

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 kapcsolj 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. Havkamp–R. Lachmann 1991.

esség ilyenén 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, „emlékezetközösségről” 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 példákon 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 „Őrizd meg és emlékezz!”² parancsolat jegyében szerveződött és tett szert folytonosságra. Így vált néppé a szó gyökeresen új, emfaticus 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”, „Őrizd meg és emlékezz, egyetlen parancsolatban”, hangzik a *Leká Dódi* kezdetű sabbat-énekben.

Mindennemű „etnikai” ellentét háttérében 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” – Tegnapá lesz. Csakhogy ehhez a természetes folyamathoz a társadalmak a legkülönbözőképpen 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 ter-
vüket az örökkévalósághoz szabják” (*De oratore* II 40, 169), vagy az egyiptomi uralkodókhöz 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 cövekeli 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. Másodsor, 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 jobbra tudattalan marad, mivel túlon túl lassú ütemben zajlik. Tudatosulni csak akkor tudatosul, ha régebbi nyelvéllapotok 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 nyelvéllapot *különbsége* a beszélt nyelvtől kellő fokot ér el ahhoz, hogy amaszt önálló nyelvként, nem pedig a meghitten 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 „újsumer” időszak programszerű 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 „Öbirodalmat”, amelynek emlékezete közösséget alapít, legitimitást, tekintélyt és bizalmat szerez. Ezek a királyok hirdetik építményekbe vésett feliratokon az örökkévalóság említett pátoszáát.

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 értével, 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*-névének 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. skk.

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 aktuásról 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 megkurútja a jelenséget: éppúgy kiküldi 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 Óbirodalmat követő időkben Egyiptomban is, ld. H. Kees 1926, 253. o. skk. Nagyobb szabású felvonulási ünnepeken kiemelkedő elődök faszobrait 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 bőséges 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 újratalálása 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 „rendelkeznek” 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 tapasztalunkra 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 emlékezést 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 őt 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 különféle 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 – elsovadásával 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 legkülönfélébb csoportok emlékezetében való részvétel eredménye; ugyanez a csoport felől tekintve a tudásmegosztás kérdése, a tudás belső, tagok közti megosztásáé. 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 legkülönfélébb csoportokhoz kötődő kollektív emlékezeteknek s 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 közelebbről: 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 alakzatain” az emlékezés kulturálisan kialakult, társadalmilag kötelező érvényű „képeit” értjük, az „alakzat” fogalmát pedig azért részesítjük 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. Ézért 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 időfogalmi 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 őrízte 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 érthető, 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 reménységének 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 egyszerismind ne a társadalom emléke volna” (1985 a, 389. o.). A kollektív emlékezet eszerint két irányban tevékeny: vissza- és előre felé. Az emlékezet nemcsak a múltat rekonstruálja, hanem a jelen és a jövő tapasztalását is szervezi. Ezért értelmetlenség volna az „emlékezés elvével” a „reménység 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 ellentétes 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. Másodszor, 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 Ld. 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 pozitivista fogalmát képviseli, amelytől a történettudomány azóta réges-rég elhatárolódott. Mindenfajta történetírás a saját korban gyökerezik, és eltérhetetlenül függ a szerzők vagy megbízók érdekeitől. Következésképp manapság nem ragaszkodnánk 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.). Ám 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 kötelékeket, 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 kívüle 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 emlékezetét. „A história számára voltaképpen az a múlt, ami kiszorul az aktuálisan létező csoportok gondolkodásának terepéről. A történelemnek szemlátomást 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 kivárási jelölésre vezette be a történész Ernst Nolte a múlt „lecövekésének” (*Nicht-vergehen-Wollen*) fogalmát. A Nolte által érintett neuralgikus pont emlékezet és történelem szféráinak – az ún. történészvita során lankadatlan – 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 szigorúnak, 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 bűvkörében, mint „élet” és „valóság”. Számos kortársához hasonlóan őt is egy olyan szociológia tartotta igézetében, 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 érintetlenségének 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 legkülönfélébb típusainak szétválasztása. Ezért e helyütt nem térünk ki Halbwachs valláselméleti fejtegetéseire.

