

STUDIA LITTERARIA

irodalom- és kultúratudományi folyóirat

2018/3–4

A kulturális emlékezet
mintázatai



STUDIA LITTERARIA 2018/3–4 A kulturális emlékezet mintázatai



STUDIA LITTERARIA
irodalom- és kultúratudományi folyóirat
LVII. évfolyam
2018/3–4.

Szerkesztőség:
DOBOS ISTVÁN – főszerkesztő
BÉNYEI PÉTER – felelős szerkesztő
BERTA ERZSÉBET
BÓDI KATALIN
BODROGI FERENC MÁTÉ
D. TÓTH JUDIT
FAZAKAS GERGELY TAMÁS
LAPIS JÓZSEF
SZÁRAZ ORSOLYA

A lapszám szakmai szerkesztői:
BÉNYEI PÉTER; SZÁRAZ ORSOLYA

A lapszám olvasószerkesztői:
ÁFRA JÁNOS; BERTA ERZSÉBET; D. TÓTH JUDIT

A lapszámában megjelent tanulmányokat a szerkesztőbizottság tagjai lektorálták.

Elérhetőség:
DE Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet
4032 Debrecen, Egyetem tér 1.
honlap: <http://studia.lib.unideb.hu>
e-mail: studia@arts.unideb.hu
tel.: 06-52-512-900/23084

HU ISSN 0562–2867 (print)
HU ISSN 2063–1049 (online)

DE BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének folyóirata
megjelenik félévente

Kiadta: DE BTK Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézete
Debreceni Egyetemi Kiadó
www.dupress.hu

Felelős kiadó: S. Varga Pál; Karácsony Gyöngyi
Borítóterv: Marosi Edit
Tördelés: Barna Ildikó

Honlapszerkesztő: Dudás Csaba, Tóth Barna, Béres Norbert
Nyomdai munkálatok: Debreceni Egyetemi Kiadó nyomdaüzeme, 2018.



SZÁMUNK SZERZŐI

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE egyetemi docens, Debreceni Egyetem

BARANYAI NORBERT egyetemi adjunktus, Debreceni Egyetem

BÉNYEI PÉTER egyetemi docens, Debreceni Egyetem

BÓDI KATALIN egyetemi adjunktus, Debreceni Egyetem

D. TÓTH JUDIT egyetemi docens, Debreceni Egyetem

FARKAS EVELIN PhD-hallgató, Debreceni Egyetem

KOVÁCS KÁLMÁN egyetemi docens, Debreceni Egyetem

PABIS ESZTER egyetemi adjunktus, Debreceni Egyetem

PÓTOR BARNABÁS PhD-hallgató, Debreceni Egyetem

RÉTI ZSÓFIA egyetemi tanársegéd, Debreceni Egyetem

SZABÓ ELEMÉR PhD-hallgató, Debreceni Egyetem

STUDIA LITTERARIA

2018/3–4

LVII. évfolyam

A KULTURÁLIS EMLÉKEZET MINTÁZATAI

Szerkesztői előszó 3

TANULMÁNYOK

D. TÓTH JUDIT: *Szagrális tér és emlékezet az ókeresztény martírionokban.*
Nyssai Szent Gergely 25. levele és Homíliaja Szent Theodóros ünnepén 5

BÉNYEI PÉTER: „Nagy idő múlt a nagy harc óta!”
A köszívű ember fiai emlékezeti munkája 23

FARKAS EVELIN: *A Rákóczi-szabadságharc emlékezete Jókai Mór műveiben* 69

BÓDI KATALIN: „Néger atyafiak”.
Emlékeztörténeti epizód a millenniumi ünnepekről 84

KOVÁCS KÁLMÁN: *Theodor Körner, az NDK politikai mítosza.*
A német nacionalizmus hagyománya az NDK irodalmában 98

PABIS ESZTER: *A Chamisso-díj után, a Chamisso-irodalmon túl.*
Kortárs német nyelvű irodalom és emlékezetkultúra a migráció kontextusában 111

PÓTOR BARNABÁS: „Nem börtön, hanem (...) menedék”.
Módszertani kérdésfelvetések és közlések az 1950-es, 1960-as években
egyházi gimnáziumokban végzett öregdiákok visszaemlékezéseihez 135

SZABÓ ELEMÉR: „Szent marginalitás”.
Egy csereháti Mária-jelenés lokális emlékezetének vizsgálata 152

BARANYAI NORBERT: *Kultusz, pletyka, emlékezet.*
A kultúra közvetítésének aspektusai Nyáry Krisztián íróportréiban 173

RÉTI ZSÓFIA: *A hálózatok emlékezetei, az emlékezetek hálózatai* 182

BALOGH LÁSZLÓ LEVENTE: *A történelem politikai felhasználásáról* 196

Szerkesztői előszó

Miközben az elmúlt két-három évtizedben nem jelentkezett radikálisan új, szemléletformáló elméleti irányzat az irodalomtudományban, addig több kutatási-értelmezési irány nagyon mély gyökeret vert, s állandóan felbukkan a történeti és interpretációs munkákban. Az egyéni és kulturális trauma kontextusait mozgósító megközelítések, valamint a média- és kultúratudományos vizsgálódások mellett az emlékezetkutatások is alapjaiban hatják át a legszélesebb humán- és társadalomtudományi vizsgálódásokat, s ezekben a kiterjedt interdiszciplináris törekvésekben az irodalomtudomány is komoly szerepet vállal.

A *memory boom* jelenségének (és a jelenség túlburjánzásának, s így szükségszerű inflálódásának) talán legmeghatározóbb éltetőjeként a több évszázadon keresztül töretlen hagyományátörökítésnek, a közösségi emlékezet felszólító jellegének az elhalványulását nevezhetjük meg. Az elmúlt évtizedek felfokozott emlékezetét nagyban motiválta egyfelől a társadalmi nyilvánosság kiszélesedése, az információhordozó médiumok elszaporodása, melynek köszönhetően minden aktuális történetet látunk, érzékelünk, értelemezzünk (s ugyanígy számos médiumon keresztül jutunk el a múlt legkülönbözőbb regisztereire is), ám a szinte feldolgozhatatlan mennyiségű, nézőpontú, széttartó információáramlás relativizálja (s egyben manipulálhatóvá is teszi) minden kép, látvány, szó, tény súlyát, használati értékét; másfelől pedig napjaink társadalmiságának multikulturális közege a közös emlékezést leginkább mozgósító nemzeti közösség határait is erodálja, a nemzeti-közösségi identitás elhalványulását is magával hozva. A lényeg, hogy napjainkban talán mindennél inkább szükség van olyan fogódzókra, eligazodási pontokra, kapaszkodókra, melyet javarészt a fókuszált egyéni-közösségi emlékezeti munka biztosít.

