© www.kjnt.ro/szovegtar

Tudomány- és kutatástörténet

Idő, hagyomány, emlékezet. A kollektív tudás antropológiai irodalma

Annak feltevése, hogy az azonos területen élő társadalmi formációknak van valamiféle közös tudása, nem újkeletű felfogás a társadalomtudományi gondolkodásban. Erre a mármár közhelyes megállapításra való utalással csupán azt szeretném jelezni, hogy amikor kijelölöm ezen kutatás elméleti irányait, akkor annak a problémakörnek a vizsgálatához csatlakozom, amely a 20. századtól kezdődően egyre alapvetőbb problémája lett a társadalomtudományoknak: hogyan rendezi el az individuum, a közösség az őt körülvevő társadalmi valóságot, hogyan halmozza fel a leszűrt tapasztalatokat, hogyan hagyományozza ezeket? Egyáltalán: hogyan hozza létre, alakítja, tárolja ezt az ismeretanyagot, hogyan termeli ki ezt a hagyományt? Hogyan veti alá magát neki, hogyan fogadja el?

E kötetben nem célom hagyományelméleti fejtegetésekbe bocsátkozni. Csak annyiban érintem mégis e témát, amennyiben az emlékezettel kapcsolatban ez óhatatlanul szükséges. A köznapi diskurzusokban (és a magam részéről ide sorolom bizonyos mértékben a médiát is) felfedezhető néhány olyan állítás, amely azt jelzi, hogy az (akkumulált) hagyomány, az elmúlt, megtörtént események és a jelen tapasztalata, szemlélete között valamilyen megfeleltethetőségek, összefüggések vannak.

1. A jelen tapasztalata nem független az elmúlt eseményektől. Ez egyrészt abban a sztereotípiában nyilvánul meg, mely szerint a jelenben mindig ott van valamilyen formában a múlt, másrészt abban az elgondolásban, hogy a jelen értelmezését mindig meghatározza a múltbeli tapasztalat.

2. A múltkép nem homogén, hanem differenciált: egyéni és közösségi múltak vannak, felvállalt és elhallgatott tudások és tapasztalatok, legitim és illegitim múltak. Az egyén és közösség múltjai nem (mindig) szétválaszthatóak, számos szoros szálon összekapcsolódnak: a múlt meghatároz, a múlt kötelez, a múlt egyéni és társadalmi moralitás.

3. A múlt és jelen között határ tételeződik, a múlt és a jelen időben elváló kategóriák. Egyrészt a köznapi értelemben tételezett cezúra a jelen állapotát leválasztja a múlt hosszú és tagolatlan időbeli folyamatától. Másrészt a jelenben létező értelemhorizont és jelentés-összefüggés más visszatekintési perspektívát jelent, ezáltal más elrendezését, értékelését és értelmezését adja a múltnak.

4. A múlt és jelen közötti összefüggés megítélése ambivalens: kontinuitás vagy diszkontinuitás jellemzi ezt a kapcsolatot. Ebben az összefüggésben egyrészt a múltból felépített előrehaladás, a megelőző történeti korszakkal tudatosan ápolt intellektuális, érzelmi, kulturális kapcsolat jelenti az egyik stratégiát, másrészt a szakítás élménye, az eddigi történelmi fejlődéstől való gyökeres elfordulás válik hangsúlyossá. A folytonosságnak vagy szakításnak, a múlt példájának vagy meghaladásának hangsúlyozása ebben az értelemben azt jelenti: a múlt a jelenben zajlik.

Az emlékezetkutatás nem vált önálló diszciplínává. A múlthasználat, az emlékezés és emlékezet tudományos megközelítésére különféle értelmezési keretek, stratégiák léteznek. Mivel a problémakör és a jelenség a kulturális és társadalmi élet sok területén megtapasztalható, talán nem is meglepő, hogy a róla való tudományos diskurzus interdiszciplináris kontextusban szerveződik. Ebben az értelemben az emlékezet kutatása határdiszciplínának számít: a történettudományok, a kultúratudományok, a társadalomtudományok állítják elő a megközelítéseket, kutatják a témát és használják fel az elért eredményeket. A továbbiakban azokat a tudományos, elméleti megközelítéseket szeretném kibontani, amelyek modellezik ezt a mindennapi gondolkodást, és amelyek a kutatás elméleti alapjait, súlypontjait jelentik. Tehát a kutatásom vonatkozásában elsőrendű feladat behatárolni azt az elméleti és diszciplináris mezőt, azokat a megközelítéseket és összefüggéseket, amelyben vizsgálódni szeretnék. Melyek a téma/probléma legfontosabb összetevői? Melyek a legfontosabb megállapítások, a legfontosabb eredmények ezen a területeken?

Bár a mai értelemben vett emlékezetkutatás nem számít évszázadosnak, annak bizonyos aspektusait, területeit kutatták, illetve bizonyos tudományok és tudományágak magára az egyéni és/vagy közösségi emlékezetre alapozva nyerték el létjogosultságukat (néprajz, antropológia és bizonyos értelemben a történelemtudomány). A mai kutatásoknak előzményei vannak, amelyeket nemcsak fontos állomásokként, eredményekként értelmezek, hanem – hangsúlyozom ismét – a vizsgálódásaim elméleti keretének lényeges összetevőiként gondolok el. A továbbiakban ezt a kutatói hagyományt szeretném bemutatni.

Tér és idő. A társadalmak ideje

Az idő és a tér társadalomtudományi/szociálantropológiai problémává avatása Émile Durkheim nevéhez fűződik (É. Durkheim 1912).[8] Számára ezek a *társadalmi tény*, „dolog" kategóriájában léteznek: egyedi, sajátos és csakis önmagukból interpretálható objektív jelenségek. Magyarázatukban a pszichológiai és individuális tényezőket nem veszi figyelembe. Felfogásában ezek kizárólag csak úgy értendők, mint a társadalom leképzései, mint a társadalom által létrehozott *kollektív reprezentációk*, melyek természetükből adódóan a társadalom struktúráját jelenítik meg.

A tér mint kiterjedés és az idő mint folyamat csak a különböző részletekre, pillanatokra való osztással és azok összehasonlításaival, a határoknak és intervallumoknak való jelentéstulajdonítás nyomán érthetők meg. „Csak akkor tudjuk felfogni az időt, ha egyes pillanatokat meg tudunk különböztetni benne. [...] Ugyanez a helyzet a térrel. [...] ...a tér nem lehetne tér, ha az időhöz hasonlatosan nem lenne felosztva és differenciálva." (É. Durkheim 2003: 20–21.) Ezek a felosztások és megkülönböztetések a társadalmi és kollektív létformákból erednek. Az időkategória fogalma „olyan elvont és személytelen keret, amely nemcsak egyedi létünket, de az emberi létet is magába foglalja. [...] ...ez az idő, amit egyazon civilizáció valamennyi embere objektíven gondolja el. Ez már önmagában is sejteti, hogy az efféle szerveződés csakis kollektív lehet." (É. Durkheim 2003: 20.) Amellett érvel, hogy a társadalmi élet szolgáltatja azokat a „nélkülözhetetlen viszonyítási pontokat", amelyekhez az időben minden illeszkedik: „A napokra, he-

8 A továbbiakban a legutóbbi, teljes magyar fordításra hivatkozom: É. Durkheim 2003.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

tekre, hónapokra, évekre stb. való felosztás a rítusok, ünnepek, nyilvános szertartások ismétlődéséhez igazodik. A naptár egyfelől a kollektív tevékenység ritmusát fejezi ki, de egyszersmind annak rendszerességét is hivatott biztosítani" (É. Durkheim 2003: 20–21). A tér észlelése érzelmi értéktulajdonítások mentén szerveződik. „S mivel az ugyanabban a civilizációban élő emberek ugyanolyan módon képzelik el a teret, az érzelmi értékeknek és a belőlük fakadó különbségtételeknek is közöseknek kell lenniük; ez pedig csaknem szükségszerűen azt feltételezi, hogy társadalmi eredetűek." (É. Durkheim 2003: 21.)[9]

A társadalmi tér és idő valamilyen formában a kozmikus világ leképzése. Mircea Eliade például a templomépítést az univerzum (újra)elrendezésének tekintette (M. Eliade 1956/1987: 53–56).[10] A társadalmak sokfélesége és annak érzete, hogy a tér és idő valamilyen formában kozmikus és alapvetően jelentéstelített, arra ösztönözte Émile Durkheimot is, hogy egymástól nagyon különböző *téridőket* írjon le.[11]

A társadalomtudományos gondolkodás számára nemcsak az időhasználat,[12] hanem az időfelfogás is kultúrafüggő. Arnold van Gennep a társadalmi élet tér- és időd imenzióinak összefonódását vizsgálva alkotta meg (1906-ban) az *átmeneti rítusok* fogalmát: mindhárom alapvető összetevő – *elválasztó* (*preliminális*), *eltávolító* (*liminális*) és *beépítő* (*posztliminális*) szakasz – tulajdonképpen tér- és időmetafora (A. van Gennep 1909/2007).[13]

9 Aron Jakovlevics Gurevics hasonlóan érvelt: „Az idő nem absztrakt, a priori fogalom, hanem valóságos és dologi, nem létezik a tapasztalaton kívül; a korszakok váltakozása az emberek viselkedésétől függ." (A. J. Gurevics 1974: 81.)

10 Mircea Eliadénak ez a szemlélete a vallásos élmény dimenzióiról szintén durkheimiánus gondolat. Azért kockáztatom meg ezt a kijelentést, mert úgy tűnik, a szerző a kultúrát az egyén szimbolikus viselkedéseként fogja fel.

11 A fenomenológiai megközelítés szerint is a tér elgondolása nagyon eltérő a különböző kultúrákban (vö: J. Littlejohn 1963). Itt említem meg, hogy a Mihail Bahtyin által bevezetett *kronotoposz* fogalma a tér és idő egységét jelöli az elbeszélésekben. A cselekmény során a tér és idő megjelenítése egymástól elválaszthatatlan. „A szépirodalmi kronotoposzban egy átgondolt és konkrét egészben forrnak össze a térbeliség és az időbeliség vonásai. Az idő összesűrűsödik, lerakódik, művészileg láthatóvá válik, a tér pedig intenzívvé lesz, belesodródik az idő, a cselekmény, a történelem mozgásába. Az idő vonásai a térben nyilvánulnak meg, a teret pedig az idő révén fogjuk fel és mérjük." (M. Bahtyin 1974: 753.)

12 Ide kívánkozik néhány markáns filozófiai állítás is. Edmund Husserl az idő belső voltát hangsúlyozta: számára az érzéki benyomás, tudat és idő összefüggnek, összekapcsolódnak (E. Husserl 2002). „Az idő a tudat életének »kontinuuma«: a tudat a jelent csupán a múlt retenciójaként (megőrződéseként) és a jövő protenciójaként (előrevetítéseként) képes megragadni." (J. Leduc 2006: 13.) Martin Heidegger úgy vélte, hogy a létezést a tudat az idő horizontján belül fogja fel: az „itt-lét", a „világon-lét", a „halál árnyékában való lét" időbeliségként értendő (M. Heidegger 1989). Ezekben a megközelítésekben az a közös, és a mi szempontunkból elgondolkodtató, hogy az egyén, a társadalom nem az időben mint személytelen keretben él, hanem *megéli* az időt.

13 Az antropológiai irodalomban elsőként Edward Evan Evans-Pritchardnak a nuereknél végzett terepmunkája emelhető ki, aki empirikus kutatást indított az időszemlélet vizsgálatára. Megkülönböztette azokat az időkoncepciókat, „amelyek főként a környezettel kialakított kapcsolataikra utalnak, illetve amelyek a társadalmi struktúrán belüli, egymással létrehozott viszonyaikat tükrözik" (E. E. Evans-Pritchard 1940/2000: 69). Az előbbit *ökológiai idő*nek, az utóbbit pedig *strukturális idő*nek nevezte el. Alfred Gell – Émile Durkheim nézeteire építve – az időt *kulturális konstrukció*nak tekintve elemezte a felfogás antropológiai hagyományait (A. Gell 1992). Hasonló áttekintést nyújt Nancy D. Munn is az idő kulturális antropológiájáról, elemezve az idő kollektív koncepcióit, az ismétlődő cselekvések és a statikus idő viszonyát, az időszámítás módjait és az időstratégiákat (N. D. Munn 1992).

Bár a kutatók különböző társadalmak változatos időkoncepcióit írták le,[14] úgy tűnik, hogy az időnek van két felfogása, amely szinte mindenütt ismert: az idő lineáris és ciklikus elképzelése. Az előbbi létjogosultságát valószínűleg az a tapasztalat tartotta fenn, hogy az élet visszafordíthatatlanul a születéstől a halál, a kezdettől a vég felé tart, az utóbbi a periodicitás tapasztalatán alapult, mint a szív ütemes dobogása, a nappalok és éjszakák rendje, a hold ciklusai, az évszakok egymásutánisága és ismétlődése.[15]

Az idő a szociálantropológiai kutatások homlokterébe került, nemcsak úgy, mint a kulturális reprezentációin keresztül megragadható empirikus anyag, hanem mint módszertani és gyakorlati probléma.[16]

A társadalmi idők pluralitására vonatkozóan Fernand Braudel francia történész 1946-ban az idő különféle *idősíkokra* (*temporalités*) való bontását kezdeményezte. Három idősíkot különböztetett meg: a „szinte mozdulatlan" „földrajzi idő", a „majdnem időn kívüli" időben íródó történelem síkját, a „lassú történelem", a „társadalmi idő" síkját, illetve a „hagyományos történelem", az „egyéni idő" síkját.[17] Megállapításának alapja az, hogy az emberi/kulturális tudás felhalmozása az időfolyamatokhoz viszonyítódik.

1958-ban a történelmi folyamatok elemzéséhez bevezette és javasolta a *hosszú időtartam* (*longue durée*) fogalmát[18] mint olyan idősíkot, amellyel – a *konjunktúra* (*temps conjoncturel*, társadalomtörténet) és a *rövid időtartam* (*temps évènementiel*, eseménytörténet, eseményközpontú történelem ideje) idősíkjait jelölő fogalmakkal együtt – bevonta a társadalmi időt és teret a történeti elemzésbe (F. Braudel 2007).[19]

Kutatásom szempontjából az „évszázados léptékű" hosszú időtartam a legfontosabb, amelyet Fernand Braudel az eseménytörténet rövid időtartama ellentéteként határozott meg, mely – mint mondja – „az egyének, a mindennapi élet, illúzióink, gyors tudati »kapcsolásaink« mértéke szerint – kifejezetten a krónikás, a zsurnalisztika ideje. [...] az időtartamok közül a rövid idő a legszeszélyesebb, a leginkább csalóka" (F. Braudel 2007: 165–166). Az így értelmezett *esemény* helyett a *struktúra* dominálja a hosszú időtartammal kapcsolatos problémakört: „Számunkra, történészek számára a struktúra

14 Ide kívánkozik Georges Gurvitch fogalmainak felsorolása is: „Egész sor időbeliséget különböztet meg: a hosszú tartamú időt, a szabálytalan ritmusú időt, a ciklikus időt vagy az egy helyben topogást, az önmagához képest elkésett időt, a hol késő, hol siető időt, az önmagához képest siető időt, a robbanékony időt..." (Georges Gurvitchot hivatkozza F. Braudel 2007: 188–189). A hatalom gyakorlása az idő feletti uralmat is jelenti: a domináns a saját időképzetét és időhasználatát (azaz a saját társadalmi rendjét) is rákényszeríti a domináltra. Georges Gurvitch fogalma, a *robbanó idő* (*temps explosif*) a társadalmi idők közötti eltérések és ellentétek intenzivitását jelenti.

15 A tér és idő problematikájának összefoglalásához lásd: M. C. Jedrej 2006.

16 Például Pierre Bourdieu az algériai parasztok gazdasági gyakorlatait vizsgálva arra a következtetésre jutott, hogy az időbeliség tapasztalata, szerepe, mérése (az idő gazdaságban kiszámítható értéke) a gazdasági tervezést illetően nem bír fontossággal: „Az »előemlékezet« [...], vagyis a közvetlenül észlelt jelenben rejlő lehetőségek átlátása ellentétes a tervezéssel." (P. Bourdieu 1976/1990: 56.)

17 Az 1946-os kötet előszava; magyarul F. Braudel 1996: 4–6.

18 Legalaposabb kidolgozása: F. Braudel 1958; magyarul legutóbb: F. Braudel 2007. A továbbiakban ezt használom.

19 Különböző metaforákkal – épület, tengerszint – szemléltette az időtartamok egymásba kapcsolódását, viszonyát, egymással való kölcsönhatását. A szinte mozdulatlan mélytengeri áramlatoktól a folyamatos mozgásban, változásban lévő felszíni hullámokig, a „lépcsőzetesen emelkedő terek" szerkezeteként a földszinttől a szintekig terjed az építmény egysége.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

kétségkívül szerkezet, építmény, de még inkább olyan valóság, amit az idő lassan koptat el, és amit igen sokáig görget magával. Egyes hosszú életű struktúrák nemzedékek végtelen sora számára válnak szilárd elemekké: eltorlaszolják a történelmet, gátolják, ennélfogva irányítják folyását. Más struktúrák gyorsabban szétmállanak. De valamennyi egyszerre támasz és akadály." (F. Braudel 2007: 169.) Ezt az időtartamot és Fernand Braudel ezzel kapcsolatos megállapításait alkalmazom e kutatás keretei között a közös tudás vagy a közös emlékezet – egyelőre még definiálatlan – kategóriáira, folyamataira is. Úgy tekintek a hosszú időtartamra, mint arra az idősíkra, amely a társadalmak, a megemlékező csoportok történetét jelenti. Természetesen tisztában vagyok azzal is, hogy a késői kortársak, illetve az utódok elvégezték ennek a szemléletnek a kritikáját is.[20] Úgy vélem azonban, hogy ez a kategória sikeresen alkalmazható ebben a néprajzi-antropológiai kérdésfelvetésben akkor, amikor az a célom, hogy az emlékezet időbeli belátásait, időbeli horizontjait ragadjam meg.

