tartoznak például az óegyiptomi „literatorkracia” hófehér öltözékei és hosszú parókái, vagy a Keleten manapság sok helyütt előkelőnek számító ragyogó cipők; sötét öltönyök, rikítóan fehér kezeltők és a túlságosan hosszú kézkörmök. Ha igaz az, hogy „noblesse oblige”, hát akkor elsősorban az életforma ilyenféle – nemegyszer kényelmetlen – eltúlzására, tudatosan ápoltszínre vitt életstílus követésére kötelez. Nevezzük a vertikális elkülönülésnek ezeket a formáit *elitizmus*nak, ellentétben a laterális elkülönülésen alapuló *etnicizmussal* és *nacionalizmussal*.

A kultúra distinktív megerősödésének és „demarkációs” állapotának szükségszerű velejárója valamilyen sajátos hova- és összetartozástudat. Ez a Mi-tudat az „ők”-től való elhatárolódás során mélyül el, és elsődlegesen „limitatív” szimbolikában gyökerezik és fejeződik ki. Az „ők” lehetnek felső vagy alsóbb rétegek, reformerek vagy tradicionalisták, elnyomók vagy akár a szomszéd falu lakossága: sokféle kihívás eredményezheti a sajátos vonások látható felerősítését. De ez a felerősítés mindig kontra-distinkció, a kultúra válasza – nem a káosz, hanem egy másik kultúra kihívásaira.

A limitatív berendezkedés megváltoztatja a kultúra halmazállapotát: a kultúra vallássá alakul. Ez nem áll az elitizmusra (bár léteznek felsőbb rétegekre jellemző vallások)³⁵, de az etnicizmusra és a nacionalizmusra igen. Az elkülönüléssel felerősödött identitás vallási mozzanata a Mi-tudat kizárólagossági igényében rejlik: *mindenkit* át akar fogni, mégpedig *mindenestül*. Minden egyéb különbség megfakul az *egyetlen*, döntő distinkció fényében: „Már

³³ Tradicionalizmus és felvilágosodás (*baszkálá*) konfliktusáról a zsidóságban ld. pl. J. Fishmann, in. A. Jacobson-Widding 1983, 263. o. skk.

³⁴ P. Bourdieu 1979. Ld. még Th. Veblen 1899.

³⁵ Ld. P. Anthes–D. Pahnke 1989.

csak magyarokat ismerek”. A limitatív berendezkedés legelső és egyúttal leglenyűgözőbb példáját – a veszedelem jegyében – a *Ilibbia* kínálja, a jósiási reformok elbeszélésében (II. *Kir* 22 skk.); erre az ötödik fejezetben még részletesen kitérünk. Mind magukat a jósiási reformokat, mind pedig – sőt elsősorban – azok emlékét a deuteronomikus történeti műben etnikai megújhodásként kell értelmeznünk. A zsidó nép valódi identitására eszmél: először az asszír függőség kora után, majd a babiloni fogság sokkal mélyebb hagyományszakadását követően.³⁶ Manapság nemzeti újjáéledési mozgalomról beszélünk. A nemzeti eszmélést egy elfeledett könyv váratlan felbukkanásaként beszélik el. Milyen felejtésről, identitásvesztésről van szó?

Az ország, a templom és a politikai identitás elvesztésével – Júda királysága ezt élte át Kr. előtt 587-ben – rendszerint együttjár az etnikai identitás elvesztése is: ez történt például közel száznegyven évvel korábban az asszírok által elhurcolt tíz északi törzsszel is. A népek elfelejtik hajdani kilétüket, és más etnikumokba olvadnak bele (A. D. Smith 1986). Előbb vagy utóbb az ókori világ minden etnikuma erre a sorsa jutott. Egyedül a zsidók álltak ellentétüküket elfelejtésének, amit a babiloni számkivetettek gyülekezetének köszönhettek, akik minden erejükkel ragaszkodtak a hagyományokból kirajzolódó normatív és formatív önelképzelés körvonalaihoz, etnikai identitásuk fundamentumához.

Ennek az identitásnak az a szerződés a különlegessége, melyet Isten kötött a zsidó néppel, „hogy az ő népévé emeljen ma téged, ő pedig legyen néked Istened” (*Deut* 29, 13). Ez az újra és újra elismételt formula az identitás magva.³⁷ Nem szabad, hogy az identitás külsődleges ismérveken múljon, az identitás „szívügy”, tudat és érzület dolga. Jósiás az „egész népet” Jeruzsálembé gyűjti, „kicsinytől fogva nagyig”.