Ebbe a folyamatba igyekszik bekapcsolódni a Magyar Emlékezhelyek Kutatócsoport, amely a debreceni Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézet berkein belül alakult 2011-ben, legfontosabb céljaként pedig az emlékezet- és emlékezhelykutatások friss eredményeinek felmutatását tűzte ki. Más diszciplínák és tudományos műhelyek kutatóit is bevonva az elmúlt hét évben mind az emlékezhely fogalmának teoretikus körülhatárolásával, a nemzetközi minták eredményeinek a feldolgozásával, mind a konkrét emlékezhelyek leírásához kapcsolódóan számos konferenciát szerveztünk, több tanulmánykötetet és kiadványt publikáltunk. (Lásd főként a *Loci memoriae Hungaricae* sorozat nyolc kötetét, valamint a *Studia Litteraria* 2012/1–2-es lapszámát.)

A *Studia* legújabb száma is szorosan kapcsolódik a kutatócsoport tevékenységéhez, bár a mostani tematikus lapszám kevésbé követi a 2012-es *Emlékezhelyek*hez

hasonló zárt koncepciót. A *kulturális emlékezet mintázatai* részben a projekthez szorosan kapcsolódó kutatások előtanulmányait, részben a kutatócsoport tágabb szellemi műhelyében született írásokat tartalmazza, s így bár a tanulmányok kevésbé összetartóak, ám annál inkább megmutatják a kulturális emlékezet sokszínűségét, a múltat a legkülönbözőbb szintereken és médiumokon a jelenbe emelő és a jelenben tartó aspektusait. Két írásban a lokális és a kisközösségi emlékezet esetei kerülnek tárgyalásra, egy-egy esettanulmány erejéig (Pótor Barnabás, Szabó Elemér Pál), s ugyancsak két szöveg foglalkozik a (kollektív) emlékezet és a közösségi média kölcsönhatásának néhány alapvető szempontjával, érintve a kortárs magyar irodalmi és politikai nyilvánosság egy-egy speciális emlékezeti aktusát is (Baranyai Norbert, Réti Zsófia). Az emlékezhelyek kora előtti emlékezés időszakából az ókereszténység világába pillanthatunk be a szám nyitányában (D. Tóth Judit), zárlatként pedig – az egyetlen szorosabban elméleti jellegű írásában – a történelem politikai felhasználásának a kérdéseiről esik szó (Balogh László Levente). A lapszám középső harmadában található tanulmányok fókuszpontja kettős: két írás a közelmúlt és a kortárs – erősen megosztó – német emlékezetpolitikájába, irodalmi emlékezeti munkájába vezeti el az olvasót (Kovács Kálmán, Pabis Eszter), míg ugyancsak két szöveg foglalkozik a 19. századi magyar irodalmi emlékezet egyik kultikus figurájának, Jókai Mórnak a műveivel (Bényei Péter, Farkas Evelin), melyhez érdekes történeti kontextust teremt Bódi Katalin írása, amely a millenniumi ünnepségek emlékező rítusainak egy egészen egyedi aspektusára irányítja a figyelmet.

BÉNYEI PÉTER

D. TÓTH JUDIT

Szagrális tér és emlékezet az ókeresztény martürionokban

(Nyssai Szent Gergely 25. levele és Homíliája Szent Theodóros ünnepén)*

A martürionok¹ az ókeresztény kor mártírjainak emlékezetére és tiszteletére létrehozott, nem egységes építészeti elv alapján megalkotott, tényleges megvalósulásukban változatos formákat mutató szagrális építmények (sírtemplom, kápolna), amelyek a 320-as évektől, Nagy Konstantin császár törekvéseinek nyomán, jellemző megnyilvánulásai lettek a keresztény építészetnek, elsősorban keleten. Olyan, a kora keresztény kortól létező, kezdetben kicsi és egyszerű építmények vagy helyiségek ezek, amelyeket eredetileg a vértanúk sírja fölé emeltek, amely mint mártíromságuk és tárgyiasuló emlékezetük helye ünnepi kultusz és zarándoklatok tárgyává és céljává vált. Később, a konstantini fordulat után, de mindenekelőtt a 380-as évek második felétől inkább a mártírok relikviáit kezdték a meglévő vagy újonnan épített templomokba vinni, és nem a templomot a sír fölé építeni, ami egyrészt a szagrális helyek iránti kereslet növekedését is mutathatja, másrészt a tanúság helyének emlékezetét a tanúság emlékezetének helyévé változtatja át. Mindkét esetben gyakran alakultak ki körülöttük további sírok, a keresztény hívek ugyanis szívesen temetkeztek a mártírok (és szentek) földi maradványainak a közelébe.

* Jelen írás a *Szagrális helyek, terek és emlékezőskultúra* című konferencián (Magyar Vallástudományi Társaság, DE Néprajzi Tanszék MTA Néprajzi Kutatócsoport, MTA DAB Bölcséleti, Művészeti és Vallástudományi Szakbizottság, Debrecen, 2017. november 17.) elhangzott előadás továbbgondolt változata. A szöveg alakulásához hasznos szempontokkal járult hozzá a témáról az intézetünk régi magyar irodalmi doktori műhelyében tartott előadásom és az azt követő beszélgetés (2018. április 26.). Köszönöm Berta Erzsébet és Nagy Levente pontosító és kiegészítő javaslatait, valamint Terdik Szilveszter ötleteit is.

¹ A görög *martyrion* (tsz. *martyria*) és a latin *martyrium* (tsz. *martyria*) megnevezések magyar megfelelői (martürion, mártírium, memória) közül két okból használok a martürion változatot. Egyrészt, hogy ne legyen összetéveszthető a vértanúság értelmében használt mártírium szóval, másrészt, mert a latin eredetű memória megnevezés elsősorban a nyugati (latin nyelvű) kereszténység építményeire használatos. (Vö. még a mauzóleum megnevezéssel.) A *memoria*, az „emlékezet” a latin nyelvben etimológiai kapcsolatban áll a *monumentum*, „emlékhely” szóval, és mindkettő a *moneo* („emlékeztet”), valamint az *admonitio* („figyelmeztetés, intelem”) szavakkal. Vö. HAVAS László, *Róma mint emlékezőhely a világtörténelem egy kiemelkedő fordulópontján és a rákövetkező másfél században = Hereditas Litteraria Totius Graeco-Latinitatis*, szerk. HAVAS László, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013, 9–55, főként 15. A martürion szó, amely eredetileg nem vonatkozott egy speciális építménytípusra, legfontosabb előfordulásaihoz és jelentésalakulásához a Septuagintában és az ókeresztény írásokban lásd Robert OUSTERHOUT, *The Temple, the Sepulchre, and the Martyrion of the Savior*, Gesta, 1990/1, 44–53, főként 50–51. Nyssai Gergely műveiben lásd *Lexicon Gregorianum: Wörterbuch zu den Schriften Gregors von Nyssa*, VI, hg. von der Forschungsstelle Gregor von Nyssa an der Westfälischen Wilhelms-Universität, bearb. Friedhelm MANN, Leiden – Boston, Brill, 2007, 245.