Fontos megemlítenem még egy elméletet az (eltelt) idő felhasználásáról. „Kétségtelenül mondhatnánk, hogy az emberi társadalmak egyenlőtlenül használták fel az eltelt időt, mely egyesek számára egyenesen elvesztegetett idő volt; hogy voltak, akik felpörgették az iramot, míg mások az útfélen lődörögtek. Így különbséget tehetnénk kétfajta történelem között..." (C. Lévi-Strauss 2001: 270.) Claude Lévi-Strauss 1952-ben *stacionáló*nak vagy *hideg*nek nevezte azokat a kultúrákat és társadalmakat, amelyek nem vagy kevésbé reflektálnak az időre, a múlt eseményeire, és *kumulatív*nak vagy *forró*nak nevezte azokat a kultúrákat és társadalmakat, amelyeket intenzívebben foglalkoztat a múlt, az idő állandó szintézise, és amelyek az események folyamatos akkumulálásával állandóan reflektálnak a hagyományra.[21] Ennek oka a kultúrának a természet feletti elsőbbségének az elismerése.

A kulturális kontinuitás szempontjából az akkumulált, a lévi-strauss-i értelemben hasznosított idő mint hagyomány tételeződik a modern társadalmakban. Azt a kulturális viszonyt, amelyet a társadalmak a saját múltjukkal szemben fenntartanak, François Hartog a *történetiség rendjé*nek (*régime d'historicité*), *időrezsim*nek (*régime du temp*) nevezte. Ez a fogalom a szerző meghatározásában „a megértést szolgáló eszközként kíván működni, ami segít abban, hogy könnyebb legyen megragadni: nem az időt magát [...], hanem az idő válságának pillanatait, itt és ott, ahogy felbukkannak, amikor elvész a múlthoz, jelenhez és jövőhöz fűződő bizonyosságuk" (F. Hartog 2006: 26). A történetiség rendjeit elemezve az emberi időtapasztalatokat a jelenből szemlélt múlt és a múltként szemlélt jelen spektrumában helyezte el, megállapítva, hogy a múlt egyre hosszabbá, a jelen kortárs érzése egyre mozdulatlanabbá (örök jelenné) válik. A jelen múltként, történelemként való felfogására a *prezentizmus* fogalmát használta. A „mozdulatlan örök jelen kortárs érzése" megteremti a történeti időt saját maga számára. „Az időnek ezt a kortárs pillanatát és érzékelését jelölöm a prezentizmus kifejezéssel." (F. Hartog 2006: 28, a problémakör további taglalása: 109–115.)

20 Mona Ozouf, Jacques le Goff, Jacques Revel, Bernard Lepetit történészek véleményét, kritikáját összegzi: J. Leduc 2006: 44–50.

21 Magyarul: C. Lévi-Strauss 1999: 31–32. Egy későbbi fordításban: *toporgó történelem* és *halmozó történelem* (C. Lévi-Strauss 2001: 272–277). (A *hideg–forró* ellentétpárt egy 1962-es szövegében használta – vö: C. Lévi-Strauss 1962: 309.) A megkülönböztetés érvényességére vonatkozóan megjegyzi, hogy „minden történelem halmozó, fokozati különbségekkel" (C. Lévi-Strauss 2001: 283).

A magyar néprajztudomány és kulturális antropológia is hozzájárult e kérdéskör vizsgálatához. Pócs Éva a néphit tér- és időszemléletét vizsgálta, azokat oppozíciókban (emberi–természetfeletti) határozta meg (Pócs É. 1983).[22] Voigt Vilmos az idő folklórbeli szerepéről azt állítja, hogy az a társadalmi-politikai eseményekre nem reflektál, így a „nagy történelem" kontextusára nagyrészt érzéketlen (Voigt V. 2002).[23] Az egyén az időt partikularitásában éli meg, használja, illetve dolgozza fel. Keszeg Vilmos a folyó idő állandósított szegmensének, a *mai nap*nak a vizsgálatakor, a naplóírás példáján megállapítja, hogy az események egy szegmentuma az, amelyet cselekvés, magatartás, beállítódás vagy rutin hoz létre. A szerző a *mai nap*ot olyan intézményként definiálja, „amely az embert egyszeri alkalomra igénybe veszi, befogja". A *mai nap* megörökítését, egyedivé, változatossá tételét, a *mai nap*ról készített reprezentációkat mítoszokként értelmezi, amelyek „a múltról való tudást csomagolják, konzerválják. A mítosz az, ami esetté vált, ami narratívába szerveződött, amely fölött valamilyen konszenzus született. Az archívumok, de az egyéni és kollektív memória is ezt őrzi." (Keszeg V. 2003, az idézetek a 34. és 43. oldalakon.)

Egyéni emlékezés – csoportemlékezet

Az emlékezet a tudás és az információk tárolásának és előhívásának képessége. Az emlékezetkutatás területén a pszichológusok és neurobiológusok, a néprajzkutatók, antropológusok és történészek egyaránt érdekeltek. Más szempontból közelítettek a témához, azonban ezek a megközelítések kölcsönösen hatottak egymásra. A pszichológusok általában azt kutatják, hogy hogyan emlékeznek az egyének, kevés figyelmet fordítva arra, hogy mire emlékeznek. Az antropológusok főként arra figyelnek, hogy mire emlékezik az egyén, és arra, hogy mi befolyásolja az emlékezést. Ezért ők főként az egyéni és a társadalmi emlékezet kapcsolatát vizsgálják. A történészek szintén hangsúlyt fektetnek a diszcíplina vizsgálatára, hogy mire emlékeznek az emberek a múlt történéseiből, amióta a forrásokat előállította és felhalmozta ez a tudományterület.

A pszichológiai megközelítések az információk előhívásának, felidézésének tudatos formáját *explicit emlékezés*nek nevezik. Ez azt jelenti, hogy ebben a folyamatban az emlékező egyén tisztában van azzal, hogy korábban rögzített emlékeket hív elő. A nem tudatos, *implicit emlékezés* esetében az információk előhívását nem kíséri emlékezési élmény. E két előhívási folyamatot eltérő idegrendszeri hálózatok valósítják meg. Az emlékezés szándékoltsága felől történő felosztás mellett – amelyet Daniel L. Schacter vezetett be a pszichológiába[24] – a pszichológusok még a tárolási időre vonatkoztatva különbséget tesznek a *rövid távú memória* és a *hosszú távú memória* között. Az előbbi az információk átmeneti tárolására szolgál. Alan Baddeley *munkamemória modell*je (az

22 A parasztság időszemléletéről készült későbbi összefoglaló: Pócs É. 2002.

23 Az évszámmal datált tárgyakkal kapcsolatban azt állítja, hogy azok nem a történelmi eseményekre, nem az idő használatára utalnak: „...nem hiszem, hogy mondjuk egy 1814-es mestergerenda a napóleoni idők végét vagy egy 1867-re datált szerelmi ajándéktárgy a kiegyezés idejét reprezentálná. Természetesen később az ilyen évszámok már a múltat képviselték, és mondjuk egy építési felirat megfogalmazása nyilván az utódoknak szól, vagyis a jövőre irányul" (Voigt V. 2002: 123). A szerzőnek a magyar folklór történeti korszakairól írott munkájához lásd Voigt V. 2003.

24 Magyarul: D. L. Schacter 1998.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

emlékezés működő állapota, a pillanatnyilag zajló megismerés) szerint a rövid távú emlékezet is több összetevőből áll. Ezek fontos szerepet töltenek be a nyelvtanulásban, a téri tájékozódásban vagy a tervezett viselkedés megvalósításában (A. Baddeley 2001: 88–168). A hosszú távú memória gyakorlatilag korlátlan időbeli kapacitással rendelkezik. Ez az, ami az antropológusok érdeklődésére számot tart és szintén tovább osztható. Endel Tulving felosztásában megkülönbözteti az *epizodikus* emlékezetet, amelybe az egyén tapasztalatait szervezi az élete során (a személyes események tárolására és előhívására szolgál) és a *szemantikus* emlékezetet, amely az egyén dekontextualizált tudását tárolja (az általános tények rögzítéséért felelős) (E. Tulving 1972). „Az epizodikus emlékezet olyan rendszer, amely az időileg szerveződő események vagy epizódok feldolgozását és tárolását végzi, téri-idői asszociációkat képezve ezek részei között." (E. Tulving 1983: 21.) A szemantikus emlékezet már a tapasztalat és a tudás kategóriáival van rokonságban. Ezzel összefüggésbe hozható mindaz, amit az antropológusok kultúrának tekintenek, amely a társadalom különböző tagjainak a hosszú távú memóriájában tárolt közös tudását jelenti.[25]

Jóllehet több antropológus elutasította azt, hogy a kultúra ezen koncepciója elkerülhetetlenül vitát eredményez az emlékezetet illetően, néhányan mégis amellett érveltek, hogy a kérdés pszichológiai és antropológiai oldala nem választható szét. Ezt az álláspontot képviselte Frederic Charles Bartlett is, aki az 1932-ben megjelent könyvében[26] azt próbálta bizonyítani, hogy egy adott történet felidézése az emberek látásmódja által befolyásolt, mely látásmódok saját kultúrájuk által determináltak. Az egyén az új információkat a saját kultúrája által meghatározott előfeltevések mentén raktározza el, a felidézéskor pedig éppen ezek a kulturális szűrők azok, amelyek a történetet befolyásolják.[27]

A kollektív emlékezet és társadalmi keretei

Az antropológusok és szociológusok ugyanerre az eredményre jutottak a maguk szakterületén. Émile Durkheim a tudás és társadalmi szervezet összetartozását állapította meg. A nyomdokaiba lépő Maurice Halbwachs az, aki megalkotta a kollektív emlékezet fogalmát és nagyban hozzájárult annak elméleti kidolgozásához. A *Les Cadres sociaux de la mémoire* (*Az emlékezet társadalmi keretei*) című könyvében (M. Halbwachs 1925),[28] majd később a *La Mémoire collective* (*A kollektív emlékezet*) című poszthumusz munkájában (M. Halbwachs 1950)[29] azt állította, hogy az egyén emlékezése mindig (megha-

25 Az emlékezet problematikájának összefoglalásához lásd M. E. F. Bloch 2006.

26 Magyarul: F. C. Bartlett 1985.

27 Frederic C. Bartlett a *séma* kifejezést Henry Headtől veszi át, mely értelmezésében „múltbeli reakciók, múltbeli tapasztalatok aktív szerveződését jelöli [...]. Vagyis, ha rend vagy szabályszerűség van a viselkedésben, akkor egy adott válasz csak azért lehetséges, mert kapcsolatba kerül más hasonló válaszokkal, melyek sorrendileg szerveződtek, mégsem pusztán mint egymás után jövő egyedi elemek működnek, hanem mint egységes tömb. A séma általi meghatározottság a valamikor a múltban történt reakciók és élmények befolyásoló lehetőségei közül a legalapvetőbb." (F. C. Bartlett 1985: 293.)

28 Részletek magyarul: M. Halbwachs 1971.

29 Kritikai kiadása: M. Halbwachs 1997; részletek magyarul: M. Halbwachs 2002.

tározott) társadalmi keretben zajlik és tölti be funkcióját. Az emlék kollektív jellegét a közös tudatállapotra való referálás adja; az emlékezetben a társadalmi környezethez való tartozás tükröződik vissza. A társadalmi keret pedig az emlékezetet felülvigyázó, működtető intézményként tételeződik, amely az emlékezési eseményt szabályozva a társadalmi konszenzust biztosítja (M. Halbwachs 1925: VIII–IX). Elemzésünk szempontjából fontos, hogy ilyen szabályozó intézményeknek tekintsük azokat a társadalmi csoportokat (egyletek, szervezetek, társaságok, klubok stb.), amelyek létrehozzák, fenntartják, működtetik a vizsgált események emlékezetét.

Ez az azonos társadalmi környezet hasonló módon formázza, mintázza az emlékezetet, az emlékezés folyamatát. A közös társadalmi helyzetek, a közös társadalmi tapasztalatok közelítik egymáshoz az egyéni emlékezetet. Maurice Halbwachsnak ezek a megállapításai azért fontosak, mert amikor társadalomtudósok a kollektív emlékezet szereplőit, birtokosait igyekeztek behatárolni, akkor az individuális emlékezet kutatási eredményeiből kiindulva, annak mintájára a csoportban vélték azt megtalálni.[30] Azonban a szerző nem csoportemlékezetként értelmezte a kollektív emlékezetet, hanem azt állította, hogy mindenki különböző individuumként, társadalmi lényként különböző társadalmi környezetekhez tartozik. Ezt a társadalmi környezetet pedig más individuumokkal megosztja, és az emlékek felidézése során ehhez a társadalmi miliőhöz való tartozás tükröződik vissza a kollektív emlékezetben. Akik a munkásosztályhoz tartoznak, munkáskörnyezetben élnek – mondja –, azoknak a tapasztalataik lehettek eltérőek, de mégis egy alapvető azonosság, hasonlóság jellemzi az emlékezetüket: ezeknek az individuumoknak az emlékezetében a munkáslét tükröződik vissza. És éppen ez a sajátosság az, amitől az emlékezet nem csupán az egyén emlékezete lesz, hanem a társadalmi környezeté.[31] Ez a közös (nem feltétlenül azonos) emlékezet pedig létrehozhat, teremthet, kialakíthat társadalmi csoportokat: azt a hatást váltja ki, hogy ezekben az emberekben kialakul és megerősödik az a tudat, hogy ők valamiféleképpen összetartoznak.

Maurice Halbwachs így a családot, a vallási csoportokat és a társadalmi osztályokat is az emlékezet társadalmi kereteiként definiálta (M. Halbwachs 1925: 199–368). A családi, vallási és osztálykötődéseket megélő egyén számára egy-egy emlékkép annál gazdagabb és összetettebb, minél nagyobb számú memóriakeret kereszteződésében tűnik fel és szerveződik. Ezek a társadalmi keretek ugyanis átfedik és részben tartalmazzák egymást. „Fel kell tehát adni azt az elgondolást, hogy a múlt önmagában marad fenn az egyének emlékezetében, mintha annyi különböző lenyomat készülne belőle, ahány egyén van." (M. Halbwachs 1971: 131.) Az emlékezet szervezésében, a keretek működtetésében természetesen – állította – a nyelv játssza a főszerepet: „A társadalomban élő emberek olyan szavakat használnak, amelyeknek értik a jelentését: ez a kollektív gondolkodás előfeltétele. Minden megértett szót emlékek kísérnek, és nincs olyan emlék, amelynek ne tudnánk szavakat megfeleltetni. Előbb mondjuk ki emlékeinket, mintsem felidéznénk őket; a nyelv, s a vele rokon összes társadalmi konvenció-

30 Fontosnak tartom megjegyezni, hogy az (egyéni) emlékezés és (kollektív) emlékezet nyelvi síkon, nyelvi vonatkozásban is elkülönül. Pl. az angol fogalomhasználatban is: *remembering–memory*, a németben: *Erinnerung–Gedächtnis*, a románban *amintire–memorie*. A franciában különbséget tesznek az emlékezet (*mémoire*) és az írásos visszaemlékezések (*mémoires*) között.

31 A társadalmi osztályokról és hagyományaikról: M. Halbwachs 1925: 301–368. Az egyéni és kollektív tudatról a szerzőtől másutt: M. Halbwachs 1939.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

rendszer teszi lehetővé számunkra, hogy bármelyik pillanatban rekonstruáljuk múltunkat." (M. Halbwachs 1971: 131.)

A felidézett tartalom tehát társadalmilag jóváhagyott és különféle interakciós folyamatok és konszenzusok mentén szerveződik, amelyeknek az egyének mint résztvevők nincsenek teljesen tudatában.[32] Ezért itt a közös tapasztalatoknak a csoportszervező erejét kell még kiemelni. Az összetartozás élményét a közös tapasztalatokon alapuló közös múlt adja. Ebből az észrevételből az is következhet, hogy az individuális emlékezetben is léteznek hasonlóságok.[33] A Jan Assmann által definiált *emlékezetközösség* fogalma (vö: J. Assmann 1999: 41) a közös tapasztalatokkal rendelkezők körét képezi le (azzal a kitétellel, hogy a benne szerveződő kollektív tapasztalat nem jelent teljesen azonos, homogén élményeket).

A nép, a nemzet mint az emlékezet kerete

A kutatók számára a kollektív emlékezet kutatása annyiban releváns, amennyiben az identitás(ok), csoportidentitás(ok) vizsgálatát, megértését teszi lehetővé. Az etnológia és az antropológia az etnicitást olyan koncepciónak tartja, mely a kulturális különbségek térbeli elhatárolódásán alapszik. Egyes kutatók ennek a feltevésnek a birtokában beszélnek nemzeti emlékezetről, az emlékezet nemzeti karakteréről. Így a kollektív (és kulturális) emlékezetet a csoportot belülről körvonalazó integratív kategóriának tartják.