³⁶ A beszámoló többszöri átdolgozáson ment keresztül. Gondolatmenetünk szempontjából a *száműzetés utáni* redakció a mérvadó, amely a katasztrófa és a száműzetés tapasztalatának fényében dolgozza fel a hagyományt. A részletekről ld. H. Speckermann 1982.

³⁷ A formula különösen gyakran fordul elő Jeremiásnál (11,4; 24,7; 30,22; 31,33; 32,38). Legtöbbször egy lélegzetvétellel esik szó a szív megújulásáról és „körülmetléséről” (4,4; vö. *Deut* 10,16; a szív megújulásáról ld. elsősorban *Ez* 11,19). A körülmetelés a *kat'exokbén* etnikai ismertetőjegy: megkülönböztetés a pogányoktól, sokistenhitűektől és bálványimádóktól, akikkel mindennemű érintkezés tilos.

És minden beszédét elolvasá előttük a szövetség könyvének [széfer ba-berit], amely megtalálható az Úr házában. És oda állott a király az emelvényre, és kötést tőn az Úr előtt, hogy ők az Urat akarják követni, és az ő parancsolatait, bizonyosságtételeit és rendelkezéseit teljes szívből és lélekből megőrizni ...; és ráállott az egész nép a kötésre.

A „teljes szívből és lélekből” valamint az „egész nép” kulcsszavak mutatják, hogy „újjaéledési mozgalomról”, egy látens, illetve elfelejtett normatív és formatív önelképzelés felszínre töréséről, tudatos megújításáról van szó. Ezért ismétlődik újra és újra a formula „teljes szívből és lélekből” (*Deut* 4,29; 6,5; 10,12; 11,13; 13,3; 26,16; 30,2; 30,6; 30,10).³⁸ Mindennél találóbban fejezi ki a követelmény értelmét a német *Er-innerung*, emlékezés szó, amely bensővé alakítást, bensőséges felelevenítést, tudatosítást jelent.

Vallás és etnikumhoz tartozás itt szétfejtethetetlenül összefonódik. A törzsi szövetség „néppé”, a nép „szent néppé” (*Deut* 26,19; *Ex* 19,6), majd végül „az Úr gyülekezetévé” kovácsolódik.³⁹ Egytől-egyig mindenkinek tudatosítania kell, egy pillanatra sem felejtve, hogy ehhez a néphez tartozik, és hogy odatartozása szigorúan („szerződésben”) szabályozott, minden más „néptől” élesen elkülönülő életformára kötelezi. A „zsidó” etnikai megjelölés „normatív önmeghatározás” (E. P. Sanders 1980 skk.), felér egy erősen kötelező, normatív és formatív önelképzelés megvallásával, amelyhez az illetőnek az élete árán is ragaszkodnia kell.

A *Deuteronomium* egy etnikai ellenállási mozgalom kiáltványa és alapító okirata. Az itt megvalósított modell – elkülönülés és ellenállás az „identitás szakralizálásával” – igen jellegzetes. Ugyanis Egyiptomban is hasonló irányt vesz az identitás distinktív felerősödése. Egyiptom először a perzsa időkben, vagyis idegen uralom idején kerül idegen politikai és kulturális nyomás alá, amellyel szemben a „nemzeti” kontradistinkció erejét kell mozgósítania (A. B. Lloyd 1982). Ebben az összefüggésben értelmezendők a Nektanébosz elkezdte és a Ptolemaioszok folytatta nagyszabású épít-

³⁸ Abban az ünnepélyes esküben (*édā*) is, amellyel Szanhérib az egész népet a trónörökös Észarhaddón iránti hűségre eskette, több ízben találkozunk a „teljes szívből” formulával (*ina gummurti libbikunu*), ld. például B. Watanabe 1987, 160–163. o. Hangsúlyozni szokták, hogy az izraeli szövetségteológia számára az asszír hűbéri szerződések szolgálták mintául, ld. a közelmúltban H. Tadmor és M. Weinfeld írásait, in. Canfora–Liverani–Zaccagnini 1990.