Az ókeresztény martírionok vallási kontextusa

A martírion mint építménytípus legfontosabb vallási kontextusát az ókeresztény mártírológia, mártírkultusz és annak „teológiája” adja, amellyel való kapcsolatát már a megnevezés is mutatja.² Bár a keresztény mártír fogalmának az a meghatározása, amit általában ma is használunk – hogy tudniillik mártír az a személy, aki tanúságot tesz és feláldozza az életét Istenért, Krisztusért, a hitért –, már viszonylag korán, a mártírakták közül a 156 tájára datált *Polykarpos mártíromsága* (Martyrium Polycarpi) című iratban megjelenik, a keresztények emlékező, történeteket alakító gesztusa nem zárul le itt: különböző műfajokban keletkezett iratokban, ünnepekben, szertartásokban, relikviák tiszteletében, templomok építésében folytatódik az emlékező és egyben értelmező folyamat, amelyben a mártírokon mint Krisztus imitálóin keresztül a martírionok mint építmények is fontos szerepet kapnak.

Annak az összetett folyamatnak a kutatásában, amelyet ókeresztény mártírológiának nevezünk, egyre inkább közhelynek számít az a felismerés, hogy a mártírt nem elsősorban önfeláldozó halála, hanem emlékezetének fenntartása teszi mártírrá,³ sőt vannak, akik egyenesen úgy fogalmazzák, hogy valójában nem az adott vértanúhoz kapcsolódó történelmi tényeknek van igazából jelentősége, hanem az emlékező közösség érdekeltiségének, amely megkonstruálja, jelentésekkel látja el és hagyományozza a történeteket, valamint a hozzájuk kapcsolódó kultuszeseeményeket. Az emlékezés szociológiájának nagyhatású teoretikusa, Maurice Halbwachs nyomán elindult, majd a Paul Ricoeur, Jan Assmann és mások megállapításai által megtermékenyített emlékezetkutatások⁴ szempontjait a mártírológiai kutatások terén is egyre többen hangsúlyozzák, például Elizabeth Anne Castelli, Vasiliki Limberis, vagy a magyarországi kutatók közül legutóbb Simon-Pesthy Monika és Nagy Levente.⁵ Mindezt röviden úgy summázhatjuk: „a mártír kultusza nem lesz, hanem megteremtik”.

² A martírion tulajdonképpen a mártírium „materializálódása”, anyagi testet öltése: Vasiliki M. LIMBERIS, *Architects of Piety: The Cappadocian Fathers and the Cult of the Martyrs*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 53.

³ Már az első keresztény gyülekezeteknél megjelenik az *anamnésis* (emlékezés) parancsa: „Ezt tegyétek az én emlékezetemre.” (Lk 22,19), ami ebben az esetben az eucharisziára vonatkozik. A kora keresztény mártírológiai kutatásokhoz magyar nyelven lásd egy korábbi áttekintő írást: D. TÓTH Judit, *A kora keresztény mártíromság kérdései Boudewijn Dehandschutter kutatásainak tükrében*, *Studia Litteraria*, 2012/3–4, 267–280.

⁴ Maurice HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Alcan, 1925; Paul RICOEUR, *Memory, History and Forgetting*, transl. Kathleen BLAMEY, David PELLAUER, Chicago – London, The University of Chicago Press, 2004; Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999.

⁵ Elizabeth A. CASTELLI, *Martyrdom and Memory: Early Christian Culture Making*, New York, Columbia University Press, 2004; LIMBERIS, *i. m.*; Monika PESTHY-SIMON, *Isaac, Iphigeneia, Ignatius: Martyrdom and Human Sacrifice*, Bp. – New York, Central European University Press, 2017. Lásd még ez utóbbi kötetről írott recenziómat: Vallástudományi Szemle, 2017/4, 161–169; NAGY Levente, *Pannoniai városok, mártírok ereklyék: Négy szenvedéstörténet helyszínei nyomában*, Pécs, Pécsi Történettudományért Kulturális Egyesület, 2012, 17–22. Vö. még Averil CAMERON, *Remaking the Past = Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*, eds. Glen W. BOWERSOCK, Peter BROWN, Oleg GRABAR, Cambridge (MA) – London, Belknap Press of Harvard University Press, 1999, 1–20.

A keresztény mártírok emlékezete és kultusza (kiegészülve a már „csupán” életszent-ségükkel példát adó szentekével⁶) a 4. század egyháztörténeti és teológiai változásainak összetett folyamatában erősödött meg, a Nagy Konstantin nevéhez kapcsolt fordulat következtében, amelyet a keresztények végidővárása tekintetében törésvonalaként – a közeli végvárás és az ún. „praesentibus”, megvalósult eszkatológia „törésvonalaként” – is szoktak értelmezni, a vértanúk (továbbá a szentek) pedig éppen a bizonytalan idők-be kitolódott parúziával jelentettek kapcsolatot.⁷ A mártír emlékezete ugyanis mindig Krisztusé is, illetve megfordítva: Krisztus életének eseményei ráíródnak a mártír életének eseményeire. Krisztus és a mártír emlékezete egygyé válik majd a martürion ideológiájában, szimbolikus jelentéseiben is. A szakrális térben és időben, vagyis a mártír templomában és ünnepén nem a látvány esztétikai, hanem lelki-szellemi és ideológiai-pedagógiai hatása válik fontossá. A mártír mint üdvözült szent az örökkévalóság üdvösségének jelenlétéhez ad valamiféle hozzáférést a vallási-spirituális élményben részese-sülő híveknek.⁸

A közösségi emlékezetben valamilyen okból mártíroknak tekintett személyekre való emlékezés, alakjuk megidézése (amely elsősorban az ünnepeikben kollektíven átélhető és a térhez kapcsolódó időt jelentette) már csak ritkán volt lehetséges közvetlen és élő tapasztalat alapján, így meg kellett teremteni a közösségi emlékezet módjait, amelyek közvetítés és reprezentáció útján hozzáférhetővé tették azt a vallási tartalmat, amelyet képviseltek.⁹ Ráadásul a martürionok (és más építmények) esetében azt a kérdést is fel kell tennünk, hogyan, milyen módon van lehetőségük a nyelven túli kommunikációs médiumokként értelmezhető, ikonográfiai típusaikkal, formanyelvükkel előre megtervezett üzeneteket közvetítő képművészeteknek (jelen esetben elsősorban az építészetnek, festészetnek) eszméket, gondolatokat kifejezni. Ha az építészeti formának az értelem/jelentés hordozójának kell lennie, milyen speciális vagy általános értelmezés kapcsolható az adott formához? Milyen az építészet szimbolikus képi nyelve?¹⁰

⁶ Ahogy leegyszerűsítve mondhatjuk: minden – az emlékezetben azzá váló – mártír szent, de nem minden szent mártír. A mártírok kultusza azonban gyakran befolyásolta egy-egy kiváló, szentként tisztelt keresztény ember tiszteletét is, és olykor úgy tekintettek rájuk, mint a mártírookra. A mártír fogalmát a kappadokiai atyák is elasztikusan használták, például Nazianzosi Gergely az éhezőket és özvegyeket nevezte mártíroknak. További példák LIMBERIS, *i. m.*, 28, 31–34.