Szűcs Jenő a nemzeti tudat korai kialakulását a legendák, kódexek, nyelvemlékek, mondák, rovásírások, feliratok anyagán vizsgálva a *gentilizmus* (barbár etnikai tudat) fogalmával mint „az etnoszociológiai »Mi«-tudat" sajátos történeti-tipológiai formájával, mint a korai politikai tudatformával operált. Számunkra fontos megállapítása, hogy az etnikai (nemzeti) tudat az államalapítás után a rendiségben őrződött meg (Szűcs J. 1997: 334–369, az idézet a 301. oldalon). A szerző kutatásainak nagy érdeme, hogy a nemzeti tudat kialakulását, változását többé-kevésbé töretlen folyamatként tudta értelmezni. A (középkori) történelemszemléletről írva Katona Imre már korábban, ettől

32 Ennek a megállapításnak a nyomán használja több kutató a *megosztott emlékezet* (*distributed memory*) fogalmát, ezzel is hangsúlyozva az emlékezet individuumok szerinti differenciálódását. Ez azt jelenti, hogy a csoport társadalmi emlékezete egyenlőtlenül oszlik meg a csoporttagok között, és ez a megosztott emlékezet a közösen végzett rítusokban, a rituális alkalmakkor kerül felidézésre. Fredrik Barth amellett érvelt, hogy a rítusok bizonyos társadalmakban egyrészt a megosztott emlékezet szervezését szolgálják, másrészt rögzítenek bizonyos reprezentációkat, tudásokat és jelentéseket, amelyek a későbbiekben a percepciókat és a cselekvéseket meghatározzák (F. Barth 1987).

33 Bár kutatásom szempontjából nincs relevanciája, mégis meg kell jegyeznem, hogy a társadalomtudósok empirikus elemzéseikkel felhívták a figyelmet arra is, hogy mindennek – közös tapasztalatok, közösen átélt események – ellenére az individuális emlékezet ugyanazokkal a dolgokkal kapcsolatban nagyon különböző tud lenni. Empirikus bizonyítékok vannak arról, hogy az eseményekről a közös tapasztalatok, közös részvétel ellenére nagyon különböző emlékek lesznek. Pszichológiai kísérletek meggyőzően bizonyítják, hogy ugyanaz a közösen megélt esemény vagy narratíva mennyire különböző – és akár ellentétes – egyéni elbeszélésekben jelentkezik (vö: Pléh Cs. 1986). A közösségben zajló, szituacionális és kontextusfüggő történetmondás kutatását a magyar néprajztudományban Réthey Prikkel Miklós és Hoppál Mihály végezték (Réthey Prikkel M. 1991, Hoppál M. 1977, 1998).

a kutatástól és szempontjaitól függetlenül a parasztság (kizárólagos) szerepét emelte ki: „a lineáris időszemlélet megjelenhetett ugyan már a nemzetiségi fokon is, főként a nemzetiségi arisztokrácia körében, e tudatforma azonban még semmiképpen nem válhatott szellemi köztulajdonná, azaz köztudattá" (Katona I. 1977: 189).

A magyar néprajztudományban is felvetődött a kollektív emlékezetet reprezentáló, leképező és fenntartó nemzeti narratívák problematikája. Voigt Vilmos tanulmányában a címadó kérdést járta körül: van-e kulturális emlékezete a népnek? (Voigt V. 2008.)[34] Azzal a hipotézissel dolgozott, hogy a népi kultúra a kulturális tudás tárolására, hordozására műfajokat termelt, pontosabban: a népmonda, a történeti monda hivatott arra, hogy a múltról való tudást feldolgozza, értelmezze és rendszerezze.[35] Ám erre a műfajra a figyelem csak a 19. században irányult. A szerző elfogadta a kollektív tudat meglétét a korábbi korokat illetően, azonban véleménye szerint ezeknek a megszerkesztése, például az Árpádról, Szent Istvánról szóló narratívumok létrejötte jóval későbbi, és éppen a gyűjtő hívta életre ezt a „kulturális emlékezetet": „...legfeljebb a 19. század második felére datálhatók, és a helybeli értelmiség amatőr régészkedéséből származnak" (Voigt V. 2008: 17). Tehát nincs egy egykorú és folyamatos (szöveg)hagyomány a korábbi korokból. A társadalom által megélt, a közelmúlt eseményeire vonatkozó történeteknek lehet népi háttere (pl. a kétszeri téesz-szervezés, a beszolgáltatás eseményei). Ettől elválasztja a polgári (városi) (pl. a kitelepítés vagy Recsk élményei), illetve az egyházi hagyományt (Voigt V. 2008: 19).

Ortutay Gyula a Kossuth Lajossal kapcsolatos népköltészeti anyagot vizsgálta. A magyar és a szomszédos népek folklórjából vett példák alapján megállapította, hogy „ez a hagyomány nem a hivatalos Kossuth-ünnepségek hangján szól" (Ortutay Gy. 1952, az idézet a 305. oldalon). Katona Imre a történeti tudat előfeltételének a lineáris időfelfogást tartotta, és a paraszti történelemszemlélet kapcsán megállapította, hogy „tények és vágyak, tapasztalatok és hiedelmek látszólag kusza, a népi valóságban viszont nagyon is jól elrendezett szövevényével állunk szemben. Majdnem mindig meglelhetők a *valóságos* történeti-társadalmi alapok" (Katona I. 1977: 191). Ugyanakkor tett egy számunkra fontos megjegyzést a történeti tudat csoportvonatkozásaival kapcsolatban: „A parasztság történeti tudata nem eseménytörténeti okmánytár: ez az osztály, ill. egy-egy csoportja sem az egész világ-, sem pedig a hazai történelem menetét nem tekinthette át, nem is tarthatta észben, hanem kizárólag magára (osztályára, falujára stb.) vonatkoztatva tartott meg belőle nem is rossz ízlésre valló válogatást" (Katona I. 1977: 193).

Dobos Ilona „a szájhagyományban élő *történeti emlékek* és *mondák*" kutatása során arra a megállapításra jutott, hogy azok tájilag rendkívül differenciáltak, illetve hogy ezek a narratívumok a személyes érintkezés, közvetlenebb kapcsolat termékei: „Az idős emberek többnyire csak azoknak a történelmi személyiségeknek a nevét ismerik, akik-

34 Az amerikai kutatók *vernakuláris emlékezet*nek (*vernacular memory*), az angolszász szakirodalom pedig *populáris emlékezet*nek (*popular memory*) nevezi a tudás ezen társadalmi formáját (vö: J. Bodnar 1994, R. Samuel 1996). A *faji emlékezet* biológiai megfogalmazása Aby Warburghoz köthető (vö. J Assmann 1988: 9, 1995: 125).

35 A műfaj áttekintése: Voigt V. 1965, Dobos I. 1970, Katona I. 1977: 191–192, Dömötör T. 1998. Itt említem meg, hogy a múlt eseményeinek sajátos értelmezéseként tartható számon a *hősepika* is. Voigt Vilmos a *helyi epika*, *történeti epika*, *epikus történet* különbségeit is vizsgálta (áttekintése: Voigt V. 1998b). Egyéb műfajok: *élménytörténet*, *igaztörténet* (vö: Dobos I. 1964, 1986).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

nek falujukhoz valami közük volt, vagy családja valaha a környék földesura volt" (Dobos I. 1986: 21).[36] Ugyanakkor úgy vélte, hogy ebben a hagyományban nem a hivatalos történelem, hanem a lokális történelem a meghatározó: „Az iskolában tankönyvekből a *nemzeti* történelmet tanították, míg a szóhagyományban a *falu és közvetlen környéke* története élt tovább, romokhoz, titokzatos pincékhez, régi épületekhez, dombokhoz, fákhoz vagy éppen emlékoszlopokhoz, táblákhoz kötve" (Dobos I. 1986: 21).[37] A történeti emlékezet régiókhoz, osztályokhoz köthető: a tatárjárás emlékezete a betörés útvonalán volt gyűjthető, az 1849-es szabadságharc és fegyverletétel narratívumai Zemplénben, Tarcalon és Bodrogkeresztúron voltak megtalálhatók, Rákóczi Ferenc alakja eltérően él az Alföld és a Felső-Tisza-vidék folklórjában, de a Dél-Dunántúlon alig emlegetik, Kossuth Lajos emlékezetét főleg a „volt birtokos parasztság" őrzi stb. (vö: Dobos I. 1986: 122–132; ugyanerről: Katona I. 1977: 197–198).[38] Verebélyi Kincső meglátása szerint is a paraszti kultúrában élő emberek emlékezete plasztikus és konkrét, amely „tapad a mindennapok körülményeihez". (A szerző ebben az értelemben érvel a *mindennapi emlékezet* terminus használata mellett.) (Verebélyi K. 2005a: 84–88, az idézet a 85. oldalon.)

Kósa László szerint a „történelmi emlékezet nem szorítható a folklórműfajok kalodáiba" (Kósa L. 1973: 48). Ehhez az állításához a későbbiekben is ragaszkodott. A *Megjártam a hadak útját. A magyar nép történeti emlékezete* című munkája (Kósa L. 1980) az egyik legfontosabb, sajátosan felépített és értelmezett szövegbázis a szakterületen. Ebből idézek: „Sokan elsősorban a történeti mondákban keresték és keresik a történeti néphagyományt, holott az egész sor más népköltészeti műfajban is él. Megtalálható a népdal különfajta csoportjaiban, a balladákban, mesékben, közmondásokban, találós kérdésekben, hiedelmekben, szokásokban. Jelentős hányaduknak nincsen művészi értéke. Pár mondat, kötetlen formájú, rövid magyarázat, puszta tényközlés, töredék, ami még fontos lehet. Sokfélesége miatt legáltalánosabban *történelmi emlékezet*nek nevezhető." (Kósa L. 1980: 10.) A szerző a történelmi események sorrendjében haladva közli a népi emlékezet ide vonatkozó folklorisztikai elemeit. Ezek közé tartoznak a magyar kalandozások, Mátyás alakja, a törökvilág, a kuruc szabadságharc, az 1848–1849-es események és szereplőik, a betyárvilág, illetve a 20. századi munkásmozgalmak narratív nyomai.

Bosnyák Sándor a magyar nyelvterületen gyűjtött történeti mondákat (Bosnyák S. 2001), emellett összeállított egy gyűjteményt az 1956-os forradalom élményelbeszéléseiből is (Bosnyák S. 2006).

Magyar Zoltán egyszemélyes kutatóműhelyként élteti tovább ezt a kutatói iskolát, ő az, aki napjainkban a leginkább továbbviszi ezt a kutatói hagyományt. A teljes magyar nyelvterületen végzett szöveggyűjtést, közléseiben a népi kultúrában élő, a kiemelt történelmi és társadalmi eseményekről, a neves személyiségekről (szentek, uralkodók) forgalmazott narratív szövegeket gyűjtötte/gyűjti egybe.

36 A parasztság történeti emlékezetéről: Dobos I. 1986: 109–163.

37 Korábbi megállapítása szerint a magyar történeti mondaanyag motívumai nemzetköziek, míg az ezekből szerveződő típus, „amely helyi eseményekre, személyekre utalva *nemzeti* vagy *táji* jelleget ölt magára" (Dobos I. 1970: 107).

38 „A paraszti rétegek közül a legtöbb archaikus vonást a nagyszámú volt uradalmi cselédség őrizte meg" (Dobos I. 1986: 117).

A fentiek alapján megállapítható, hogy a folkloristák többnyire az orális emlékezet sajátosságait (formáit, tartalmait), az oralitásban öröklődő narratívumokat vizsgálták. Az emlékezet kutatásakor így nem vették figyelembe annak rituális keretét, nem tartották feladatuknak az emlékezés eseményjellegét is vizsgálni.

Több kutatás a történeti tudat vizsgálatát, a közösségben betöltött szerepét kezdeményezte. Diószegi István a történelmi ismeretek felmérését célzó kutatásról számolt be (Diószegi I. 1971). Turai Tünde a klézseiek eredettudatát, történeti tudatát elemezte (Turai T. 1999). Pozsony Ferenc a moldvai csángók történeti tudatáról írt összegzést (legutóbb: Pozsony F. 2005, 2008).

Hoppál Mihály a mítoszt mint „az emberi közösségek hosszú távú emlékezetét" elgondolva az Attila temetésének folklórmotívumát vizsgálta (Hoppál M. 2008, az idézet a 43. oldalon). A szerző már korábbi elemzéseiben is *emlékezéskultúrá*ról beszélt, ez már a műfajszemléleten való túllépésként, a hagyományos gondolkodás megbontásaként értékelhető (vö: Hoppál M. 1998). Ennek a szemléletnek a jegyében szerkesztett tanulmányköteteket Kríza Ildikó, Hoppál Mihály és Szemerkényi Ágnes (Kríza I. szerk. 1998, Hoppál M. szerk. 2001, Szemerkényi Á. szerk. 2007). A társadalomtudományos vizsgálódás egyik legújabb eredménye az 1956-os forradalomnak kulturális élményként és néphagyományként való kutatása (Bartha E.–Keményfi R.–Marinka M. szerk. 2009).

A paraszti történelemszemlélettel, népi emlékezettel kapcsolatos kutatásokat áttekintve összegzésképpen kiemelhető, hogy ezekben a narratívumokban a személyes érintettség fontossága tűnik ki, és éppen az involváció révén a lokális kötődés hangsúlyozódik. A kronológia hiánya vagy következetlenségei, a helyek összetorlódása, a személyek felcserélése figyelhető meg. A történeti tudat szelektív, a felnagyítás, az absztrahálás, az érzelmi telítettség, az azonosulás jellemzi. A paraszti történeti tudat, a népi emlékezet leválik a nemzeti történelemtől, illetve annak sajátos értelmezését és megfogalmazását jelenti.

Többen azon a véleményen voltak, hogy a történeti tudat megerősödése a polgárosodással áll összefüggésben. A 19. századi tankönyvelemzéseiben Czoch Gábor az oktatott történelem kapcsán tett fontos megállapításokat a reformkori polgárság történeti emlékezetére vonatkozóan (vö: Czoch G. 2006).

Az emlékezet időbeli horizontjai: a múlt tagolása

Az individuálpszichológia szerint az egyéni emlékezés személyes és behatárolt: az átélt eseményekre terjed ki, ennélfogva időtartama egybeesik az egyéni élet időtartamával. A társadalomtudósok, minthogy figyelmük főként a kollektív emlékezetre összpontosított, úgy vélték, hogy a kollektív emlékezet időbeli horizontjai túlmutatnak az egyéni életidőn, kiterjednek azokra az eseményekre is, amelyekkel nincs, nem lehet semmiféle involvációjuk. Ezért felmerült annak a kérdése, hogy például a 16. századi események a kollektív emlékezet kategóriájába sorolandóak-e, illetve tételezhető-e és ha igen, hol húzódik a határ a történeti tudás és a kollektív emlékezet között? Azokat az eseményeket, amelyek az egyének individuális életén kívül történtek vagy az egyének létezése előtt lezajlottak, azokat is a kollektív emlékezethez kell-e sorolni? Illetve ezen eseményeket le kell-e választani a kulturális vagy társadalmi tudásról?

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Az emlékezet és történelem viszonyát Maurice Halbwachs egyfajta linearitásként gondolta el: az előbbi után következik, azt felváltja az utóbbi. Amikor a múltat már nem megélik, amikor az emlékezet elhal, akkor kezdetét veszi a történelem. Ő maga éppen ezért a *kollektív emlékezet* (*mémoire collective*) és *történelmi emlékezet* (*mémoire historique*) fogalmakat használta (M. Halbwachs 1997: 97–142).

A francia szociológus e tézisének továbbgondolása a német kultúratudomány területén történt meg. Aleida Assmann és Jan Assmann ugyanis a (kollektív) emlékezet fogalmát gyűjtőfogalomként használva 1988-ban javaslatot tett a kommunikatív emlékezet és kulturális emlékezet megkülönböztetésére. Jan Assmann a kollektív emlékezet ezen formáira, időbeli horizontjaira a későbbiekben is kitér: a Jan Vansina nyomán *sodródó hasadék*nak (*floating gap*) nevezett történeti időszakadék két „partját" szerinte a kétféle időhorizont képezi, mely „az emlékezet kétfajta keretének felel meg, melyek lényeges pontokon különböznek egymástól" (J. Assmann 1999: 51). „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. [...] Ennek az emlékezési térnek, amelyet a mindenki számára személy szerint adott és kommunikációban közvetített tapasztalás alakít ki [...] három-négy nemzedék felel meg." (J. Assmann 1999: 51.) Azokra az eseményekre vonatkozik tehát, amelyben az adott társadalomban élő emberek döntő többsége részt vett, így a személyes részvételen, a közelmúlton alapszik.