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

Mindez persze Nietzsche-t idézi, és csak annál meghökkentőbb, hogy neve Halbwachsnál alig-alig – vagy merőben más összefüggésben (1985 a, 297. o.) – bukkan csak fel. Nietzsche-vel 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 legkülönbélebb példákon képes szemléltetni annak mikéntjét, ahogyan a csoport emlékezete és identitása kölcsönösen és szétfejtethetetlenül egymásba fonódik. (Mindazonáltal csínján bánik az identitás fogalmával, a többes szám 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 fedjük, 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 archetípusok 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*) talaján 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, akár csak 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 eredetbeszámolóí egy és ugyanazon folyamat [nevezetesen a „szóbeli hagyományozás dinamikus folyamata” – J. A.] legkülönbé-
lébb megnyilvánulásai különféle stádiumokban. Az efféle beszámolók *corpus*át egybenyaláholva rendszerint egy háromszatú egész kerekedik ki. A közelmúlt-
ról bőszeges 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 szakadéokra bukkannak, me-
lyet „sodródó hasadéknak” (*floating gap*) nevezek. Még régebbi korszakok vi-
szont 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 megesik, főként nemzetség-
táblákon, hogy közelmúlt és ősidő egyetlen nemzedéknyi különbséggel torlódik
egymásra. [...] A történelmi tudat mindössze két terepen munkál: az ősidő és a köz-
elmúlt terepén. Mivel a kettő közti határ a nemzedékek egymásutánjában tovább-
halad, 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 hasadéka” meghitt ismerőse azoknak a történés-
szeknek, 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 Kroiszosztól 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 rőről, 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 bukkant³⁴, 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 nevekkkel kezdődnek, és a névviselőt megelőző kettő-négy nemzedék történetileg bizonyítható alakjaival végződnek. A kettő közt fiktív nevek töltik ki a láncolatot, amelynek hosszára szemlátomást 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 családfa 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 között 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 átélt 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 élethez, és eléri 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 lökészerű 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 emlékezésfolyamot, amely egy évre rá a „történeiszvitaként” elhíresült válsághoz vezetett.

Ez a közvetlen tapasztalati horizont a tárgya a történelmi kutatás újkeletű ágának, az ún. „Oral History”-nak, amely nem a történetész 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. Niethammer 1985). Ezután, a „sodródó hasadéktól” elválasztva, az őseredet mítoszai helyett a tankönyvek és emlékművek adatai következnek, más szóval a hivatalos hagyomány.

Az emlékezés két *modus*áról, az emlékezés és a múlt kettős rendeltetéséről (a „múlt kettős hasznáról”) van itt szó, amelyek először is gondosan elkülönítendőek, 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 szolgáltatása keretfeltételekhez – a közelmúlthoz – kötődő *biografikus emlékezés*. A megalapozó emlékezés módja 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 művileg

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 emlékezési 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 emlékezetes, nem a tényleges történelem számít. Úgy is mondhatnánk, hogy a kulturális emlékezet a tényszerű múltat emlékezetes 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 ülik meg pészah ünnepén, s ilyenként eleme a nép kulturális emlékezetének. 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 emlékezve 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 köznapi 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 köznapi és ünnepnapi emlékezetről 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 *részesedési struktúrának* nevezhetünk. Ez utóbbi a kollektív emlékezés két formája esetében éppoly különböző, mint időstruktúrájuk. A csoport tagjai egyenlően részesednek 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 részesedéssel ellentétben a kulturális emlékezetből való részesedés mindig különbségeket mutat. Ez még írástalan vagy egyenlősítő társadalmakra is igaz. A költő eredeti tiszte 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 muzsikuskok rendjére bízta. Így ők lettek az afrikai népek közös emlékeinek őrei. A griót költő, színész, táncos és komédiás egy személyben, előadásáiban 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 neveztesseinek bárhogyan 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-Sumba 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 Ruan-dában 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 idézetkin-csének” ismeretével – kell igazolniuk jártasságukat (vagy hovatartozásukat), 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 valószínűleg léteznek ugyanis 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 szájhagyomány	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	aszpecifikus; 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 egészszerű és cselekvéstájoló impulzusai érvényre jussanak: tárolhatóság, előhívhatóság, közölhetőség – más szóval költői megformáltság, rituális megjelenítés és kollektív részvétel. Ismeretes, hogy a költői megformáltság javarészt mnemotechnikai célokat szolgál: az identitásbiztosító tudást maradandó formába kell öntenie.³⁹ Manapság ugyanígy tisztában vagyunk azzal is, hogy ez a tudás egyszerre több csatornán és színén közvetítődik: a szóban elhangzó szöveg kiszakíthatatlanul ágyazódik emberi hangba, hús-vér testbe, mimikába, gesztusokba, táncba, ritmusba és rituális cselekedetekbe.⁴⁰ Számunkra most mindenekelőtt a harmadik szempont, a tudásból való részesedés 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 részesedni a kollektív emlékezetből. Ilyen összejövetekre 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 Ld. 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 múzsák 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 múzsákat,
Apollónt, a múzsák 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 egyetlenegy, önmagában
ünnepélyes és szent rend létezik, amely a mindennapok során se-
gít az eligazodásban. Az ünnep eredeti tiszte voltaképpen az idő-
tagolása, nem pedig egy a „mindennapok idejével” szembeszege-
zett „szent idő” megalapítása. Az ünnepek struktúráját és ritmust
kölcsonőznek az időfolyamnak, megteremtve az időnek azt az ál-
talános 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 megkülönböztetése 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 emlékezettől főként alkalmainak megformáltsága és szertartásossága különbözteti meg. Mi a kulturális emlékezés ilyen *formáira* vagyunk kíváncsiak. A kulturális emlékezet olyan tárgyiasult jelenségekhez tapad, amelyek az értelmet kötött formába igézik. A kollektív emlékezet pólusos szerkezetét cseppfolyósság és szilárdság metaforáival szemléltethetjük a legjobban.⁴³ A kulturális emlékezet a szilárdba kapaszkodik. Nem folyamként mossa át kívülről az egyént, hanem dologi világgént vetül ki magából az emberből.