⁷ VANYÓ László, *Katekézis, költészet és ikonográfia a 4. században*, Bp., Jel, 1995, 15, vö. 19, 22.

⁸ Ezt a transzcendentális kapcsolatot valójában a mártír sírja vagy ereklyéje teremti meg, amely építészeti szempontból az apszis és a sírhely viszonyát is érinti. Erről lásd később.

⁹ Vö. GYÁNI Gábor, *A magyar „emlékezet helyei” és a traumatikus múlt = A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*, szerk. S. VARGA Pál, SZÁRAZ Orsolya, TAKÁCS Miklós, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013, 27–35, főként 28. Vö. S. VARGA Pál, *Előszó = uo.*, 12.

¹⁰ OUSTERHOUT, *i. m.*, 44.

Nagy Konstantin építészeti programja mint kontextus

Az ókeresztény építészet történetében a fordulatot – mint sok egyéb dologban is – Nagy Konstantin megterése és uralkodása hozta el, aki a milánói ediktumnak nevezett, Licinius császárral kötött megállapodása (313) után még 24 évig élt (†337. május 22.), és a keresztény vallás naggyá tételét nem csupán az egyházi szervezet és hatalom megerősítésével, hanem ehhez kapcsolódóan építészeti projektjével, benne martüriónok építésével is szolgálta.¹¹ Betlehemben oktagonális alapú szentélyt építtetett a Születés Barlangja fölött, és ugyancsak az ő építészeti programjának része volt a jeruzsálemi Szent Sír Templom, amelynek központi része szintén egy martürión volt, és amelyet legkésőbb 380 körül a Feltámadás Templommal (Anastasis Rotunda) vettek körül. Szintén Konstantin építtette a konstantinápolyi Apostolok Templomát (saját sírhelyeül is szánva), amely kereszt formájú volt, fölötte kupolával, amely magának a császárnak a tizenkét apostol kenotáfiumával körülvevett sírját „koszorúzta” meg. Ugyanakkor keleten is épültek bazilikák, és fordítva: nyugaton is martüriónok.¹²

A keleti bazilikaépítészet legismertebb, szintén Nagy Konstantin kezdeményezésére épített, már említett példája, a jeruzsálemi Szent Sír Templom, amely jelen kontextusban azért is említésre méltó, mert a Templom legbelső, Krisztus sírja fölé épülő részét martüriónnak tekinthetjük.¹³ Megnevezésének a hagyománya megerősíti, hogy a martüriónnak a 4. században két, egymás mellett futó jelentését láthatjuk, amit szövegforrások is igazolnak, és az egyik jelentés éppen a Szent Sír Templom martürión-jellegű belső részéhez kapcsolható. A megnevezés azonosságán túl azért is érdemes a Szent Sír Templomra röviden rápillantani, mert a korabeli források összekapcsolják, együtt értelmezik az újjáépített, majd Kr. u. 70-ben ismét lerombolt salamoni Templommal, ami ilyen módon kiváló példája a funkciók áthelyeződésének, a szimbolikus asszociációk (ki)alakulásának is, egyszóval annak a vallási-szellemi kontextusnak, amelyben a mai értelemben vett martüriónok is elnyerik jelentésüket.¹⁴

¹¹ Az áttekinthetetlenül nagy irodalomból néhány fontosabb alapmunka: Richard KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture*, Harmondsworth – Baltimore, Penguin Books, 1986⁴, 23–92; Uő, *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, New York – London, New York University Press – University of London Press, 1969; Cecil STEWART, *Simpson's History of Architectural Development II: Early Christian, Byzantine and Romanesque Architecture*, London – New York – Toronto, Longmans, Green & Co., 1954.

¹² Leegyszerűsítés volna a bazilika-formát kizárólag a birodalom nyugati, a centrális formát pedig a keleti részéhez kapcsolni, hiszen az ellenkezőjére is bőven van példa. Továbbá maga a bazilika is épülhetett egy központi memóriatér köré, ahogy például a jeruzsálemi Szent Sír Templom is mutatja. A további példákat lásd a kora keresztény művészet összefoglaló munkáiban.

¹³ Vö. a memoriális bazilika (*basilica memorialis*) példáival. GUZSIK Tamás, *Szakraális terek funkcióelemzése I. Keresztény liturgiák építésze: 1. Róma és a keresztény kelet*.

<http://www.eptort.bme.hu/doc/szakral/szakral1.html#16> (Letöltés ideje: 2018. július 10.)

¹⁴ A korabeli források közül legjelentősebbnek mondható Caesareai Eusebiosnak, Nagy Konstantin biográfusának *Egyháztörténete (Historia Ecclesiasticae)*, valamint a császárról írott életrajza (*Vita Constantini*, főleg 3, 28; 4, 45), amelyek a császár Jeruzsálemet ismét fontos szent helyévé tevő építészeti programját vilá-

A korabeli szövegforrások – Caesareai Eusebios és Egeria beszámolóí, melyeket alá-támasztanak Jeruzsálemi Szent Kyrillos katekézisei is – szemléletesen mutatják a vallási funkciók összekapcsolását. A salamoni Templom és a Szent Sír Templom esetében a kapcsolat nem az építészeti elemek ismétlésében rejlik (a Szent Sír nem a Templom másolataként épült, ugyanakkor természetesen hasonlóságok is voltak¹⁵), hanem ennél összetettebb és bizonytalanabb összefüggésekről van szó, ahogy erre Ousterhout rámutat, és az asszociációk elsősorban a funkción alapulnak.¹⁶ Az összekapcsolásnak gazdag szimbolikus tartalma volt, asszociációk sorát nyithatta meg az odaérkező keresztények számára, szimbolizálva azt a változást, amely Istennek a régi, zsidókkal kötött szövetségétől az újhoz vezetett, és ezáltal megteremtette a zsidó és keresztény vallási elképzelések közötti folyamatosságot is. Ennek a kifejezésére meg kellett találni azokat az építészeti formákat, amelyek az általános vagy speciális jelentés/értelem hordozóivá tudtak válni,¹⁷ amit például az is mutat, hogy az ideológiai transzformáció által Krisztus sírja új frigyládává, a Szentek Szentjévé válhatott az új Templomban, a megelőzőnél nagyobb dicsőséggel, a 4. századi exegetikai szándékokkal összhangban.¹⁸

Az Eusebios, Kyrillos és Egeria által használt martürion szónak már a kezdetektől fogva előfordulhatott egy másik, a 4. század végére általánossá vált (és a modern kutatás által is használt) jelentése is: a mártír tanúságát jelölő, a tanúság helyén épült megszentelt épület, 'a mártírok kegyhelye'.¹⁹ A két, egymással összefüggő jelentés (és jelenség) közül bármelyiket is vizsgáljuk, ahhoz a részben művészetelméleti, részben építészeti problémához jutunk el, hogy a kereszténységnek – ahogy Richard Krautheimer fogalmaz – meg kellett találnia egy új, magasabb rendű építészetet, amely jellegében közösségi, anyagában kiváló, térbeosztásában és -elrendezésében pedig tágas.²⁰ Lényeges különbség azonban a megelőző és az új keresztény építészet között (akár elfogadja a régi formákat, akár újakat hoz létre), hogy az építményeknek minden esetben erős vallási tartalmuk, funkciójuk van; a tér vallási-liturgikus

gítják meg. Ez utóbbiban jelentős szerepe volt Nagy Konstantin anyjának, Helénának is, aki Jeruzsálemben megtalálni vélte Krisztus keresztfáját. (A legendához lásd Szókratész *Egyháztörténete* 1, 17 és VANYÓ, *i. m.*, 29–31.) Ugyancsak fontos szövegforrásunk *Egeria/Eteria útínaplójának* egy részlete (48, 1), amely a 4. század új térszervezése mellett az idő új „berendezésének” igényét is mutatja.