„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. [...] A mítoszok is az emlékezés alakzatai: a mítosz és a történelem közötti 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 történelem az emlékezés által válik mítosszá. Nem elvalótlanodik, hanem épp ellenkezőleg, így válik csak valósággá, lankadatlan normatív és formatív erővé." (J. Assmann 1999: 53.) Ez az időintervallum így a nagy időbeli távolságokra vonatkozik, olyan emlékezet, amely az individuumok életét jóval meghaladó korábbi időszakot ölel fel, amelyben személyesen nem vehettek részt, amellyel semmiféle személyes involvációjuk nincsen. Ez részben történeti tudáson keresztül, részben különféle rítusokon, cselekvéseken stb. keresztül jön létre. Jan Assmann éppen ezért az intézményesített mnemotechnika ügyének tartja, a kommunikatív emlékezettel ellentétben a kulturális emlékezetnek megvannak a speciális hordozói, irányításra szorul, kialakul a terjedés ellenőrzése, a beavatottság élménye kötelezettségekkel és jogokkal jár, ennélfogva a határok felállítása is jellemzi (vö: J. Assmann 1999: 53–54).

Vannak ennek az időbeli felosztásnak további vonatkozásai is, amelynek bemutatására Jan Assmann modelljét (J. Assmann 1999: 56) használom:

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

Aleida Assmann az emlékezetben való egyéni viselkedésre érvényesen beszél lakatlan és lakott emlékezetről. Az előbbit *tárolóemlékezet*nek (*Speichergedächtnis*) nevezi, ez az alaktalan massza a rendezetlen emlékek halmaza. Az utóbbit pedig *funkcióemlékezet*nek (*Funktionsgedächtnis*), ez a kisajátított, megszerkesztett, orientatív szereppel bíró emlékezet.[39] Ez a modell szerinte vonatkoztatható a kulturális emlékezetre is, ahol funkcióemlékezetként értelmezhető az adott csoportokhoz és értékekhez kötődő, valamilyen aktualitás nyomán szerkesztett, jövőt orientáló, rendszerezett emlékezet, illetve tárolóemlékezetként gondolható el a csoportkötődés nélküli, elavult, hulladékká vált, a funkcióemlékezetből kikerült (kiesett) emlékezet. A funkcióemlékezet mindig közösségre, valamilyen hordozóra (pl. nemzet) vonatkoztatható, a tárolóemlékezet pedig egyszerre senkihez és mindenkihez tartozó archívum (pl. intézmények, amelyek arra szakosodtak, hogy a múlt ne semmisüljön meg), amelynek nincs különösebb orientációs hatása (A. Assmann 1999: 130–149).

Jan Assmann és Aleida Assmann mindkét modell esetében amellett érvel, hogy ezek az emlékezetformák nagyon differenciáltak lehetnek. Az emlékezésmódokat nem oppozíciókként képzelik el, ugyanis vannak átjárások, átfonódások. A kommunikatív emlékezet tulajdonképpen a kollektív emlékezet állandó használatát és értelmezését jelenti, érzékeny viszonyt tartva fenn így a kulturális emlékezettel is. Aleida Assmann éppen egyfajta reflexív határt tételez: a funkcióemlékezet mindig a tárolóemlékezetből szerveződik, válogat, a társadalmi konszenzus által kiselejtezett részek pedig ugyanebbe a bármikor aktualizálható archívumba kerülnek vissza. Ebben az értelmezésben a tárolóemlékezet a történelmi események teljes horizontja, amelyből a funkcióemlékezet mint a közösség által aktualizált múlt lép elő a kultúra nyilvános közegében. A német kulturális antropológiában az emlékezetszervezésnek éppen erre a sajátos természetére alkalmazzák az *emlékezetépítészet* (*Gedächtnisarchitektur*) fogalmát.

39 A kulturális tudásnak ez a felosztása – úgy tűnik – hasonlóságot mutat a saussure-i *langue–parole* fogalmakkal.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Az emlékezet térbeli dimenziója és médiumai: az emlékezet helyei

A kontextushatást, a kontextusfüggő emlékezet problematikáját a pszichológiai megközelítés is ismeri (vö: A. Baddeley 2001: 306–309, 325–328). Az egyén–tárgy kapcsolatban játszik fontos szerepet. Az anyagi dolgok (az egyének által összegyűjtött tárgyak, adatok, termékek) egyedi képességet birtokolnak atekintetben, hogy áthidalják a perceptuális szakadékot a *tárolt emlékezet* (archived memory) és a *működtetett emlékezet* (*performed memory*) között. Az elme által érzékelhető, jelenben létező dolgok felidéznek az elme által már előzetesen birtokolt múltképeket. Az egyén érzelmi élete, én-tudata és annak módja, ahogy önmagát megjeleníti, a külvilág számára elválaszthatatlanul kötődik az *anyagi dolgok*hoz (*material things*). Edward S. Casey, a pszichológiai fenomenológia képviselője szerint a tárgyak nemcsak a helyeknek és így az emlékeknek a sajátos tartalmát képezik, hanem emlékeztető funkciójuk van és egy sajátságos képességük arra nézve, hogy összetartsák az emléket és a helyet. Az adatok, tárgyak a mnemotechnikai eljárás során a jelentések fenntartói, az emlékezet gócpontjaiként működnek, megtöltik a helyet emlékekkel. „A dolgok megkötik a helyeket, amire emlékezünk, ahogy a helyek is megkötik a felidézett világokat – és ahogy az emlékezés jelene megköti a felidézett múltat. A dolgok a térbe helyezik a múltat; ezek a dolgok az elsődleges forrásai a terek emlékezetben való tényleges elhelyezettségének."[40]

Az antropológusokat és azokat a társadalomtudósokat, akik az emlékezet kulturális meghatározottságára helyezték a hangsúlyt, az is foglalkoztatta, hogy mi a közvetlen viszony (kapcsolódási felület) az egyéni mentális folyamatok és az emlékezet között. Émile Durkheim szerint az, amit kollektív tudásnak nevezhetünk, szimbólumokban tárolódik. Ezért a szimbólumok alapvető fontosságúak a társadalmi emlékezet kontinuitása szempontjából. Maurice Halbwachs is úgy gondolta, hogy az eseményeknek, személyeknek vagy helyeknek érzékelhető, konkrét formákban kell megjelenniük ahhoz, hogy egy-egy csoport emlékezetében konstans módon megmaradjon, „megszilárduljon egy igazság". A kollektív emlékezet térbeli kötöttségének vizsgálatára 1925-ben is kitért (vö: M. Halbwachs 1925: 193–236), ám bizonyítását és módszeres elemzését csak később, *A Szentföld legendás topográfiája* című munkájában (M. Halbwachs 1941; magyarul: M. Halbwachs 2000) végezte el. Ebben a csoportok térhez való kötődéseinek kettős sajátosságát is szemlélteti: a tér, alakzat mint fizikai valóság egyrészt önmagában reprezentálja az emlékezetet, másrészt mint jelkép vagy jelentés, amely a csoporttudatban ehhez a valóságdarabhoz kapcsolódik akár az eredetitől elszakadt kontextusban is. „Tegyük fel, hogy a csoport megoszlik. Tagjai közül egyesek ott maradnak helyben, ahol az anyagi tárgy jelen van, és kapcsolatban maradnak vele. Mások eltávoznak, magukkal viszik a tárgy képét. A tárgy azonban mégis megváltozik. Még a hely sem marad ugyanaz, amelyet elfoglalt, mivel körülötte minden átalakul. Nincs többé azonos viszonyban az őt körülvevő anyagi világ különböző részeivel." (M. Halbwachs 2000: 48.)

40 „Things congeal the places we remember, just as places congeal remembered worlds – and as the present of remembering congeals the past remembered. Things put the past in place; they are the primary source of its concrete emplacement in memory." (E. S. Casey 1987: 206.)

Henri Lefebvre francia szociológus a tér durkheimiánus felfogására alapozva alkotta meg elméletét.[41] Az ő álláspontján vagyunk akkor, amikor kijelentjük, hogy a tér társadalmi produktum, az értékek és a jelentések társadalmi termelésén alapuló konstrukció, amely kihat a térhasználatra és térpercepciókra. Ilyen értelemben a tér a társadalmi viszonyokat tartalmazza, azoknak eredménye, alakítója és fenntartója. A *tér termelése* (*production de l'espace*) a tér ellenőrzését, ebből következően pedig a tér uralását is magában rejti (vö: H. Lefebvre 1991: 26). A tér komplex és ellentmondásos természete abban rejlik, hogy „a teret átitatják a társadalmi viszonyok; a tér nem csupán a társadalmi viszonyok által fenntartott, nemcsak a társadalmi viszonyok termelik a teret, hanem a tér maga is társadalmi viszonyokat termel."[42] Így a tér a társadalmi élet (újra)termelésének a médiuma. Pierre Bourdieu gondolatmenete hasonló, arra ösztönöz, hogy „szakítsunk azzal az elképzeléssel, hogy a szociális világot szubsztanciális létezőként gondoljuk el. A *tér* fogalma – mint olyan – magában foglalja a társadalmi világ mint *viszonyfogalom* megragadhatóságának elvét: mindama »valóság«, amelyet leír, alkotóelemeinek kölcsönös egymásra vonatkozásában gyökerezik. A kívülről közvetlenül látható létezők – legyen szó egyénekről vagy csoportokról – a különbségben és a különbség által léteznek és maradnak fenn, vagyis a helyzetüket mindig a legvalódibb valóság [...], a társadalmi tér viszonyai határozzák meg, amelyek bármennyire is láthatatlanok és empirikusan nehezen megjeleníthetőek, mégis szabályozzák az egyének és a csoportok viselkedését [kiemelés az eredetiben – J. A. Zs.]." (P. Bourdieu 2002: 44.)

A térbeliesítés a társadalmi viszonyoknak és gyakorlatoknak a fizikai és konceptuális értelemben vett lokalizálását jelenti. A kultúra térbeliesítéséről írva Setha M. Low megkülönbözteti a tér anyagi adottságainak, fizikai előállításának folyamatát, azaz a tér társadalmi előállítását (*social production*), illetve a tér társadalmi elsajátítását, azaz a tér társadalmi-kulturális felépítését és értelmezését (*social construction*) (S. M. Low 1996, főleg 861–862). „A *társadalmi felépítés* terminus így lehet alkalmas a tér fenomenológiai és szimbolikus tapasztalatára, amennyiben közvetítik az olyan társadalmi folyamatok, mint a változás, konfliktus és ellenőrzés. Ennélfogva a tér társadalmi felépítése a tér aktuális átalakítását jelenti – az emberi társadalom változásain, emlékezetén, képein és az anyagi dolgok mindennapos használatán keresztül – olyan színhelyekké és gyakorlatokká, amelyek szimbolikus jelentést továbbítanak."[43] Természetesen látnunk kell, hogy mindkét aspektusban a szimbolikus jelentések, a kulturális jelentések (vélemények, értékek) és a hatalmi tényezők játszanak szerepet.

A szociológusok és antropológusok egy része nagy fontosságot tulajdonított az anyagi kultúra (*material culture*) szerepének mint a társadalmak emlékezetét kódoló tudatosan választott eljárásoknak (P. Connerton 2006, M. Rowlands–Ch. Tilley 2006).

41 Nem az 1974-es francia eredetit, hanem az angol fordítást hivatkozom: H. Lefebvre 1991.

42 „Space is permeated with social relations; it is not only supported by social relations but it is also producing and produced by social relations." (H. Lefebvre 2009: 186.) A tér társadalmi felépítéséről lásd még: M. Gottdienner 1985, főleg 196–200. Magyar nyelvű áttekintése a társadalmi tér vizsgálatának: Szekeres A. 2008.

43 „The term *social construction* may then be conveniently reserved for the phenomenological and symbolic experience of space as mediated by social processes such as exchange, conflict, and control. Thus the social construction of space is the actual transformation of space – through people's social exchanges, memories, images, and daily use of the material setting – into scenes and actions that convey symbolic meaning." (S. M. Low 1996: 861–862.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

Az emlékművek létrehozásának célja éppen az, hogy a kiemelt esemény vagy személy ne merüljön feledésbe.[44] Aloïs Riegl szerint az emlékmű archívum (*archeïon*), amelyet az emlékezés művészete termel (A. Riegl 1903). A háborús emlékművek, szobrok, emléktáblák állításának a törzsi társadalmakban is vannak előzményei: a Madagaszkáron állított, a múlt eseményeit megőrizni hivatott köveket *emlékkövek*nek (*standing stones*) nevezik, Új-Guineán a gondosan faragott *térkonfigurációk* (*spatial configurations*) gyakran igen komplex történeteket jelölnek, létrehozásukat és megsemmisítésüket úgy tekintik, mint bizonyos események és szövetségek emlékezetformáinak felidézését, megváltoztatását vagy éppen eltörlését (S. Küchler 1987, 1988).

A múltról megszerkesztett tudás igyekszik láthatóvá, fizikaivá válni, tulajdonképpen ebben van a változatlan megmaradásának garanciája. Jan Assmann ezt úgy fogalmazta meg, hogy az emlékezetnek „helyszínekre van szüksége és térbeliesítésre hajlik" (J. Assmann 1999: 40), az emlékezés tereket alakít ki és rendez át. A szerző éppen a térbeliesítést nevezi meg mindenfajta *mnemotechnika* (értelemtárolás, -felelevenítés, -közvetítés) legősibb, legeredetibb eszközének (J. Assmann 1999: 60).[45]

A 20. század vége felé egyre inkább megerősödött az az elképzelés, hogy a különféle tárgyaknak való jelentéstulajdonítás, az emlékezetnek a terekbe, tárgyakba való költöztetése helyettesítheti az emlékezetet, a közös társadalmi tudás jelölői ezek. A kulturális tudás vizsgálata a társadalmi élet különböző színterein megjelenített és nyilvánossá tett reprezentációkon keresztül lehetséges. A kutatás számára ebben az értelemben a kollektív emlékezet nem absztrakció, hanem helyekben reprezentálódik.

Az emlékezet fizikai keretét jelentő közegnek, az emlékezet helyévé változott térnek és magának az emlékezetkutatásnak egyik kidolgozója Pierre Nora. Az emlékezetté vált hagyomány vizsgálatának nagyszabású vállalkozása az általa szerkesztett *Les Lieux de mémoire* (*Az emlékezet helyei*) című hétkötetes munka (P. Nora réd. 1984–1992). Provokatív, programadó tanulmányában a történelem felgyorsulásáról, az emlékezet eltűnéséről beszél: „Csak azért beszélünk annyit az emlékezetről, mert már nincs. [...] A folyamatosság érzése a helyekbe költözött át. Helyei vannak az emlékezetnek [*lieux de mémoire*], mivel nincs már valódi közege az emlékezetnek [*milieux de mémoire*]." (Magyarul: P. Nora 1999: 142.)[46] Ezért annak vizsgálatára összpontosított, hogy melyek azok a médiumok, hogyan szerveződnek azok a helyek és valóságok, amelyek az emlékezetet közvetítik. Az általa csak többes számban használt *emlékezet helyei* lehetnek anyagi szempontúak (hordozható, tárgyi dolgok, levéltárak, földrajzi helyek stb.), ugyanakkor szimbolikus (egyperces néma csend stb.) és funkcionális (tankönyv, végrendelet, szövetség stb.) vetületeket is ötvözhetnek, amelyek érvényesülhetnek egyidejűleg, de különböző mértékben is. Felfogásában az emlékezetnek csak annyiban van

44 Más elméletek szerint az emlékezet kihelyezése éppen a felejtés intézményesítése.

45 Itt jegyzem meg, hogy a helyek megtanításának, memorizálásának a magyar folklorisztikából ismert sajátos (egyedi?) esetei közé tartozik az ezen ismeretekbe való beavatandóknak az adott helyszínen való elverése: *az emlékezetet hátuljokra verik* (vö: Scheiber S. 1955, Szabó T. A. 1956).

46 Maurice Halbwachs a történelmi időt *mesterséges tartam*nak (*durée artificielle*) nevezte, és a történelemtől elhatárolta, azzal szembeállította az emlékezetet, amelyet *átélt idő*nek (*temps vécu*) nevezett (M. Halbwachs 1950: 157–166). Pierre Nora szerint a *lieu de mémoire*-okat az emlékezet és történelem interakciója hozza össze, az emlékezés gesztusa („az emlékezés akarása") tartja fenn: „Amennyiben hiányzik ez az emlékezési szándék, az emlékezet helyei [*lieux de mémoire*] a történelem helyeivé válnak [*lieux d'histoire*]" (P. Nora 1999: 152).

létjogosultsága, amennyiben ezekben a helyekben realizálódik, reprezentálódik. Ennek kutatására tett javaslatot, munkatársaival erre az elméletre építve, ennek alapján elemezték a francia társadalom emlékezet helyeit.

Az emlékezet helyeinek kutatásához később holland (vö: P. Boer–W. Frijhoff réd. 1993), olasz (vö: M. Insnenghi a cura di 1996–1997), német (vö: É. François–H. Schulze hrsg. 2001) és osztrák (vö: E. Brix–E. Bruckmüller–H. Stekl hrsg. 2004–2005) társadalomtudósok is csatlakoztak. A magyar társadalomtudomány terén is megfogalmazódott a kérdéskör vizsgálata egy kiállításhoz kapcsolódó konferencia kapcsán. A Hofer Tamás által szerkesztett kötet (vö: Hofer T. szerk. 1995)[47] tanulmányai a magyar nemzeti kultúra témáit, jelképeit, történeti legendáit, mítoszait, szent helyeit, személyiségeit vizsgálták: a fehérló-monda (Kríza I. 1995, Hofer T. 1995), a kettős kereszt (Szilárdfy Z. 1995), Mohács mint emlékezethely (Kovács G. 1995), a díszmagyar mint a rendi nemzettudat szimbóluma (Dózsa K. 1995), Hungária mint a magyar nemzet szimbolikus ábrázolása (Sinkó K. 1995), a magyar plakátok nemzeti jelképei (Vigh A. 1995), utcanévadás Budapesten (Holló Sz. A. 1995)[48] stb. A szövegek mindegyike a magyar nemzeti kultúra eredethelyének és hagyományainak egyik legérzékenyebb és legvitatottabb ellentétpárjára, az egzotikus Kelet és civilizált Nyugat viszonyrendszerére reflektált. A tanulmánykötet alapkoncepciója szerint a magyar emlékezet helyei e kettős kötődésben szerveződtek.