³⁹ *Deut* 23,1-8 rögzíti, ki léphet be „az Úr közösségébe” (*qābāl JHWH*).

kezések. Megítélésem szerint az identitás distinktív megerősödésével van dolgunk, amely pontos funkcionális megfelelője az izraeli fejlődésnek, csak éppen merőben más kulturális eszközöket vesz igénybe, hiszen Egyiptomban nem szövegkánont alkotnak, hanem templomokat emelnek. Márpedig ezek a templomépítések a kanonizáció aktusainak tekintendők. Mindegyik templomnak egyforma az alaprajza, mindőjüket feliratok borítják, vagyis monumentális formában valamennyien a hagyományt kodifikálják. Mindőjüket magas fal keríti el a külvilágtól, a lehető legérzékletesebben szemléltetve azt az „ércfalat”, melyet a törvény von a zsidók köré. Az egyiptomi templomfalak sem csupán szent rítusokat, képeket és iratokat zárnak körül, hanem egy orthopraktikus életformát is. A templomon belül szigorú tisztasági előírások szabályozzák az életet. Nektanébosz templomépítési programja is az elkülönüléssel megerősített és szakralizált nemzeti identitás esetét példázza. A templom a késő ókori Egyiptom identitásának egyik szimbólumává válik. Egyiptom szent, sőt „a legszentebb országgént” (*bierotatē kbóra*) és „az egész világ templomaként” érti önmagát.

A Júda és Egyiptom által talált megoldás a kulturális emlékezet kanonizálása. A kanonizáció annyit jelent, hogy mindazt, amit idegennek és lényegtelennek minősítenek, kiirtják, ami pedig normatív és formatív értelemben jelentősnek számít, azt szakralizálják, vagyis feltétlenül kötelező, kikezdhethetetlen instanciának minősítik.

Az iménti, bevallottan szélsőséges példák az azt kívántuk bemutatni, hogy az etnikai identitás kialakítása és tartósítása a szervezett kulturális emlékezetre tartozik. Etnikumok hanyatlását (ritka kivételektől eltekintve, amilyen mondjuk az inka birodalom) nem fizikai sorvadás, hanem kollektív és kulturális felejtés idézi elő. Ezt az összefüggést minden következményével együtt szem előtt tartva látni fogjuk, hogy a kulturális emlékezet szerveződésében bekövetkező változások – például a rögzítés (írás), a közforgalomban tartás (könyvnyomatás, rádió, televízió) és a hagyományozás (kanonizáció, dekanonizáció) terén zajló újítások – a legmélyrehatóbb újdonságokat képesek kiváltani a kollektív identitás területén. Az újkori nemzetállam jelenségét például teljes komolysággal és jó okkal hozták összefüggésbe a könyvnyomatás feltalálásával (B. Anderson 1983). A kollektív identitás feltűnő megerősödése mindenhol sajátos kulturális technológiák kialakulásával

jár együtt, amilyen az írás a korai magaskultúrákban, az írás és a mnemotechnika Izraelben és Görögországban, és a mnemotechnika a brahmanista Indiában. Még az asszírok esetében is egy valószínűleg általuk feltalált – és jelentőségét tekintve aligha túlbecsülhető – kulturális intézményhez, a palotakönyvtárhoz (ma nemzeti könyvtárat mondanánk) kapcsolódik a birodalomalakulás, pedig az ő teljesítményeiket inkább a hadászat, semmint a kultúra terén méricskélnénk. A palotakönyvtárban gyülemlett fel az asszír-babiloni társadalom írásba foglalt kulturális emlékezetének egésze, itt történt meg a hagyományáram teljeskörű kodifikációja, itt indult meg a kanonizáció és kommentálás. A „nemzeti könyvtár” eszméjét is (ellentétben a templomok és a „táblaházak”, Egyiptomban az „életházak” speciális könyvtáraival) a kulturális emlékezet mozgósításaként kell értelmeznünk, a limitatív vagy integratív berendezkedés értelmében. Bizonyos persze, hogy az etnikai identitás folytonossá tételének kiemelkedően a leghatékonyabb eszköze a vallás. A szokatlanul tartós fennmaradás A. D. Smith által felsorolt esetei – a szamaritánusoktól a baszkokig – egytől-egyig ugyanazt a képet mutatják: az etnikai identitás egy sajátos vallási beállítottsággal fonódik össze (A. D. Smith 1986, 105–125. o.).

MÁSODIK RÉSZ

ESETTANULMÁNYOK