¹⁵ A hasonlóságok nem csupán az épületek építészeti megoldásaiban, hanem a szertartásokban is megmutakoztak, például a Szent Sír Templom korai liturgikus szertartásának a részei követték a salamoni Templom szertartásának a modelljét: OUSTERHOUT, *i. m.*, 45–46.

¹⁶ *Uo.*

¹⁷ *Uo.*, 44, további példák a 45–46. oldalon.

¹⁸ Eus. *HE* 10, 4, 3; OUSTERHOUT, *i. m.*, 49–50.

¹⁹ OUSTERHOUT, *i. m.* – Ugyanakkor (André Grabar nyomán) többen is összekapcsolják a két, egymás mellett futó jelentést, hangsúlyozva, hogy a martürionnak nevezett megszentelt építmények *csak* a tanúságot, illetve a tanúság helyét jelezték.

²⁰ Richard KRAUTHEIMER, *Introduction to an "Iconography of Mediaeval Architecture"*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 5, 1942, 1–33, főként 19. (A tanulmányt lásd még UÓ, *Studies in Early Christian, Medieval, and Renaissance Art*, *i. m.*, 115–150.)

szerkezete döntő, ugyanis elsősorban ezek a funkciók kapcsolják hozzá az adott építményt az adott valláshoz, meghatározva az építészeti alkotás ikonográfiáját is.²¹

A martürion mint a mártír tanúságának emlékezete

André Grabar nyomán Krautheimer, a korai keresztény építészet kiváló ismerője – a martürion 4. századi, fentebb már említett két jelentésének összekapcsolási szándékával – az építményt a következőképpen definiálja: „olyan hely, amely tanúsággal bír a keresztény hit számára, vagy Krisztus életének, Passiójának eseményére utalva, vagy a mártírok sírját rejtve/őrizve; olyan hely, amely [a mártír] vére hullatása által válik tanúsággá; az ilyen hely fölé emelt építmény”.²² A definícióból hiányzik az emlékezet szerepének a megfogalmazása, de teljesen nyilvánvaló, hogy bármilyen tanúságtétel hitet erősítő szerepe csak közösségen belül, a kollektív emlékezet által lehetséges.²³

A mártírkultusz és a kollektív emlékezet viszonyában, ha röviden is, de fel kell vetnünk a martürionoknak az emlékezhely-kutatások kontextusában való elhelyezhetőségét: maga az ókeresztény martürion emlékezhely (*lieu de mémoire, locus memoriae*), vagy az emlékezet helye-e?²⁴ Az emlékezhely, az emlékezet/emlékezés helye, emlékhely stb. kifejezések, fogalmak, illetve ezek egymáshoz való viszonya az ókori társadalmak és kultúrák vonatkozásában is problematikusak, a későbbi történeti korokhoz kapcsolódó elméleti-módszertani diskurzusok sokaságában folyó fogalmi tisztázások azonban az ókortudományra is visszahatnak, mindenekelőtt az ókor emlékezhelyeinek számbavételét eredményezve.²⁵

²¹ Vö. KRAUTHEIMER, *Introduction, i. m.*, 1. Az építészeti alkotás ikonográfiáját a vallási tartalom és funkció együttese, integrációja határozza meg, amelyet Krautheimer „az építmény »tartalma«” (the ‘content’ of architecture) kifejezéssel foglal össze. *Uo.*

²² KRAUTHEIMER, *Early Christian and Byzantine Architecture, i. m.*, 519. Idézi OUSTERHOUT, *i. m.*, 50. is. (Az idézetet itt a saját fordításomban közlöm. – D. T. J.)

²³ A múltra való emlékezés, a hagyomány megbecsülése az ókori ember számára is fontos volt, amire Hérodotosztól Augustinusig hozhatunk irodalmi példákat, emlékműveket, építményeket, nyilvános eseményeket (ünnepeket, szertartásokat) stb. Az emlékezet tanulmányozásának az antikvitás vonatkozásában is hosszú története van, de nem lényegtelen, hogy a kutatás milyen szempontból tekint az emlékezetre. Vö. Christopher SMITH, *Foreword: Memory, History, Forgetting = Memory and Urban Religion in the Ancient World*, eds. Martin BOMMAS et al., London – New Delhi – New York – Sydney, Bloomsbury, 2012, xiv.

²⁴ A kérdés ókori vonatkozásaihoz – szövegforrásaihoz és legfontosabb elméleti és értelmező szakirodalmához egyaránt – magyar nyelven kitűnő kiinduló- és tájékozódási pontként szolgál a hivatkozott gazdag angol, német, francia és olasz irodalom okán is: HAVAS, *i. m.* Vö. még HAVAS László, *Róma mint örök emlékezeti hely – történetírás helyett vagy a mellett?*, *Történeti tanulmányok*, 19, 2011, 21–50.

²⁵ Uthalhatunk mindenekelőtt az *Erinnerungsorte der Antike* két kötetére, Elke STEIN-HÖLKESKAMP és Karl-Joachim HÖLKESKAMP szerkesztésében: *Die griechische Welt*, München, C. H. Beck, 2010; *Die römische Welt*, München, C. H. Beck, 2006; továbbá *Erinnerungsorte des Christentums*, hg. Christoph MARKSCHIES, Hubert WOLF, München, C. H. Beck, 2010.

A Pierre Nora által megalkotott *lieu de mémoire* fogalom²⁶ használata már azokkal a történeti korokkal kapcsolatban is problematikus, amelyekre vonatkozóan megszületett, a modern emlékezet válságának kifejeződéseként is.²⁷ Már maga Nora, de az ő nyomán mások is problematizálták azt, hogy a francia történelem és társadalom emlékező és felejtő mechanizmusának vizsgálata közben megszületett definíció alkalmas-e más nemzetek, korok történeti és kulturális emlékezetének vizsgálatára; a modern (sőt posztmodern) fogalmat visszavetíthetjük-e az ókori magaskultúrák emlékezetének kutatásába.