Fontosnak tartom megemlíteni, hogy Kolozsvár vonatkozásában is készült hasonló nemzetközi kutatás.[49] Magyar, román és francia szakemberek vizsgálták a „kolozsváriság" kulturális örökségét: a város etnikai térszerkezetet és a közösségi térhasználatot, a Házsongárdi temetőkertet mint az etnikai konfliktusok szimbolikus terepét, az etnikai és társadalmi csoportjellemzők alapján konstituálódó táplálkozáskultúrát, az élettörténetekben megjelenő etnicitást, a falfirkálásban való viselkedést stb. A terep sajátosságaihoz alkalmazkodva a szerzők a magyar–román interetnikus viszonylatban értelmezték az empirikus anyagot.[50]

Az emlékezet helyeinek, az emlékezet térbeliesítésének ezt a felfogását hasznosnak és hasznosíthatónak tartom a saját kutatásomban is. Az emléktábla- és szoborállítást, illetve a megemlékezéseket az emlékezet helyeiként értelmezem.

Az emlékállítás kutatásának és az emlékművek vizsgálatának a magyar kutatásokban is vannak eredményei, amelyek bár kevésbé reflektáltak/reflektálhattak a francia kutatásokra, mégsem elhanyagolhatók. Az 1980-as évektől a magyarországi kutatók ideológiatörténeti és művészettörténeti megközelítésben vizsgálták a köztéri szobrok, emléktáblák, emlékművek kérdéskörét. Kovalovszky Márta a magyar emlékműszobrászat megszületéséről (Kovalovszky M. 1978), illetve a meg nem valósított

47 Hofer Tamás a magyar emlékezet helyeiről másutt: Hofer T. 1994.

48 Egy későbbi, másképpen kontextualizált kutatás az utcanevek társadalmi jelentéseiről: Birk Z. 1996.

49 A *Patrimoine et dialogue entre les cultures* (*Kulturális örökség – kultúrák dialógusa*) című, 2001–2002 között zajló kutatási vállalkozásban részt vevő intézmények: Université Lumière II. – Centre de recherches d'étudess anthropologiques (Lyon), Centrul de Cercetare al Relațiilor Interetnice (Kolozsvár), ELTE BTK Folklore Tanszék (Budapest), Debreceni Egyetem Néprajzi Intézete (Debrecen).

50 A kutatásokból születő tanulmányokról megjelenő francia és magyar válogatások: D. Cerclet–M. Lazăr dir. 2003; D. Cerclet–K. Verebélyi dir. 2003; Verebélyi K. réd. 2004; Keményfi R. szerk. 2004a, 2004b.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

emlékműtervekről írt (Kovalovszky M. 1982), Sinkó Katalin a nemzeti emlékmű és a nemzeti tudat változásait (Sinkó K. 1983; továbbdolgozása: Sinkó K. 1991), a millenniumi kultuszhelyet (Sinkó K. 1987), illetve Árpád vezér és Szent István ábrázolásait (Sinkó K. 1989a, 1989b) vizsgálta. Az első világháborús emlékműveket bemutató és elemző tanulmányokat *Monumentumok az első háborúból* címmel (1991) Kovács Ákos szerkesztette kötetbe: Szabó Miklós a történeti mitológia kihelyezéseként értelmezte az emlékműveket (Szabó M. 1991), Hankiss Elemér pedig a nemzetvallás vizuális dokumentumait és reprezentációit vélte megtalálni bennük (Hankiss E. 1991), Kovalovszky Márta az emlékműállítás szervezettségét, intézményesülését és történetét tekintette át (Kovalovszky M. 1991), Kovács Ákos a monumentumok eseménytörténetét, az emlékállítási mozgalmakat szemléltette (Kovács Á. 1991),[51] Nagy Ildikó az emlékművek típusainak és ideológiatörténetének megírására vállalkozott (Nagy I. 1991), Sztrés Erzsébet pedig a társadalmi konszenzusok változásainak nyomaként mutatta be egyetlen emlékmű történetét (Sztrés E. 1991).

Pótó János politikai hatalom és közgondolkodás kölcsönhatásában vizsgálta az „emlékeztetés helyeit", az 1945 után állított és lebontott emlékműveket. Az *Emlékművek, politika, közgondolkodás* című művének alapkérdése: „milyen irányban és milyen módon befolyásolják történetszemléletünket, a történelemről vallott nézeteinket a köztéri emlékművek?" (Pótó J. 1989, az idézet a 8. oldalon).[52] Pozsony Ferenc az emlékezetnek a populáris regiszterben észlelhető reprezentációit elemezte Zabolán (Pozsony F. 1998). L. Juhász Ilona a szlovákiai magyarság kopjafa- és emlékoszlop-állításait mint a szimbolikus térfoglalás eszközeit tekintette át, illetve összeállította a Szlovákiában állított kopjafák, kopjafa-elemekből álló emlékművek és székelykapuk jegyzékét (Juhász I. 2005).[53] A szerző a dél-szlovákiai világháborús emlékjelek vizsgálatát is elvégezte (Juhász I. 2010).

Keserü Katalin a totalitárius rendszer hírhedt helyszínének kulturális hellyé, történeti múzeummá váló épületét, a budapesti Terror Házát kultuszhelyként és emlékhelyként mutatta be (Keserü K. 2005).[54] A személyi kultusz helyeként vizsgálta Gagyi József a fehéregyházi Petőfi-ünnepet, illetve a nemzeti identitás lokális változataként értelmezte a Petőfi-kultusz kultiválását (Gagyi J. 2005).

Dankó Imre javasolta a toronygombiratok néprajzi vizsgálatát, illetve kitért azok műfaji vizsgálatára (Dankó I. 1991, 2000). Keszeg Vilmos az erdélyi toronygombiratokat mint sajátos emlékezési alakzatot és kulturális, szertartásos viselkedést tekintette át. A lokális történelem megteremtéseként és kihelyezéseként értelmezett toronygombiratoknak az alapos elemzése, funkcióinak leírása mellett az

51 Kovács Ákos később az ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékparkban elhelyezett Feszty-körkép (*A magyarok bejövetele*) létrehozását, használatát és a társadalmi-politikai kontextusát vizsgálta (Kovács Á. 1997).

52 A kötet átdolgozása: Pótó J. 2003.

53 1977-ben történt az első kopjafaállítás Szlovákiában, a néprajzkutató értelmiség (Liszka József) kezdeményezésére. A székelykapuk nemzeti szimbolikáját, reprezentatív tárgyként való funkcionálását Pozsony Ferenc mutatta be (Pozsony F. 2009a: főként 284–297).

54 A budapesti Terror Háza kultuszhelyként való vizsgálatának vannak más szempontjai is: hogyan lehet az áldozatok mellett a terrornak is emléket állítani, illetve annak kérdése, hogy a társadalomnak fent kell-e tartani egyáltalán az elnyomók, „tömeggyilkosok" emlékezetét. A kultuszhelyről született fontos elemzés: Frazon Zs.–K. Horváth Zs. 2002.

általa feltárt korpuszát is közölte (Keszeg V. 2006). A toronygombiratok mellett az aranyosszéki régió kihelyezett lokális emlékezeteiként mutatta be az egyházmegyei és egyházkerületi monográfiákat, a közigazgatási egységek monográfiáit, a tananyagként használt településtörténelmeket és a településmonográfiákat (Keszeg V. 2008: 328–350).

Szeretném kiemelni Vér Eszter Virág vállalkozását. A szerző Erzsébet királyné kultuszát vizsgálta az 1898–1914 közötti időszakban: a mítoszképzést, az emlékezet helyeit, alakzatait (közterek elnevezései, ligetek, emlékművek, emlékhelyek, múzeumok, templomok, megemlékezési szertartások). Az Erzsébet-emlékművek jegyzéke mellett közölte a biografikus narratívumokat (nekrológ, emlékbeszéd), az esemény adminisztrációs vonzatait (a királyné halálát követő intézkedések, jogszabályok), a kultusz publicisztikai (híradás, újsághír), populáris (anekdota) és irodalmi reprezentációit (napló, visszaemlékezés, elbeszélés, színjáték, mese, vers) (Vér E. V. összeáll. 2006).

Ezek a vizsgálatok is nagyrészt annak a kérdését járták körül, hogy miként lehet a történelmi emlékezeteket rávetíteni a térképre, milyen virtuális topológiája, rendszere jön létre a különböző történeti helyeknek, eseményeknek. Ebben a felfogásban a kollektív emlékezet a térbe való kivetítődés révén képes szervezni a közösséget.[55] És itt nem annyira a megjelenített történeti idők a fontosak számunkra, hanem az, hogy az emlékezetnek ebben a virtuális topológiájában kialakul, megszerveződik a történeti helyeknek egyfajta rendszere, a történeti eseményeknek egyfajta hálója, amelyben az individuumok és csoportok tájékozódnak. És mivel ezeknek nagy része így helyszínekhez kötődik, a terek bejárásával, meglátogatásával, megélésével ezek az individuumok és csoportok a kollektív (vagy társadalmi, vagy történelmi) emlékezetbe is bekapcsolódhatnak vagy alámerülhetnek.

Az emlékezet létrehozásának folyamatára érvényesen használja Aleida Assmann a *monumentum*, *monumentalizálás* fogalmakat (A. Assmann 1991, hivatkozza Niedermüller P. 2000 is). Ez annyiban köthető az emlékezet helyeinek problematikájához, amennyiben a (nemzeti/történeti) emlékezet előállításának és megjelenítésének folyamatára úgy tekintünk, mint a történelem és a kultúra monumentalizálására. Ebben a folyamatban a szimbolikus önreprezentációként működő történelem és kultúra monumentummá válik, olyan „jellé, amely önmagára utal", „saját magát állítja színpadra, [...] közszemlére bocsátja önmagát a jelen- és az utókor számára, [...] azt akarja, hogy lássák, megőrizzék, emlékezzenek rá" (Aleida Assmannt idézi Niedermüller P. 2000: 107). Minthogy az emlékezetnek az így meghatározott monumentalizálása a

55 Az emlékezet helyeinek létezik egy kritikai irodalma is, amely azzal érvel, hogy ez az elmélet a nemzeteket kulturálisan homogénnek tekinti, és ezáltal a nemzeti keretben szerveződő kollektív emlékezetből kizárja pl. a Franciaországban élő algériaiakat, a Hollandiában élő marokkóiakat, a Németországban élő törököket. Tehát a nemzetfelfogása primordialista, így a vállalkozás nem tudott szakítani a nemzeti múlt szakralizálásával, a nacionalista önreprezentációval (vö: J.-P. Willaime 1988). Ennek az argumentumnak a súlypontja az, hogy a Pierre Nora-féle emlékezetfelfogás csupán az uralkodó vagy domináns emlékezetre terjed ki. Ezzel szemben, emellett azonban létezik a kiszorított, alávetett, stigmatizált csoportoknak az emlékezete is. A történelem alulnézetből való szemlélésének úttörője Edward Palmer Thompson, aki a munkásosztály, az egyszerű közember (*ordinary people*) perspektívájából végzett társadalomtörténeti elemzést (E. P. Thompson 1963, vö P. Thompson 1978). A klasszikus történelemfelfogás maszkulin, férfiközpontú felfogásával szemben a *gender studies* felhívta a figyelmet arra, hogy a nők sokáig nem vagy csak alig jelentek meg a történelemben (vö: M. Hirsch–V. Smith 2002).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

látás, megőrzés és emlékezés nyilvánosnak tételezett gesztusaival, nyilvános aktusai által lett meghatározott, az a következtetés vonható le, hogy ami monumentumnak minősül, az mindenki számára észlelhető, hozzáférhető és valamilyen szimbolikus értelemben használható. Tehát fontos hangsúlyozni, hogy a nyilvánosság ebben az összefüggésében a kollektív emlékezet meghatározó összetevője, konstitutív eleme.

Az Aleida Assmann-féle monumentum ugyan értelmezhető térbeli alakzatként is, de szimbolikus vonatkozásai is vannak. Jan Assmann különböző térmetaforákat használ a nemzet történelmi szubsztanciájának a hétköznapokban való reprezentációira: *emlékfigurák*, *időszigetek*, *emléktextúrák*, *emlékterek* (J. Assmann 1995: 129).[56] Ebben az értelemben csatlakozom én is ahhoz a felfogáshoz, amely szerint az emlékezet térbeli vonatkozása nemcsak azt jelenti, hogy a kollektív tudat kötődik valamilyen módon a térhez vagy megtalálja a reprezentációs lehetőségeit a fizikai valóságban, hanem maga is tereket alakít ki, térbeli valóságokat termel és ezen keresztül társadalmi csoportokat alakít ki.

A tér társadalmi konstrukcióját célzó, a kelet- és közép-európai városokban zajló kutatások arról számolnak be, hogy a társadalmi, gazdasági és kulturális folyamatok kihatottak a városi terek és kultúrák jegyeinek a megváltozására. A városi átalakulás faktorait Budapest példáján Fejős Zoltán szemléltette, rámutatva arra, hogy a múltértelmezésnek vannak más alakzatai is. A tér, a kép és az idő dimenziójáról szólva kitért a kávéház (újraéledő) kultuszára, amelyeket „a múltból visszaszerzett tér", „a városi emlékezetben nevezetes épületek" kifejezésekkel illetett. A tér és idő kapcsolatáról van itt szó (elfeledett helyek birtokbavétele, a városi emlékezet egyes tartományainak megújítása), a nyilvános tér folyamatos fizikai és társadalmi újraalkotása „egy hagyományos városi viselkedésforma restaurációja és új használati értékkel való felruházása" iránti igény jegyében zajlik (Fejős Z. 2003, az idézetek a 97–98. oldalakon).

A (kollektív) emlékezet szervezése és felmutatása: az emlékezés folyamata

Az egyéni emlékezés többnyire spontán folyamataival szemben a kollektív emlékezet szervezést igényel és a társadalom tagjainak a figyelmét feltételezi. Az emlékezetkutatók számára így nem is vitás, hogy a kollektív emlékezet szervezése, alakítása, megélése a nyilvánosságban zajlik. A nyilvánosságot a Jürgen Habermas-féle kommunikációelmélet értelmében magyarázom, aki interszubjektív és kultúraközi folyamatként értelmezi azt, olyanként, amely lehetővé teszi az emberek közötti együttélést és megvalósítja az együttélés módjainak változását is. A frankfurti iskola képviselője és a társadalmi nyilvánosság teoretikusa szerint a társadalmi formációk a társadalmi rend típusváltozása során egyfajta evolúción mentek át. Ez – a feudális rendből a polgári rendbe való átlépés, majd a modern társadalmi rendbe való átmenet – magával hozta a társadalmi nyilvánosság szerkezetének változását, a közvélemény kialakításának és szervezésének felületeit. Ez azt jelenti, hogy a 19. századra kialakult az a szféra, a közszféra, amelyben viták, eszmecserék és információáramlások zajlottak, amelynek

56 Szerinte ezek a metaforák a történeti emlékezet rétegződésére is utalnak

közegében létrejött, szerveződött, kitárgyalásra került a közügy, a közvélemény formálása (J. Habermas 1971).

A társadalmi nyilvánosság és a közvélemény elméletének bemutatását azért tartottam fontosnak, mert a kollektív emlékezet kutatásakor a kutatók többnyire azon az állásponton vannak, hogy az folyamatában vizsgálható és a nyilvánosságban történik. Megfigyelhető a kommunikatív emlékezettel kapcsolatban, hogy kialakít egyfajta *diskurzusteret*, amelyben ez a személyi kötődésű közös tudás szerveződik, kanonizálódik.[57] Ez azt jelenti, hogy ebben a diskurzustérben a különböző emlékek/emlékezések, miközben az egyének/csoportok folyamatosan egyeztetnek, megpróbálnak egyfajta kollektív emlékezetet létrehozni. Minthogy a kollektív emlékezet éppen a személyi kötődések miatt nem stabil, lezáratlan, a kollektív emlékezet létrejötte mindig a vélemény-alkuk eredményeképpen értelmezhető. „A diskurzusok meghatározott kulturális formákon keresztül hatnak, s hatásuk azoktól a médiumoktól függ, amelyek segítségével valamely diskurzus témái, koncepciói és stratégiái egyáltalán megjeleníthetők és reprezentálhatók." (Niedermüller P. 2000: 95.) Niedermüller Péter nyomán a diskurzusok alapvető kulturális formáinak a következőket tarthatjuk: 1. verbális és írott, politikai és tudományos szövegek (politikai beszédek, viták, könyvek, publikációk, újságcikkek és esszék stb.), amelyek a diskurzus *nyelvi sík*ját alkotják; 2. társadalmi és kulturális rituálék, definíciós szertartások (politikai és kulturális rendezvények, nemzeti ünnepek és történelmi emléknapok, szimbolikus megemlékezési aktusok stb.), amelyek a diskurzus *rituális sík*ját jelentik; 3. vizuális ábrázolás és megjelenítés a médiákon keresztül (filmek, különböző kiállítások stb.), amelyek a diskurzus *vizuális sík*ját képezik (Niedermüller P. 2000: 95).[58] A diskurzusoknak ezek a kulturális formái nem választhatók el élesen egymástól, az emlékezés gyakorlatában ezek egymást kiegészítve fejtik ki hatásukat (vö: Niedermüller P. 2000: 95).