Kézenfekvő volna cseppfolyósság és szilárdság, kommunikatív és kulturális emlékezet polarításában szóbeliség és írásbeliség különbségét is elhelyezni. Legelőször is ezt a durva félreértést kell tisztáznunk. A szóbeli hagyományozás éppúgy kommunikatív és kulturális, mindennapi és ünnepi emlékezésre tagolódik, akárcsak 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 köznapi, hanem a kulturális emlékezés hatáskörébe tartozik. Írásos kultúrák esetében a kető jobban elkülönül, ugyanis a kulturális emlékezet – el kell ismerünk – írásbeliségre hajlik.⁴⁴ Írástalan kultúrákban a kulturális emlékezet nem tapad olyan egyoldalúan szövegekhez. Táncok, játékok, rítusok, maszkok, képek, ritmusok, dallamok, ételek-italok, terek-helyszínek, viseletek, tetovált alakok, ékszerek, fegyverek stb. itt sokkal fokozottabban tartoznak a csoport ünnepélyes önmegjelenítésének és öngazolásának 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 azáltal, hogy felszámolja a kollektív emlékezés szoros kapcsolódását a ceremoniális kommunikáció válogatott alkalmaihoz, és dezokkasionálja a két *modus memorandi* 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 legleNyűgözőbb példái az ausztráliai *bennszülöttek* totemikus tájai. Ők azzal igazolják önmaguk számára csoportos identitásukat, hogy nagyobb ünnepeken meghatározott helyekre zarándokolnak, 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”, „mnemonotoposzokról”, 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 sátoortáborairól” beszél (*Vallomások* 10. 8. 12. skk.)

rá bélyegüket: a „keret”, a „tértség” (*espace*), a „helyszínek” (*lieux*), az „elhelyez” (*localiser, situer*) az elemzés vissza-visszatérő kulcsszavai. Innen már csak egy lépés az emlékek egy jelentőséggel felruházott, emlékezésre méltó, konkrét tájegységen – mondjuk Palesztinában – való elhelyezésének vizsgálata: a Szentföld mint „mne-motoposz” 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 előrettekintő emlékezésre tagolódik. Egyetemesebb, eredendőbb, természetesebb jelenség a visszatekintő emlékezés⁴⁶: az a mód, ahogy egy csoport együttél a 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 előretétekintés síkján a *teljesítmény* és a *bírnév* 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 teljesítményt 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: Pindarosz 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 „előretétekintve” alapozta meg saját emlékeztét.⁴⁷ Inkább arról van szó, hogy az efféle igyekezet háttérében a kölcsönösség sajátos fogalma munkált: annyi kegyeletet várhatsz el az utókortól, amennyit magad tanúsítasz elődeid iránt. A kölcsönösség társadalmi hálója 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: érénye”, tartja egy egyiptomi szólás. Eszerint a kölcsönösség érényei, 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 érények 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 rovattam rá, és pedig személyesen, még életemben”, hangsúlyozza assziuti sírján egy papi előljáró a 11-12. dinasztia-ból (Franke nyomán, *Heqaib*, 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 „Emlékezzetek!” felszólítás, melyet az egyiptomi síremlékek tízezerszám szegeznek a kommemoratív emlékezetnek. De nem okvetlen van szó kézzelfogható emlékművekről, lehet az a puszta 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 paradigmatis 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 identitásszerzés 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 közösségalapító és -szilárdító összefüggésébe tartozik. Ne felejtsük el, hogy a középkori városok székesegyházait – a polgári identitás centrális szim-

sen 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 panaszhoz 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 emlékcsarnokával: az itt alapított kultusz révén utódai legitimálják hatalmukat. Hogy Mao-Ce-Tung múmiáját bonyolult műszaki óvintézkedésekkel védelmezik egy esetleges politikai forrongással bekövetkezhető lopástól vagy támadástól, az minden ereklyekultusz egyoldalú identitás-szerző funkciójára is példa. Aki képes megkaparintani a jelentős ereklyéket, a legitimáció fontos eszközévé 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 „jóllakítja 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 tanítását, 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 foglalatoskodik (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 „történelmi 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 székkfoglaló beszédében (1968) Rüdiger Schott egy sokkal árnyaltabb szemlélet áttörését segítette elő. Az „Oral History” koncepciója időközben feloldotta írás és történelem viszonyát. A történelmi tudat azóta antropológiai egyetemesség. A kultúrantropológus E. Rothacker már 1931-ben ilyen értelemben nyilatkozott: a „történelmi tudatot”, illetve a „történelmi 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.