Az elméleti-módszertani és konkrét kérdések bármilyen szintű vizsgálata szétfeszítené jelen írás kereteit, ezért csupán arra a megállapításra szorítokozom, hogy az ókeresztény martürionok nem kizárólagosan emlékezhelyek, hanem olyan szakrális, szent terek, amelyekben az emlékezetnek kitüntetett szerepe van; és amelyekben maga a tér, melyet a vallás, a liturgia és az emlékezés összefonódó eseménye határoz meg, tárgyiasuló emlékezetté válik. A martürionok szent terében annak a mártírnak az emlékezete (*mnémé*) működik, aki éppen közbenjáró és kegyelmet sugárzó jelenlétével szentelte meg a teret. A tér és a mártír relikviái, továbbá a liturgia együtt hordozzák majd a közös emlékezetet.²⁸

Két példa – Nyssai Szent Gergely 25. levele és Homíliája Szent Theodóros ünnepén

Nyssai Szent Gergely, a 4. századi kappadokiai atya (Kr. u. 334/35 körül – 394/95 körül) működési területén és működése idején már megvolt a martürionnak az a sajátosan keresztény topográfiai-építészeti kontextusban megmutatkozó jelentése, amely a mártírok tiszteletére épített építményt érti alatta, a modern kutatás által is használt értelemben ('a mártírok kegyhelye'). A nyssai püspök tisztaban volt a martürionoknak a mártírok tiszteletében és emlékezetük fenntartásában játszott szerepével, amit ránk maradt írásai közül mindenekelőtt 25. levele²⁹ mutat, amelyből egy, feltehetően a saját

²⁶ Vö. Pierre NORA, *Emlékezet és történelem között: Válogatott tanulmányok*, szerk. K. HORVÁTH Zsolt, ford. HAAS Lídia et al., Bp., Napvilág, 2010. A fogalom adaptálhatóságáról lásd K. HORVÁTH Zsolt, *Emlékezet a történelem után – Pierre Nora és a Les lieux de mémoire: az esettől a modellig = Uo.*, 379–407.

²⁷ S. VARGA, *i. m.*, 9, 12.

²⁸ A kollektív emlékezet jelentésalakító szerepét – mindenekelőtt Halbwachs teóriája nyomán – a kora kereszténység vonatkozásában vizsgálja CASTELLI, *i. m.*, főként 10–32.

²⁹ A levél szövegének kritikai kiadását lásd *Gregorii Nysseni Epistulae (Gregorii Nysseni Opera VIII, 2)*, ed. Georgius PASQUALI, Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1998, 79–83 (a továbbiakban GNO VIII, 2, oldal- és sorszám feltüntetésével). A levélnek két magyar nyelvű fordítása is van: 1. *Művészettörténeti olvasmányok*, kiad. ÉBER László, Bp., Singer és Wolfner, 1909, 12–14. (A kiadványból nem derül ki, de feltételezhető, hogy a szöveget is Éber László fordította.) 2. *Nyssai Szent Gergely művei*, ford. VANYÓ László, Bp., Szent István Társulat, 2002, 547–550 (a továbbiakban ÓI 18, 547–550). Ha külön nem jelzem, Éber László fordítására hivatkozom.

székhelyén, Nyssában építendő martürionnak a tervéről értesülhetünk. A továbbiakban egy másik írását, a *Szent Theodóros katonamártír ünnepén* a pontosi Euchaitában *elmondott homíliáját*³⁰ is bevonva vizsgálom a szakrális hely, szakrális tér és az emlékezet viszonyát a martüriónok esetében. Bár a két írás független egymástól, jelen téma szempontjából mindkettő paradigmaticusnak mondható, sőt együttolvasásuk kifejezetten kívánatos, ugyanis a levél egy olyan martürión külső tervét adja, amely tudomásunk szerint soha nem épült fel,³¹ a homília viszont a Nyssai Gergely korában még létező martürión belső teréről ad leírást, utalva arra is, hogyan kapcsolódik össze a szentként tisztelt mártír emlékezete és dicsőítése a szent hellyel és térrel.

A 4. században a mártírok kultuszának középpontjában éves ünnepük, panegyrisük állt, és mintegy huszonöt, évente megtartott mártírünnep volt Kappadokiában és a szomszédos Pontosban.³² Mivel az ünnepeken megjelenők nagy része laikus, vagy katekumen volt, aki az eucharisztikus liturgiában nem vett/vehetett részt,³³ a szentségek helyett elsősorban a püspök beszéde, panegyrikosa volt az, ami a mártír sírjánál (ereklyéjénél) jelenlévőket ünneplő, emlékező közösséggé formálta, bár ez az esemény jelentős alkalma lehetett az egyéni kegyességen túl nem utolsósorban a jókedvnek, vidámságnak, tárgyak árusításának és egyéb (akár csodának minősülő) történésnek is.³⁴

³⁰ A homília (*In Theodorum/De Sancto Theodoro*) kritikai szövegkiadását lásd *Gregorii Nysseni Opera: Sermones*, Pars II, Vol X, Tomus I, ed. Gunterus HEIL, Johannes P. CAVARNOS, Otto LENDLE, Leiden – New York – København – Köln, Brill, 1990, 59–73 (a továbbiakban GNO X, 1/2, oldal- és sorszám feltüntetéseivel). A homília teljes szövegének magyar fordítása nincs, csupán egy rövid, a templombelső leírását is tartalmazó részletnek, amely nem a kritikai kiadás, hanem a PG 46, 736–748 alapján készült: *Szagrális képzőművészet a keresztény ókorban*, összeáll., kiad. BUGÁR M. István, Bp., Paulus Hungarus – Kairosz, 2004, I, 161–163.

³¹ Érdekes volna áttekinteni azokat az elképzeléseket és tudományos kísérleteket (mindenekelőtt Markell Restle, Christoph Klock [vö. 35. jegyzet], Nicole Thierry), amelyek megpróbálták Gergely tervét rekonstruálni és a ránk maradt építményekhez hasonlítani, ez azonban most nem célom. Annyit mégis érdemes megjegyezni, hogy a sokféle elgondolás közül a legelterjedtebb az, amelyik a régészeti emlékek közül Szent Fülöp apostol hierapolisi templomához hasonlítja, amely azon a helyen épülhetett, ahová Fülöp vértanúságát kapcsolta a helyi hagyomány. Az építménynek a mai Pamukkaléban (Törökország) megtekinthető maradványai szintén oktagonális formát mutatnak, de a martürión nagyobb lehetett annál, mint amelyet Gergely tervei körvonalaznak.

³² Lásd ehhez Limberis idézett könyvének első fejezetét: LIMBERIS, *i. m.*, 9–52, itt: 13.

³³ Vö. az építmény centrális téri igényével! A liturgiát a szakrális építmények meghatározó funkciójaként tartjuk számon; vö. GUZSIK, *i. m.* Ez a megállapítás a martüriónok esetében is igaz, de ebben az esetben a liturgikus funkcióról az emlékezés ünnepi gesztusaira, eseményeire helyeződik át a hangsúly. Vö. még GUZSIK Tamás, *Zarándoklatok, zarándokhelyek*. http://arch.et.bme.hu/arch_old/epitesz7.html#1 (Letöltés ideje: 2018. szeptember 13.) Írásában Guzsik a szakrális tér szervezésében és használatában megjelent változásokat a zarándoklatok által keltett új igények felől közelíti meg.