A különböző emlékterek, kultuszhelyek többnyire meghatározott helyszínekhez kötődnek, de valódi életüket használatuknak köszönhetik, jelentőségüket az ünnepekben, rítusokban nyerik el. Itt is a tér és idő kölcsönhatását érhetjük tetten: a rítusok teremtik meg a helyeket. Arjun Appadurai-nak a *lokalitás termelése*ről szóló elmélete nyomán (vö: A. Appadurai 2001) állítja Fejős Zoltán, hogy „a rituális munka nélkül a fizikai terek egyszerűbb jelentésű, sőt akár üres helyek, legfeljebb az épített környezet esztétikai értékei miatt tartják egyébként is számon őket. A kultuszhelyek a kulturális átértelmezések, jelentésváltozások fontos színterei." (Fejős Z. 2003: 103.)

Más szerzők szintén amellett érvelnek, hogy az emlékezés kollektív formái mindig rituális formák, a (meg)emlékezések mindig ritualizálva vannak. Az emlékezés kollektív módjának rituális, különféle rítusokon keresztül való történésére hívja fel a figyelmet Paul Connerton is, aki az emlékezés nyilvános akcióinak szerkezetét elemzi (P. Connerton 1991: 41–71).[59] A kollektív emlékezet használata többnyire fesztív időkeretben zajlik. A megemlékezési rítus során egy *alapnarratíva* (*master narrative*) se-

57 Az itt említett *diskurzustér* ontológiai elgondolása rokonságot mutat a halbwachs-i keretelmélettel, mint az emlékezet kereteinek működési tere, folyamata.

58 Jan Assmann is hangsúlyozta az emlékezet nyelvi, képi és rituális megformáltságát (J. Assmann 1988: 14), felfogásában a rítus és az ünnep a kulturális emlékezet elsődleges szerveződésformái (J. Assmann 1999: 57–59).

59 A könyv egyik fejezete magyarul: P. Connerton 1997. A *kommemoratív emlékezet* (*commemoration*) fogalmát használta a John R. Gillis által szerkesztett kötet (J. R. Gillis ed. 1994).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

gítségével emlékezik a közösség saját identitására. „A megemlékezési szertartásokat megkülönbözteti más rítusoktól az a tény, hogy nyíltan utalnak mintaképnek tekintett személyekre vagy eseményekre, akár történeti, akár mitológiai létezést tulajdonítanak ezeknek; ebből következően az ilyesfajta rítusok rendelkeznek egy kizárólag rájuk jellemző további tulajdonsággal. Ezt a sajátosságot rituális újraelőadásnak [*ritual re-enactment*] nevezhetjük, amely alapvető jelentőségű a közösségi emlékezet kialakításában." (P. Connerton 1997: 75.)

Az újraelőadás retorikáját (*a rhetoric of re-enactment*) a *naptári* (*calendarically* observed repetition), *verbális* (*verbal* repetition) és *gesztusok* (*gestural* repetition) révén történő artikulációs módok alkalmazása jelenti (P. Connerton 1997: 76). A periodikusan ismétlődő ünnepek számára a *kronologikus hasonlóság* (*chronological similarity*) magával hozza és megengedi ugyanazoknak a cselekvéseknek az ismétlését (P. Connerton 1997: 77). A kollektív emlékezet folytonosságát éppen az időnek ez a strukturálása és a felidézés állandósága biztosítja.[60]

A kollektív emlékezet folyamatát a jelentéses múlttal való kapcsolattartásban, annak szelekciójában és megszerkesztésében fogja fel a kulturális antropológiai hagyomány. Ehhez a folyamathoz egyformán hozzátartozik az emlékezés és a felejtés. Maurice Halbwachs szerint a felejtés maga is társadalmi jelenség, a folyamatot magát az emlékezet társadalmi keretének megváltozásával magyarázza. „A felejtést e keretek vagy egy részük eltűnése magyarázza: nem tudjuk rögzíteni rajtuk – vagy más köti le a figyelmünket [...]. De a felejtést vagy bizonyos emlékeink megváltozását az a tény is magyarázza, hogy emlékezetünk keretei egyik korszakról a másikra megváltoznak. A társadalom – a körülményeknek és az idő múlásának megfelelően – különböző módon képzeli el a múltat: módosítja konvencióit. Mivel minden tagja e konvenciókra támaszkodik, ugyanabban az irányban hajlítja emlékeit, amelyben a kollektív emlékezet fejlődik." (M. Halbwachs 1971: 131.)

Sinfree Makoni inkább a *nem-emlékezés* (*unremember*) kifejezést javasolta a felejtéssel (*forget*) szemben, mivel véleménye szerint ez jobban nyomatékosítja a felejtés folyamatának aktív voltát (S. Makoni 1998). Ha nem is tartjuk a legszerencsésebb fogalomkísérletnek, azt el kell fogadnunk, hogy a felejtés is kulturális viselkedésnek számít: a múltról való reprezentáció használatának mellőzését jelenti. Ebben az értelemben csatlakozunk ahhoz a nézethez, mely szerint az emlékezést és felejtést egymást kiegészítő folyamatként kell tekintenünk akkor, amikor a kollektív emlékezet szerveződését kutatjuk. Az emlékezet szervezésének folyamatában ez a két mechanizmus feltételezi egymást.

Michael Schudson is elkerülhetetlennek tartotta az emlékezet torzulását a felidézés és használat során. Szerinte az emlékezet *torzítás* (*distortion*) is, mivel emlékezet mindig és elkerülhetetlenül szelektív: „a látás módja egyszerre a nem-látás módja is,

60 Itt említhető meg, hogy a politikai rendszerváltások nyomán történő újratemetések is a kollektív emlékezet felmutatásaként, kitárgyalásaként értelmezhetők, mert azok a korábban érvényes kollektív emlékezettel kapcsolatos konszenzusok megbontását, átértelmezését is jelentik (vö: Zempléni A. 2009). Ugyanakkor a kollektív emlékezet rítusainak fontos összetevői, hogy milyen kulturális érzéseket, nosztalgiákat, emóciókat (*cultural feeling*) ébresztenek vagy tartanak fenn a (lokális) közösségben (R. Rosaldo 1989a: 68–90, 1989b).

az emlékezés módja egyszerre a felejtés módja is".[61] Felfogásában a kollektív emlékezet folyamatában a torzításnak legalább négy fontos típusa különíthető el: 1. az *eltávolítás* (*distanciation*), az idők folyamán a részletek megfakulnak és az emocionális intenzitás csökken; 2. az *instrumentalizálás* (*instrumentalization*), a múltnak a jelen szolgálatába való állítása; 3. a narrativizálás (narrativization), a múltnak különböző kulturális formákba (többnyire narratívumokban) való elkülönítése; 4. a *konvencionalizálás* (*conventionalization*), a múlt (köz)ismerté tétele a kulturális konvenciókon (autobiográfia, emlékművek, megemlékezések stb.) keresztül (M. Schudson 1995).

Az angolszász antropológusok közül korábban már többen (Bronislaw Malinowski, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, Edmund Leach) az emlékezet pragmatikus oldalát hangsúlyozták. A funkcionalisták azzal érveltek, hogy amit az egyének a társadalmi kontextusban felidéznek vagy megjelenítenek, tulajdonképpen a társadalmi intézmények fenntartását szolgálják, illetve a különféle társadalmi státusok, jogok vagy presztízsek legitimizációját erősítik. Így ezek a szerzők többnyire a szelektív felejtés kérdéskörével foglalkoztak, amelyet *strukturális amnéziá*nak neveztek. Laura Bohannan bizonyította, hogy az afrikai tiveknél a genealógia szervezése csak a társadalmi jelen szempontjából releváns ősökre terjed ki, a múlt más alakjai kikerülnek a leszármazási vonalból, őket így a társadalmi felejtés övezi (L. Bohannan 1952).[62] Ennek nyomán több szerzőt foglalkoztatott annak kérdése, hogy a múlt narratívumainak értelmezését mennyiben befolyásolja annak a társadalomnak a természete, amelyben elmondásra, előadásra kerülnek, és ezekben a társadalmakban a személyi konstrukciók és rokonsági rendszerek mennyiben meghatározók a narratívumok alakításában (M. E. F. Bloch 1992, 1996: 67–84; J. Dakhlia 1990; M. Kilani 1992).

Peter Burke a *társadalmi amnéziá*t az emlékezet kiegészítő fogalmaként definiálta. Úgy vélte, hogy az amnéziának az emlékezethez hasonlóan közösségformáló funkciója van. A halbwachs-i felfogással megegyezően állította, hogy a múlt társadalmi rekonstrukciójában ugyanolyan fontos a különböző események kiszűrése, mint a többiek felidézése. Ugyanis a szervezett felejtés az emlékezet kompromittáló tartalmainak cenzúrázását is szolgálja (vö: P. Burke 2001). Az emlékezet hivatalos cenzúrázására Paul Connerton a *szervezett felejtés* (*organised forgetting*) fogalmát használja (P. Connerton 1991: 14–15).

Az emlékezet kultúraszervező és -közvetítő szerepét kutatta Michael Rowlands (M. Rowlands 1993). Harvey Whitehouse bizonyos vallási tapasztalatok és az emlékezet

61 „A way of seeing is a way of not seeing; a way of remembering is a way of forgetting, too." (M. Schudson 1995: 348.)

62 Keszeg Vilmos a genealógiai emlékezet szövegtípusait (halottbúcsúztató, epitáfium, gyászjelentő, végrendelet) kutatva megállapította, hogy megszerkesztésük kommemorációs szertartás, a leszármazás megtanulását teszik lehetővé, szabályozzák a generációk közötti viszonyokat (Keszeg V. 2002, 2008: 310–328). Megalkotásuk tehát társadalmi funkcióknak rendelődik alá. A kéthárom generációra kiterjedő leszármazási rendek, a genealógiák azonban „nem kegyeletből őrződnek meg az emlékezetben, hanem – mint J. Goody és J. Watt rámutatott – »a társadalmi viszonyok rendszerét rögzítő mnemotechnikai közegként« szolgálnak [...]. Emellett szól az is, hogy a társadalmi viszonyok megváltozásakor ezeket a genealógiákat is az új viszonyokhoz igazítják." (W. Bergmann 1990: 137.)

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

szerveződése közötti hasonlóságokra hívta fel a figyelmet az írásbeliség nélküli társadalmakat vizsgálva (H. Whitehouse 1992).[63]

A legradikálisabb és legvitatottabb értelmezése az emlékezet és kultúra kapcsolatának Dan Sperbertől származik. A szerző a generatív grammatika teoretikusától, Noam Chomskytól merítette ötletét, aki azt állította, hogy az emberek azért tanulják meg a nyelvet viszonylag gyorsan és kielégítően, mert genetikailag eleve fogékonyak az emberi nyelv specifikus formáinak a megértésére, amely minden emberi nyelvben közös. Miután a kisgyerek felismeri ezeket a formákat, könnyűszerrel emlékezni tud majd rájuk (vö: N. Chomsky 1988). Dan Sperber így amellett érvelt, hogy ez a megállapítás a különböző kulturális formák és narratívatípusok percepciójára is vonatkoztatható. Az emberek genetikailag eleve fogékonyak bizonyos információtípusok felidézésére az emlékezés során, míg másokat nem képesek megőrizni vagy továbbadni. Ez a pszichológiai hajlam ezért hosszabb távon az emberi kultúra lehetséges alakításának erős meghatározója és korlátozója (D. Sperber 1985).[64] A szerző a fertőzéselmélet természeti modelljével, a reprezentációs epidemológiai felfogással magyarázta a kulturális tudás és emberi gondolatrendszerek terjedését a társadalomban.

Az emlékezet diskurzusai és technikái – a társadalom értelmezési stratégiái

Az emlékezés és felejtés fenti koncepciói megerősítik azt a kutatói felfogást, hogy a kollektív emlékezet egyrészt kumulatív és folyamatosnak mondható, másrészt változó, átmeneti jellegű és feltételekhez kötött, képlékeny, esetleges tudáshalmaz. Ezzel magyarázható az, hogy állandó megszervezésre, megjelenítésre és használatra szorul.

A 20. század végére megerősödött az az elképzelés, hogy a történelem a különféle narratívák pluralitását jelenti, egy eseményhez több történet, értelmezés kapcsolódik. A történészek egy csoportja a maga tudományterületét teszi az emlékezetkutatás tárgyává, megállapítva, hogy a történetírás nyomán a történelem megalkotása (feltárás, szelekció, formába öntés) nagyban hasonlít az emlékezés szerveződéséhez. Ezt a folyamatot főként az amerikai történész, Hayden White munkássága képviseli.[65] A ténylegesen megtörtént történelem felfogásával szemben arra hívta fel a figyelmet, hogy a megtörtént esemény és a róla szóló értelmezések között ismeretelméleti különbség van. Nem magát a történelmet, hanem valójában a történelemről szóló elbeszéléseket ismerjük. A történész gesztusa, amikor megállapítja egy adat hitelességét, használhatóságát, maga hozza létre az archiválís forrásokat. A történettudomány ezeket a történelemről szóló elbeszéléseket, szövegeket, forrásokat rendszerezi, rögzíti, tudássá szer-

63 A szerző tulajdonképpen a korábban már ismertetett tulvingi modellre építette elméletét.

64 Magyarul megjelent kötete: D. Sperber 2001. Ezzel az elmélettel összefüggésben áll Richard Dawkins *mém-elmélete*: a *mém* mint kulturális replikátor az öröklődés hipotetikus egysége (R. Dawkins 1989: 380).

65 A leghivatkozottabb munkája: H. White 1973. Magyarul: H. White 1997. A magyar szakirodalomból a történettudomány önreflexív megközelítésmódjára Gyáni Gábor munkássága emelhető ki (vö: Gyáni G. 2000a, 2002a, 2007). Lucian Boia a történelmet mint valóságot és mint diskurzust állította szembe a történelem mitizálásáról szóló elemzéseiben (vö: magyarul: L Boia 1999).

vezi és kanonizálja. Éppen ez a történettudomány felőli megközelítés hozta magával azt, hogy a történelemre és a kollektív emlékezetre úgy tekintünk mint értelmezéssel, jelentéssel felruházott múltra.[66]

A történeti narratívák elrendezik és megmutatják azt, hogyan lehet, hogyan kell a múltról beszélni. Ezeket a narratívákat nemcsak szövegeknek és értelmezéseknek tekintjük, hanem kulturális reprezentációknak és diskurzusoknak, illetve a múlt preparálásának technikáiként fogjuk fel. Niedermüller Péter a „nemzeti" diskurzusának elemzésekor úgy véli, hogy annak középpontjában éppen a történelem mint értelmezett idő és a múlt kulturális reprezentációja áll. A történelem és a kollektív emlékezet tehát nem egy objektíve létező adathalmaz. Megállapítását ugyan a posztszocializmus kontextusára alapozza, azonban az általa elemzett reprezentációs metaforák általánosabb érvénnyel is bírnak. Ezért úgy gondolom, hogy a *megőrzés*, *helyreállítás*, *rekonstrukció*, *nacionalizálás* metaforái és stratégiái a kollektív emlékezet szervezésének folyamatára általánosan is vonatkoztathatók (vö: Niedermüller P. 2000: 96–106).[67] Mindezek úgy értelmezhetők, mint a csoportoknak, társadalmaknak a múltjukkal fenntartott érzékeny viszonyulásai. A továbbiakban a múlt értelmezésének, használatának és a kollektív emlékezetnek ezeket a diskurzusstratégiáit és technikáit veszem szemügyre.

A történelemmel, múlttal kapcsolatos és az emlékezetszervezésre is érvényes technikákhoz tartozik a *feltárás*, a *dokumentálás* és a *megőrzés* stratégiája. Ennek lényege, hogy a felhalmozott idő a jelen társadalom szempontjából is aktualitással, jelentéssel rendelkezik. Edward Shils a hagyományelméleti fejtegetésében elkülöníti a ténylegesen megtörtént múltat az egyes csoportmúltaktól, illetve a kitalált, imaginárius múlttól (E. Shils 1981: 162–194, 228–235).[68] Ennek a valóságos múltnak fizikai nyomai vannak (pl. épületek, archeológiai ásatások, romok). A történettudomány (de a néprajz és az antropológia is) fontos feladatának tartotta, hogy ezt a megtörtént múltat megmutassa, feltárja, dokumentálja, megőrizze. Azonban ez a tisztán tudományosként tételeződő attitűd sem jelent objektivitást, amint azt a fentiekből láthattuk: az értelmezés, a szelekció szubjektivitása tapad hozzá.