³⁴ LIMBERIS, *i. m.*, főleg 15, 21. oldalak. A hagyomány szerint magának Nyssai Gergelynek egy ilyen alkalommal például álomlátása volt: *Uo.*, 21.

A 25. levelet³⁵ Gergely az ikoniumi püspök-metropolitának, Szent Amphilochiosnak írta, aki mellesleg a testvérével, Nagy Szent Basileiosszal közös barátjuknak, Nazianzosi Szent Gergelynek volt az első unokatestvére, így a nyssai püspök nyugodt lélekkel terjeszthette elő kérését, amely arra vonatkozott, hogy Amphilochios egy martürion építéséhez olcsó és jól képzett munkaerőt küldjön számára Ankyrából, ami körülbelül 160 km távolságra lehetett saját körzetétől, ahol nem talált kedvére való szakembereket. A feltehetően 373–375 között keletkezett levél kezdete³⁶ azt mutatja, hogy korábban már szó lehetett az építés tervéről, egésze pedig figyelemre méltó bepillantást enged a kortárs martürion-építészetbe, sőt a projekt ügyintézésének nehézségeibe is.³⁷

Gergely a szavak segítségével megkísérli leírni (*dia tés tou logou graphés*, GNO VIII, 2, 79, 20) az egész épületet, hogy elképzelhetővé tegye a püspök számára:

A kápolna alaprajza kereszt alakú, tehát természetesen minden oldalról négy helyiségből áll. Ezeknek a helyiségeknek érintkező részei olyképpen fűződnek egymáshoz, ahogy azt a kereszt alakú alaprajzú épületeknél mindenütt látjuk. A kereszt közepén kör van, amelyet nyolcszög határoz meg. Körnek neveztem ezt a körülfutó nyolcszögű idomot, amelynek négy, egymással szemközt levő oldala ívekkel kapcsolja össze a mellettök levő négy helyiséget a középső körrel. A nyolcszög másik négy oldala, amely a négyszögű helyiségek között van, nem nyílik szintén hasonló helyiségekbe, hanem mindegyikök félkörrel záródik, amelynek kagyló módjára gömbölyített boltozata íven nyugszik. (GNO VIII, 2, 79, 21–80, 11)

A viszonylag részletes leírásból a korszak tipikus, nyolcszögletű martürionjának a „tervrajzát”, „ekphrasziszát” kapjuk: az építmény középpontját egy kör alakú helyiség adja, amelyből négy egyenlő formájú téglalap alakú szárny nyúlik a négy égtáj felé, így a templom (egyenlőszárú) kereszt formájúnak is mondható. A szárak közötti négy térszakaszt összekötő négy félkörív nyolc kiszögellésbe fut, ezzel rajzolva ki az oktagonális formát. Az oldalszárak és az íves részek találkozásánál oszlopok (összesen nyolc) vannak, a boltozás pedig alátámasztás nélküli (*anyposkeyon heilésin*),³⁸ ahogy ezt külön is

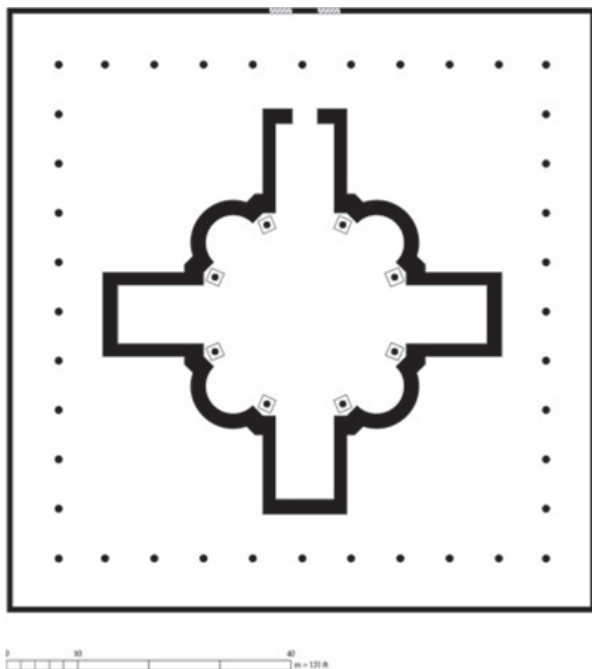
³⁵ A levél értelmezéséhez lásd Anna M. SILVAS, *Gregory of Nyssa: Letters: Introduction, Translation and Commentary*, Leiden – Boston, Brill, 2007, 196–198; LIMBERIS, *i. m.*, 68–88; Christoph KLOCK, *Architektur im Dienste der Heiligenverehrung: Gregor von Nyssa als Kirchenbauer (Ep. 25) = The Biographical Works of Gregory of Nyssa: Proceedings of the Fifth International Colloquium on Gregory of Nyssa*, ed. Andreas SPIRA, Cambridge (MA), Philadelphia Patristic Foundation, 1984, 161–180 (a szöveg német nyelvű fordításával).

³⁶ „Most már meg vagyok róla győződve, hogy Isten kegyelmével siker fogja koronázni a vértanú-kápolna körül való buzgólkodásomat (*tén epi tó martyrió spoudén*).” GNO VIII, 2, 79, 9–10.

³⁷ Vö. SILVAS, *i. m.*, 196–198. Egyes vélekedések szerint ezen tervek alapján vádolta meg sikkasztással az ankyrai zsinat, ami képtelenségnek látszik, hiszen éppen maga a levél bizonyítja a püspök gondosságát. *Uo.*, 198.

³⁸ GNO VIII, 2, 81, 18; Vanyó László fordításában „alátámasztás nélküli boltozás”, ÓÍ 18, 548. Gergely látszólag meglepő megfogalmazásának értelmezéséhez közelebb visz bennünket Anna Silvas fordítási

hangsúlyozza a levélíró. Gergely a szélességi és magassági adatokat is megadja, hasonlóképpen a falak vastagságát, az oszlopok díszítésének tervét, hogy a szükséges munkaerő pontosan kiszámítható legyen, és megvalósulhasson a terv, „ne akadályozza meg azt a pénzhány (*penia*)”.³⁹ A leírás bemutatja a kor martürionjainak sajátos alaprajzi szerkezetét, azt a gyakran oktogonális, nyolcszögletű és/vagy kereszt alakot mutató formát, mint központi elemet, amely köré az egész épület szerveződött. (1. kép)⁴⁰



1. kép

A levélben leírt martürion-terv jól illusztrálja, amit Krautheimer is hangsúlyoz, hogy tudniillik egy épület létrehozásában, használatában és esztétikai hatásában mindegyik három szempont érvényesül: a funkció, a konstrukció és a díszítés szempontja, amelyek önmagukban még nem határozzák meg az emlékezetben, a liturgiában, a közösségi használatban betöltött szerepüket, de nem is függetlenek azoktól, és ugyancsak nem függetlenek az építéskor használt anyagtól sem.⁴¹ Maga a nyssai