A történelem változásával kapcsolatos általánosan elterjedt képzet, hogy a múltról alkotott és őrzött kép valamiféle erózión ment keresztül. A *helyreállítás* technikája abból indul ki, hogy ezt a tudatos rombolást vagy a felejtés okozta változást ki kell

66 A múltról való tudományos diskurzus szakmai igényként jelentkezett a hazai kutatásokban. A bukaresti *A Hét* hasábjain 1987–1988-ban, a társadalomkutatók között lezajlott az oral history módszertana kapcsán egy vita az emlékezésről, emlékeztetésről, illetve a gyűjtői interpretációnak a dokumentum előállításában játszott szerepéről (vö: Biró Zoltán: Az emlékeztetés értéke és ára. *A Hét*. XVIII. évf. 1987. okt. 15. 42. sz. 8.; Rostás Zoltán: Hogyan járjunk a forráshoz? *A Hét*. XVIII. évf. 1987. okt. 22. 43. sz. 10.; BIRÓ Zoltán: Nem elég a jó szándék. *A Hét*. XIX. évf. 1988. febr. 4. 6. sz. 4.; Imreh Lajos: Dokumentum-e? *A Hét*. XIX. évf. 1988. febr. 4. 6. sz. 4.; Nagy Olga: Egy félreértett könyv esélyei. *A Hét*. XIX. évf. 1988. márc. 17. 12. sz. 4.; Oláh Sándor: A hitelesség útvesztői. *A Hét*. XIX. évf. 1988. márc. 31. 14. sz. 5.; Gagyi József: Dokumentum és/vagy szimbólum. *A Hét*. XIX. évf. 1988. ápr. 14. 16. sz. 5.; Magyari Nándor László: Érvényes szövegért. *A Hét*. XIX. évf. 1988. máj. 5. 19. sz. 4.; Horváth Arany: A néprajzi gyűjtőt magnójáról... *A Hét*. XIX. évf. 1988. máj. 5. 19. sz. 4.; A Hét szerkesztősége: A fogalmak tisztázásáért. *A Hét*. XIX. évf. 1988. máj. 5. 19. sz. 4.).

67 A *történelmi rekonstrukció* tevékenységéről lásd: P. Connerton 1991: 13–14. A jelen kontextusában reprezentálódó történelem metaforáiról, stílusáról, nyelvéről: H. White 1997, különösen 68–102.

68 A hagyományfelfogásáról magyarul: E. Shils: 1987.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

igazítani, a múlttal kapcsolatos tudást ki kell egészíteni: „...e stratégia történelmi folyamatokat és eseményeket új perspektívába helyez, illetve eltolja a történelmi események értékelésének és értelmezésének szemantikai hangsúlyait". Alapfeltevés, hogy a múltból kiszorultak tények, elfelejtődtek események, személyek, ezért az egyéni és csoportemlékek alapján kell történelmet konstruálni. A „történeti igazság", az „objektív történelem" létrehozására irányul tehát a helyreállítás metaforája, amely a „meghamisított" történelemmel szemben valójában egy új történelem, emlékezet létrehozását célozza (Niedermüller P. 2000: 97–99, az idézet a 97. oldalon).

A helyreállításhoz szorosan kapcsolódik és a történelem elpusztulásának, megsemmisülésének metaforikus tézisére épít a *rekonstrukció* technikája. A korábbi múltképet megalapozó történeti narratívák és az értelmezési keretek is egyaránt tévesekként tételeződnek a jelen számára, amely így a megszüntetés és érvénytelenítés gesztusával a múlt újraértelmezését indítványozza. Ezáltal egy új történelmi horizontot nyit és jelenít meg, amely politikai, morális, de tudományos szempontból is szükséges. „Visszaállítás, magyarázat, értelmezés, megtisztítás – ezek a fogalmak a rekonstrukció stratégiájának a lényegére, azaz a történelem szimbolikus újjáteremtésére utalnak." Niedermüller Péter az utcanevek és emlékhelyek szimbolikus textúrájának megváltoztatását, a városok mentális térképének átszervezését, a történelem időbeli horizontjának és szimbolikus terének (dátumok, nemzeti ünnepek, emléknapok) rekonstrukcióját sorolja ide (Niedermüller P. 2000: 100–103, az idézet a 101. oldalon).[69]

A *nacionalizálás* diskurzusának célja a helyreállított vagy rekonstruált „történelmi folyamatokat és eseményeket szélesebb politikai és ideológiai kontextusba helyezni és ezáltal az új politikai rendszer eredetmítoszait megteremteni" (Niedermüller P. 2000: 103). Niedermüller Péter szerint a történelem és a múlt nacionalizálásához tartoznak a történeti, társadalmi és kulturális eredetmítoszok, melyek funkciói, hogy egyrészt magyaráznak, másrészt indokolnak.

A történeti eredetmítoszok a történeti idő megteremtésével foglalkoznak, „egy képzeletbeli, időn és történelmen átnyúló kontinuitást céloznak meg, amelynek kontextusában aztán megfogalmazható a nemzeti identitás. Minél messzebbre lehet az időben, a történelemben a nemzet történetét visszavezetni, annál mélyebb és intenzívebb a nemzeti önértékelés, és annál szilárdabb a nemzeti identitás – ez a történeti eredetmítoszok legfőbb üzenete" (Niedermüller P. 2000: 104). Ezek a mítoszok, amelyek így a történeti kontinuitást teremtik meg és kötik össze a nemzeti identitás koncepciójával nemcsak perspektivikusan, hanem a rövid időtartamokra is érvényesek. Fontos mozzanatuk, hogy a történeti fejlődés összefüggéseit, kontextusát jelenítik meg.[70]

69 Peter Burke szerint a történelem rekonstrukciója nagyon gyakran mitikus történetek létrehozásába fordul át, ezt a mitogenezist a társadalmi emlékezet átadása kapcsán bizonyítja (vö: P. Burke 2001: 7–12).

70 A kelet-európai és posztszocialista társadalmak történetírását és történelmi emlékezetét több szerző vizsgálta: Lajtai L. László az 1777–1848 közötti magyar történelemkönyveket elemezte (Lajtai L. L. 2004, 2009: 38–40), Czoch Gábor a 19. század második felének tankönyveit tekintette át (Czoch G. 2006), Miroslav Michela a szlovák történelmi kultúra (a társadalom és a múlt között kapcsolat) tendenciáit, kontextualizációját vizsgálta (M. Michela 2008), Mirela-Luminița Murgescu a román történelemtankönyveket vizsgálva megállapította, hogy azok a román identitásmítoszokat szolgálják ki, maszkulin világot jelenítenek meg (M.-L. Murgescu 2004). A kontextualizáció elméleti vonatkozásairól: Gyáni G. 2007: 241–259.

A társadalmi eredetmítoszok a szociokulturális eredetet mitologizálják, különböző életmódoknak vagy társadalmi berendezkedéseknek politikai és szociokulturális eredetét mutatják be. Azokról a mítoszokról van szó, amelyek azt mutatják meg, hogy bizonyos életformáknak melyek a társadalmi előzményei. Ezáltal bizonyos életformák, bizonyos társadalmi és kulturális formák szimbolikus tőkével töltődnek föl. A társadalmi eredetmítoszokat a polgári életmód kulturális koncepciójával, illetve a politikai és ideológiai elődök példájával szemlélteti Niedermüller Péter (Niedermüller P. 2000: 104–105).

A kulturális eredetmítoszok az új társadalmi rend kulturális horizontját vázolják fel, „kulcsfogalmait a népi kultúra és a nemzeti kultúra jelentik. Ezek reprezentálják az »igazi«, eredeti kultúrát, a »nép kultúráját«, annak kontinuitását, autenticitását, archaizmusát és szépségét." Ezek a mítoszok a kultúrát lakhatóvá teszik, a társadalom tagjait homogén kulturális közösségnek tekintik, s abból indulnak ki, hogy „az »azonos« kultúra, az »azonos« kulturális eredet szükségszerűen azonos politikai célokat, és a társadalmi rendnek azonos elképzeléseit teremti meg" (Niedermüller P. 2000: 105).

A nacionalizálás diskurzusa mellett, azzal összefonódva egyre erőteljesebben érvényesül a *patrimonizálás* diskurzusa is. Ez a jelentéssel felruházott, értelmezett múltat a tágabb, általánosabb társadalmi horizontok felé mozdítja el. A 19. századtól az idő maga, illetve a nemzeti múlt is köztulajdonná, kollektív/kulturális örökséggé válik (P. Nora 1986: 359).

A kitalált hagyomány koncepciója és társadalmi funkciói

A kollektív emlékezet megteremtése, létrehozása tehát összefügg a társadalomnak azzal az igényével, hogy a jelenét legitimálja, illetve, hogy megteremtsen egyfajta folytonosságot a történeti térben. A törzsi társadalmak vagy az archaikus közösségek kutatói a hagyomány fogalmával jelölték azt a viszonyt és tudásrendszert, amelyet annak tagjai fenntartanak, elfogadnak, illetve amely meghatározza jelenüket és kijelöli a közösség határait.

Először a fentiekben már idézett Edward Shilsnek a kutatás szempontjából fontos állítására kell utalnom. Ezen társadalomtudományi felfogás szerint a *hagyomány* (*tradition*) az, ami a múltat közvetíti. A hagyomány egyrészt *traditum*, átadott dolog: „A hagyomány – vagyis az, amit átadunk, illetve átveszünk – magában foglalhat tárgyakat, különböző eszméket, emberekről és eseményekről alkotott képeket, gyakorlatokat és intézményeket. Felölelhet épületeket, emlékműveket, tájakat, szobrokat, festményeket, könyveket, szerszámokat és gépeket. A hagyomány tartalmazza mindazt, amivel egy adott társadalom rendelkezik, és ami már akkor is létezett, amikor a jelenlegi tulajdonosai átvették..." (E. Shils 1987: 31) Ebben a felfogásban a periodikusan ismétlődő, „legalább három – rövid vagy hosszú – generáción" keresztül haladó, a közösség által szervezett és megélt gyakorlat és értékrend számít hagyománynak (E. Shils 1987: 35). A hagyomány emellett változó és szelekciós folyamat is.

Ebben a vonatkozásban még fontos kiemelni azt, hogy a hagyomány feltételezi a (lokális) közösséget, a szorosabb társadalmi kötelékek meglétét. Azonban amikor ezek a társadalmi kötelékek meglazulnak, akkor, a kutatók megfigyelése szerint, a társadalmak mesterséges kontextusokat teremtenek, rituális kommunikációs helyzeteket építenek ki, amelyek koherenciát biztosíthatnak a társadalmi együttélés számára. Azaz

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

új hagyományokat találnak ki, hoznak létre. Éppen ezért Eric Hobsbawm a kollektív emlékezetet *kitalált hagyomány*ként (*invented tradition*), a 19. századi, gyors társadalmi-gazdasági változásokat mutató Európa hagyományteremtéseként értelmezi. A tömeges hagyománytermelés időszaka az 1870 és 1914 közötti ötödfél évtized (magyarul: E. Hobsbawm 1987). Létrehozásukban nem annyira a közösség, mint inkább az intézmények játszanak szerepet. Ugyanakkor a kulturális hagyományokhoz nagyon szorosan kötődnek a politikai reprezentációk, azokat nagyban meghatározzák a különböző politikai intenciók is. Ezt a két (kulturális és politikai) kategóriát és intenciót nem érdemes szétválasztani, mert látnunk kell, hogy nagyon sok olyan hagyomány, múltkép van, amely éppen a politikai ideológiák és mozgalmak kontextusában szerveződött vagy került kitalálásra. „A »kitalált hagyományoknak« jelentős társadalmi és politikai funkciójuk van. És enélkül nem is jelennének meg és nem is szilárdulnának meg." (E. Hobsbawm 1987: 181.)[71] Ezért a manipulációs szándékot is fel kell ismernünk. Itt többnyire azokat a társadalmi-politikai kezdeményezéseket kell kiemelnünk, amelyek nyomán bizonyos politikai szereplők és történelmi események, folyamatok másfajta összefüggésben, másfajta kontextusban kerülnek bemutatásra, és ezek által egy másfajta múltkép és történelemkép termelődik. A folyamat tömegessé válása, a korszak legáltalánosabban kitalált politikai tradíciója a nacionalizmussal, az államok megteremtésével függött össze: „a kibontakozó tömegmozgalmak [...] valamint a nacionalizmus különböző fajtái nagyon is tisztában voltak a szertartások, ceremóniák, mítoszok, és rendszerint még a mitológiai múlt fontosságával is." (E. Hobsbawm 1987: 153.)

Eric Hobsbawm a május elsejei ünnepségek kialakulásával (1890) illusztrálta a hagyomány kitalálásának és politikai felhasználásának kapcsolatát. Az ünnep „meglepően rövid idő alatt spontán módon fejlődött ki", a történeti fejlődés során a nap eredeti politikai tartalma, üzenete (a chicagói munkások követelése a nyolcórás munkanapért) háttérbe szorult, és a munkásosztály jelenlétének változó, aktuális manifesztumaként jelentkezett (vö: E. Hobsbawm 1987: 153–157, az idézet a 153. oldalon).

Magyar társadalomkutatók kutatást kezdeményeztek a budapesti május elsejei ünnepségek vizsgálatára. Bár szempontjaik főként szemiotikai jellegűek voltak, a felvonulás jeleit, az ünnepi idő- és térstruktúrát, az öltözetet kutatták, megfigyeléseik mindenképpen hasznosak a mi szempontunkból is: május elseje a budapesti munkások számára teremtett periodikus manifesztációs lehetőséget, a társadalmi kohéziót biztosította és mutatta fel.[72]

Kovács Ákos, a kitalált hagyomány elméletére építette a Szent István kultusznak, a Szent István-napi ünnepségek történeti változásainak kutatását. A népi aratóünnep hagyományának felújításaként, megszerkesztéseként értelmezte az (új) kenyér ünnepét. A tárogató magyar nemzeti hangszerré válását és a (politikai jellegű) ünnepségeken való jelenlétét, kultuszának feléledését szintén kitalált hagyományként mutatta be (Kovács Á. 2006). Magyar néprajzkutatók átfogó kutatást végeztek egy település kapcsán

71 Az Eric Hobsbawm és Terence Ranger által szerkesztett *The Invention of Tradition* (*A hagyomány kitalálása*) című kötet tanulmányai a 19. századi Anglia kapcsán meggyőzően bizonyítják ezeknek a funkcióknak a meglétét. A kötetben megjelenített (skóciai, velszi, brit, viktoriánus indiai és afrikai gyarmati) kutatások éppen arra világítanak rá, hogy az angol társadalom modernizálódása során hogyan jöttek létre különböző hagyományok, olyanok, amelyeket ma is az angol társadalom fontos sajátosságaként ismerünk (vö: E. Hobsbawm–T. Ranger eds. 1983).

72 Elemzések és beszámolók a kutatásokról: Munkaközösség 1975, Munkaközösség 1981, Voigt V. 1994.

a „megalkotott hagyományok" és a falusi turizmus vizsgálatára (vö: Pusztai B. szerk. 2003). Viktoria Isabela Corduneanu a romániai magyar kisebbség emlékezetszervezését és identitásépítési törekvéseit tekintette kitalált hagyománynak (V. I. Corduneanu 1998).

Anthony Giddens a hagyományoknak ezen politikai, ideológiai természete kapcsán állította, hogy ezeknek a társadalom felépítése (*constitution of society*) szempontjából nem is a tartalmuk bír elsődleges fontossággal, mint inkább a funkciójuk. Két általánosabb, minden konkrét helyzettől független, alapvető társadalmi funkciót állapított meg. Egyrészt, amit egy társadalom hagyományként fogad el, ami hagyományként artikulálódik egy társadalomban, az mindig *nehezen megkérdőjelezhető és normatív* (morális és emocionális tartalmú) entitásként funkcionál. Másrészt – ebből következően –, a hagyományokhoz való ragaszkodás, a hagyományoknak a fenntartása vagy a megmentése a társadalmak morális feladata, így a hagyomány mindig egy *történetileg legitimált moralitás* (az előző korszakok, társadalmi formák tekintélye alapozza meg) (A Giddens 1994: 63–66).

Más vélemények szerint a későmodern társadalmakban a hagyományok elveszítik ezt a giddensi értelemben vett morális jelentőségüket, a társadalmak életét befolyásoló funkciójukat. A „hagyomány utáni társadalmakra" (*post-traditional societes*) alkalmazva ezt a *hagyománytalanítás* (*detraditionalization*) terminológiával jelölik. Ezt az érvelést a következő állításokkal tartják fenn: a nemzeti társadalmak kulturális pluralizálódása, a múlt és hagyomány differenciálódása, fragmentálódása.[73] Azt Anthony Giddens sem vitatja egyrészt, hogy a hagyomány utáni társadalmak számítanak az első globális társadalmaknak, másrészt rávilágít arra, hogy a hagyomány átértelmeződése nem jelenti a múlttal való szakítás vagy teljes szembefordulás élményét sem.[74]

A gyors társadalmi-politikai változásoknak egy másik következménye vagy sajátossága az, ahogy a hagyományok a kollektív emlékezetben tovább élnek. A kulturális javak kanonizált, anyagiasított vagy szimbolikus formáit az utóbbi évtizedekben az *örökség* (*patrimoine*, *cultural heritage*) fogalmával írják le.[75] A fogalom a „megemlékezések korának" emlékezetdömpingje (P. Nora 2007) nyomán meglehetősen leterhelődött: „tizenöt év alatt az örökség fogalma magába vonta a közelmúltat, az öntött elemes építészetet és a haszonépületeket, a pályaudvarokat és a piacokat, amelyekre ma már másképp tekintünk."[76]

73 Vö: P. Morris 1996 és a Paul Hellas, Scott Lash és Paul Morris által szerkesztett kötet (P. Hellas–S. Lash–P. Morris eds. 1996).

74 A fundamentalizmusnak a későmodern társadalmakban való megjelenését is a hagyomány funkcióinak megváltozásával magyarázza (A. Giddens 1994: 96–100).

75 Sonkoly Gábor megállapítása szerint a kulturális örökség fogalma az 1980-as évektől kezdődően a kultúra 19. századi keretfogalmát is kezdi felváltani (vö: Sonkoly G. 2009).

76 Az 1986-os tanulmány magyarul: A. Chastel 2004: 125. Az örökség romániai valóságáról: D. Light–D. Dumbrăveanu-Andone 2004.
Szkeptikusabb vélemények szerint a kulturális örökség eliparosodott, a hagyományok szinte kezelhetetlenül kommercializálódnak, gazdasági tőkévé konvertálódnak, óhatatlanul részévé válnak a *kulturális örökségipar*nak (*cultural heritage industry*). A nemzeti örökség mellett a hely öröksége is megteremtődött. A történelmi műemlékek használatára, a múlt élménnyé avatására a turizmus intézménye is rátelepedett: a hely történetének ismertetéséhez, a lokalitás forgalmazásához, városlátogatásokhoz elengedhetetlenül hozzátartoznak az emlékművek, emlékházak, emlékterek bejárása, felkeresése is. A múzeumok a (korábbi) életformák élményeit, az álmokat árulják (É. Mension-Rigau 2000: 92–102).

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

A kollektív emlékezet mint folytonos küzdelem: szimbolikus harcok

A kollektív emlékezetnek a fentiekben meghatározott diskurzusainak és stratégiáinak bemutatására azért volt szükség, mivel az emlékezetkutatók nagyjából éppen ezeknek a koncepcióknak és mechanizmusoknak a vizsgálatával közelítenek a témához. Ezek mögött a diskurzusok mögött talán az a legszembeötlőbb, hogy a tágan értelmezett, megtörtént eseményekhez a jelen mindig értelmezési keretekkel viszonyul. A múlt a jelenből történő visszatekintés, megítélés ambivalens perspektívájában mutatkozik meg. A jelen múltért folytatott diskurzusainak a múlttal kapcsolatos (társadalmi) önlegitimizációs stratégiák is részei: a megtörtént eseményekkel, a történelemmel mint folytonossággal számoló viselkedés (kontinuitás élménye), valamint az azzal ellentétesen konstituálódó társadalmi viszonyulás (diszkontinuitás hangsúlyozása).[77]

Alfred Schütz, a fenomenológiai szociológia atyja más megközelítésben ugyan, de vizsgálta a kontinuitás–diszkontinuitás kérdését a társadalmi valóság sajátos szerkezetét elemezve. Edmund Husserl nyomán *életvilág*nak nevezte a közvetlen módon megtapasztalható, empirikus és konkrét világot, amelyben az egyén él, kommunikál, cselekszik. Ez a direkt világ, a közvetlen társadalmi és kulturális valóság, a „mindennapok világa" az, amely mindig a jelenre irányul. Ezt a mindenkori jelent megelőzik az *elővilág*ok (*Vorwelt*), amelyektől az egyén már nem tud függetlenedni. „Az elővilág *végérvényesen* lezárult; nemcsak azok a tapasztalatok értek véget, amelyet elődeim átéltek; végérvényesen kész az az élettörténeti tagolódás is, amelybe az egyes tapasztalatok illeszkedtek. Az elővilágtól már nem várhatunk semmit. [...] Az egész elővilágot a változatlanság jellemzi." (A. Schütz–T. Luckmann 2002: 293.)[78] Az elővilág fogalma, amelyben a múlt fogalmával kapcsolatos hasonlóságot fedezhetünk fel, olyan tapasztalatokat jelent, amelytől az egyén már nem tud szabadulni, amelyet magával visz a jelenbe: így viselkedését jelentős mértékben meghatározzák, befolyásolják az elővilágban szerzett tapasztalatok.

Kutatásaim szempontjából annak a megállapításnak van relevanciája, hogy az életvilág és az elővilág között feloldatlan különbség van: az elővilágot nem lehet többé megváltoztatni, befolyásolni, mert az már lezárult, befejezett. Az elődök elővilága hat ránk, de mi már nem tudunk hatni rá. Ugyanakkor ez az elmélet azt mondja ki, hogy azáltal, hogy ezeket a tapasztalatokat magunkkal visszük, az elővilág jeleket hagy a jelenben. Ez pedig az elővilágra vonatkozó, irányuló érdeklődést generál. Ebben az összefüggésben a múlt az, ami a jelen előzményeiből, ebből az elővilágból valamilyen módon értelmezésre, megmutatásra kerül.

A fenti múltfelfogásból az következik, hogy a múltban működött és a jelenben létező értelem-összefüggések nagyban eltérhetnek. Alfred Schütz a nemzedéki különbségek meglétét éppen ezzel magyarázza: „...az értelem-összefüggések, amelyekbe elődeink tapasztalatai ágyazódtak, döntő pontokon eltérnek a mai értelem-összefüggésektől. Ennek oka a nemzedékek világszemléletében rejlő különbségek tapasztalásában rejlik"

77 A kontinuitás–diszkontinuitás kérdéskörére mint a modernitás társadalmi stratégiáiról bővebben: A. Giddens 1996: 4–6.

78 Alfred Schütz harmadik fogalma ebben a vonatkozásban az *utóvilág* (*Nachwelt*), amely alapvetően „nyitott" és meghatározhatatlan (vö: A. Schütz–T. Luckmann 2002: 295–296).

(A. Schütz–T. Luckmann 2002: 294). Ez a megállapítása nemcsak úgy értelmezhető, mint generációk közötti különbség, hanem véleményem szerint alkalmazható a generációk közötti, a társadalmat alkotó különböző csoportok, etnikumok, felekezetek stb. múltkezelésére is. Az azonos múltbeli, közösen átélt eseményeket a jelenből eltérően, különbözőképpen értékelhetnek egyének, csoportok.

„A múlt nem halott. A múlt még nem múlt el":[79] a múlt lezáratlan, éppen az állandó értelmezések teszik azzá. A múlt társadalmi tárgyalása, értelmezése a jelenben zajlik. A megemlékezések lényegi pontjai nem a múltra, hanem a jelenre vonatkoznak, a társadalmi valóság értelmezésének módjai ezek a versengő csoportok számára autoritást biztosítanak (J. Bodnar 1992: 15–16). A múlt megmutatása, a kollektív emlékezet szervezése a társadalomtudományban általánosan elfogadott nézet szerint feszültségekkel jár. Ennek alapját éppen a sajátos csoportvonatkozásokból konstituálódó véleménykülönbségek képezik. A kollektív emlékezet a társadalomban zajló konszenzusoknak, a szimbolikus viselkedésnek egyik meghatározó terepe.

A kollektív emlékezet szerveződéséhez a modern társadalmakban rendkívül sok konfliktus, szimbolikus harc kapcsolódik. Ennek összetevői: 1. a saját vagy ideológiailag azonos jelentés építésének, erősítésének, forgalmazásának szándéka, illetve 2. a másik vagy ideológiailag idegen jelentés leépítésének, gyengítésének, vandalizálásának szándéka. Sok társadalomtudós éppen a különféle konfliktusok mentén vizsgálta a különböző csoportok, közösségek emlékezetszervezéseit. Elemzésüket általában arra a hipotézisre alapozták, hogy a különféle konfliktusok rávilágítanak a társadalom szövetére, lehetővé teszik az etnikai, nemi, faji, vallási stb. különbségek, eltérések, ellentétek megértéseit. Ugyanakkor több esettanulmány készült arról is, hogy a nagy társadalmi-politikai változások (háborúk, impériumváltások, forradalmak stb.) nyomán éppen az emlékezetszervezésben, a kollektív emlékezet megváltoztatására irányuló törekvésekben jönnek létre cezúrák, új korszakok.

Paul Connerton a két világháború közötti Németország megemlékezési gyakorlatára alapozta elméletét (P. Connerton 1991), több szerző a zsidó vagy roma holokauszt kollektív emlékezetét elemezve alkalmazott új megközelítéseket, szempontokat (J. E. Young 1993 – magyarul megjelent fejezet: J. E. Young 2002 –, N. C. Finkelstein 2000, Y. H. Yerusalmi 2000, M. Stewart 2004).[80] John Bodnar az Amerikai Egyesült Államok nyilvánosságának újraépítéseként értelmezte a (politikai) megemlékezések folytonos gyakorlatát (J. Bodnar 1992).

Kelet-Európa posztszocialista, posztdiktatórikus társadalmaiban végzett kutatások is arra az eredményre jutottak, hogy a 20. századi közgondolkodás és közpolitika egyik legérzékenyebb területe a kollektív emlékezethez való viszonyulás. A kollektív emlékezet befolyásolására, szervezésére tett kísérletek a múlt szimbolikus és morális lezárásaként, illetve a nemzeti identitások újragondolásaként is értelmezhetők.[81] Magyarországi és csehországi élményeket vizsgált Christoph Reinprecht (Ch. Reinprecht 1994), lengyel–ukrán viszonylatban Jerzy Jedlicki végzett kutatásokat (J. Jedlicki 1999), Elena Mannová pedig a szlovák–magyar konfliktusokat elemezte a kollektív emléke-

79 „The past is not dead. It is not even past yet." (William Faulkner)

80 Ehhez a problematikához kapcsolódó magyar kutatások: Erős F.–Kovács A.–Lévai K. 1985, részben Braun R. 1995 is.

81 Elméleti problémafelvetések: Ch. Reinprecht 1994, Niedermüller P. 2000.

© www.kjnt.ro/szovegtar

© www.kjnt.ro/szovegtar

zet szervezésének vizsgálatával (E. Mannová 2002). A magyarországi 1989-es rendszerváltást a kollektív emlékezetért folytatott harc szimbolikus mezőjében értelmezte Hofer Tamás (Hofer T. 1992). Kenneth E. Foote, Tóth Attila és Árvay Anett elemzésükben az 1989 utáni politikai képrombolás eseményeit és kontextusait tárták fel, áttekintésüket a Magyarország területéről vett példákkal illusztrálták (K. E. Foote–A. Tóth–A. Árvay 2000). Sinkó Katalin szintén a politika rítusaiként, a „politikai liturgia" részeként értelmezte már korábban az emlékműállításokat, illetve -lebontásokat, szobordöntéseket (Sinkó K. 1992).[82] Az emlékmű rituális használatát a kollektív múlt és politikai ideológiák kitárgyalásának, az új jelentések megalkotásának helyeként definiálta. Ezt a budapesti Millenniumi emlékmű jelentéstörténetével igazolta (vö: Sinkó K. 1991, 1993).

Több kutatást kezdeményezett a témában a csíkszeredai Kommunikációs Antropológia Munkacsoport (vö: Bodó J. szerk. 2000). Bodó Julianna és Biró A. Zoltán sokat hivatkozott tanulmányukban a székelyföldi régióban tapasztalható emlékezetkihelyezési és -használati gyakorlatokat tekintették át. A köztéri szobrok felállítása és általában a társadalmi nyilvánosság eseményeinek a lezajlása ebben a térségben az állandó román–magyar szimbolikus *térbeélés*, térhasználat, térfoglalás eljárásainak számítanak. Így a szerzők annak leírására és értelmezésére vállalkoztak, „hogy ugyanarra a fizikai térre irányuló kettős térfoglalási-térbirtoklási gyakorlat milyen eljárások révén ment végbe" (Bodó J.–Biró A. Z. 2000, az idézet a 13. oldalon).

Bodó Julianna „az ünnep mint életvilág kiépülési folyamatát" tette meg az elemzés tárgyának: az ünnepi térhasználatot, az ünnepi látványt, az ünnepi kapcsolatvilág működését és az ünnepi szimbólumhasználatot (Bodó J. 2000a, az idézet a 46. oldalon). Az ünnepnek a szocialista nyilvánosság és a privát szféra működésében játszott szerepe mellett, a szimbolikus térfoglalási eseményeknek a regionális írott sajtóban tükröződő hatásait kutatta, megállapítva azt, hogy a „lokális vagy regionális léptékű kollektív reprezentáció termelésében a média kiemelten fontos szerepet vállal" (Bodó J. 2000b, 2000c, az idézet a 197–198. oldalakon). Gagyi József a posztszocialista, interetnikus kontextusban szerveződő társadalmi emlékezet(ek) térhasználatát elemezte, illetve egy helyi közösség térszervezési gyakorlatát (Gagyi J. 2000a, 2000b). Biró A. Zoltán és Oláh Sándor egy falusi emlékmű újjáépítését kísérő folyamatos társadalmi konszenzusokat és konfliktusait vizsgálta (Biró A. Z.–Oláh S. 2000). Az utóbbi szerző elemzéseiben az etnikumok szimbolikus térteremtéseit, intézménynévadásait rítusként írta le, amelyet a helyi értelmiség szabályoz (Oláh S. 2000a, 2000b).

A néprajztudomány a megemlékezéseket a nemzeti és politikai ünnepek közé sorolja (vö: Verebélyi K. 2005a: 23).[83] Pozsony Ferenc a népszokások kutatása felől közelített az emlékünnepségekhez, amelyeket kitalált hagyományként és a társadalmi-politikai kontextustól függő diskurzusként mutatott be, az erdélyi városokban szervezett megemlékezésekkel példázva mindezt (Pozsony F. 2006; ugyanide kapcsolódik: Pozsony F.

82 „A hivatalos állásfoglalások nyomán elrendelt emlékműbontásokat meg kell különböztetnünk a népítélet-szerű rituális szobordöntésektől. Ez utóbbiak esetében mágikus cselekedetről, rítusról, valamilyen tabu szimbolikus megsemmisítéséről van szó..." (Sinkó K. 1992: 67).

83 Az ünnepkutatásokról összefoglalóan, illetve az ünnepelméletről, ünneptípusokról: Verebélyi K. 2005a: 92–160.

2007, 2009b). Keszeg Vilmos a 19. századi Torda március 15-ei ünnepségeit elemezte (Keszeg V. 2004). Több esettanulmány készült a kollektív emlékezet és a szimbolikus viselkedés/cselekvés kapcsolatáról, a politikai és nemzeti rítusokként elemzett megemlékezésekről, a nyilvános ünnepségekről. Péter László az aradi október 6-ai megemlékezés politikai rítusát, diskurzusait (Péter L. 2003), Plainer Zsuzsa a nagyváradi március 15-ei kommemorációs események kisajátításáért folytatott generációs és etnikus diskurzusokat elemezte (Plainer Zs. 2001).

Fejős Zoltán az Egyesült Államokban állított Kossuth-szobrok elemzésével arra mutatott rá, hogy az emlékállítások során a forradalmár alakjának megformálásában a legenda népi kialakulása, a kultusz hivatalos/intézményesített eljárásai, illetve a nemzeti ideológia folyamatos újraértelmezései játszottak szerepet (Fejős Z. 1998). Feischmidt Margit az aradi Szabadság-szobor újraállításának, illetve a román–magyar Megbékélési Emlékpark létrehozása alatt kitermelődött kollektív reprezentációknak a vizsgálatát tűzte ki célul (Feischmidt M. 2006).

Itt szükséges megjegyezni, hogy a politikai rendszerváltások nyomán történő újratemetések is a kollektív emlékezet felmutatásaként, megtárgyalásaként értelmezhetők. Esettanulmányok születtek Batthyányi Lajos 1848-as miniszterelnök 1870-es (vö: Stéfán I. 1993, Zempléni A. 2009), Bartók Béla zeneszerző 1988-as (vö: S. Gal 1991), Nagy Imre miniszterelnök 1989-es (vö: György P. 2000: 247–277), Horthy Miklós kormányzó 1993-as stb. nyilvános újratemetéséről mint olyan eseményekről, amelyek a korábban érvényes kollektív emlékezettel kapcsolatos konszenzusok megbontását, átértelmezését is jelentették.[84]

Román szociológusok és kultúrakutatók elemezték a román nemzeti ünnepek szervezését. Maria Bucur azt kutatta, hogy a totalitárius rendszer vezérkultusza hogyan használta fel és üresítette ki a román nemzeti ünnepet (M. Bucur 2001). Ugyancsak ő végezte el az 1918 utáni román világháborús emlékmű-állítási stratégiáknak az elemzését, illetve tekintette át az ezekhez rendelt megemlékezési gyakorlatokat (M. Bucur 2004). Natalia Cojocaru és Stela Suhan a transznisztriai fegyveres konfliktus társadalmi kezeléseként és feloldásaként értelmezték az (újjá)szervezett kollektív emlékezetet, illetve félig strukturált interjúk segítségével azt vizsgálták, hogy milyen társadalmi reprezentációi vannak ennek a konfliktusnak (N. Cojocaru–S. Suhan 2003).

84 A magyarországi 1870–2010 közötti közéleti újratemetések adatait Zempléni András közli: Zempléni A. 2009: 64–72.

© www.kjnt.ro/szovegtar