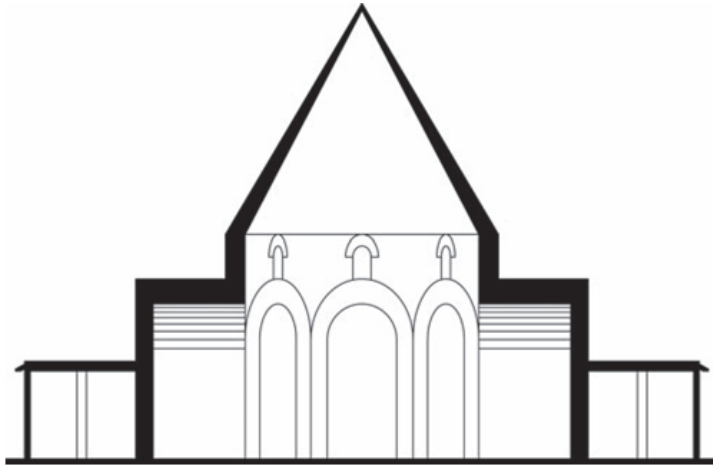
megoldása („a vault without wooden framework”, SILVAS, *i. m.*, 200.), amely arra utal, hogy a nyssai püspök a boltozatok építéskor szokásos fa alátámasztó segédrendszer elhagyására gondolhatott.

³⁹ GNO VIII, 2, 83, 6–7; Vanyó László ford., ÓI 18, 550.

⁴⁰ A kép forrása: LIMBERIS, *i. m.*, 74.

⁴¹ KRAUTHEIMER, *Introduction*, *i. m.*, 1. Krautheimer Sir Henry Wotton terminusait használja, melyeknek viszont Leon Battista Alberti munkája volt az előzménye, ami mutatja a vallási-liturgikus-építészeti szempontok több évszázados hagyományát, ha úgy tetszik, állandóságát. Lásd *uo.*

püspök az említettek közül elsősorban a konstrukcióra és az anyagra helyezi a hangsúlyt, amelyek egyébként a díszítést is meghatározzák. A funkcióról szólnia jelen esetben nem volt fontos, hiszen ez mind a levél írója, mind a címzettje számára egyértelmű és vitathatatlan volt.



2. kép

Gergely leírásának rövid ismertetése is érzékelteti, hogy a nyssai püspök levele csupán a tervezett martürion építészeti leírására (2. kép)⁴² és a mesteremberekkel kapcsolatos elképzeléseire szorítkozik. Még csak azt sem tudjuk meg, hogy ki vagy kik tiszteletére tervezi az építményt, viszont elképzelése a martürionok építésének arra az újfajta jelenségére mutat rá, hogy a mártír kultuszát nemcsak vértanúhalálának a helyszínén lehet ápolni, hanem a szakrális, szent teret bárhol ki lehet alakítani. Az eredetileg temetkezési helyre épült martürionok esetében a mártír teteme mintegy biztosítéka a hely szent jellegének: a mártír (miként a nem mártír szent is) összekötő kapocs Isten és az emberek között, közbenjár az emberekért, biztosítja a szakrális kapcsolatot az emberi és a transzcendens világ között, és mivel földi maradványai a templom alatt vagy a templomban helyezkednek el, a testi maradványok erre a jótékony közreműködésre is emlékeztetnek.⁴³

Gergely terve esetében nem arról van szó, hogy egy meglévő hely vallási és rituális emlékezetét kívánja megerősíteni, hanem olyanok tiszteletére akar templomot építtetni,

⁴² A kép forrása: LIMBERIS, *i. m.*, 74.

⁴³ Ugyanakkor hozzátehetjük: már a 3. századtól voltak olyan törekvések is, amelyek a szent helyek létrejöttét igyekeztek megakadályozni: például Szent Athanasios szerint Remete Szent Antal jeltelen sírban akart nyugodni [*Vita Antonii* 90–91]; de a szentföldi zarándoklatok felesleges voltának hangsúlyozása is ebbe a tendenciába illik bele, amit egyébként Nyssai Gergely is vallott [2. levél]. További példákat lásd SÁGHY Marianne, *A „szent hely” az első szentéletrajzokban*, Vigilia, 2006/7, 489–497; Philip ROUSSEAU, *Ascetics, Authority, and the Church in the age of Jerome and Cassian*, Oxford, Oxford University Press, 1978.

akiknek legfeljebb néhány relikviáját tudja a saját falujában, Nyssában elhelyezni, vagyis tulajdonképpen egy semleges helyet tesz majd az ereklyék által jelentésselivé, ami a mártír halálának helyszíne mellett a térbe íródó kollektív emlékezetnek ugyancsak fontos példája lesz. Gergely elhatározása arra a jelenségre mutat rá, hogy amikor az adott mártír/szent emlékezete, „hírveve” túlnő halálának, temetésének, sírjának helyszínén, földi maradványai révén a hívek részesülni akarnak transzcendentális közvetítő szerepéből, így emlékezetének fenntartására más helyeket is kijelölhetnek, a relikviák által pedig biztosítják az adott hely szent voltát. A relikviák vallásos funkciót betöltő tárgyak, amelyek nem csupán vallásos jelentőséggel bírnak, hanem a hatalom és az erő forrásai is.⁴⁴

Feltételezhetjük, hogy Gergely a 25. levélben leírt martýriont – megvalósulása esetén – a sebastéi negyven mártír emlékezetének és kultuszának ápolására szánta, és ereklyéiket (hamvaikat) helyezte volna el benne.⁴⁵ A keleten népszerű katonamártírok emlékezete és tisztelete elevenen élt Nyssai Gergely családjában, így a martýrion építési tervében fontos szerepe lehetett a családban meglévő magánemlékezetüknek is. Gergelyék édesanyja, Emmelia már a 340-es évek végén, 350-es évek elején saját pontosi birtokukon, Iborában építtetett sírkápolnát a Negyvennek, ahol elhelyezte relikviáikat, és a martýrion egyben a család temetkezési helye is lett.⁴⁶ Bátyja, Basileios Caesareában állíttatott martýriont abból az alkalomból, hogy a Negyven relikviái a városba érkeztek, és mint a város püspöke, vélhetően 373. március 9-én, homiliát is mondott az éves ünnepükön. Bresciai Gaudentius pedig arról számolt be, hogy amikor Caesareába látogatott, találkozott két szerzetesnővel, akik megajándékozták a negyven mártír relikviáival, amelyeket anyai nagybátyjuktól, Basileiostól kaptak. És nem utolsósorban megemlíthetjük azt is, hogy maga Gergely két beszédet is mondott a katonamártírokról.⁴⁷ Ezekben az esetekben tehát már nem a mártírok emlékezetének megeremtéséről, hanem fenntartásáról beszélhetünk; az emlékezet fenntartása pedig a hit megerősítésén és a hitbeli egység szimbolikus kifejezésén túl aktuális egyházpolitikai célokat is szolgálhatott.

⁴⁴ Vö. *Relics and Remains*, Oxford Journals, 2010 (tematikus szám). Habár a relikviák legkorábbi keresztény tisztelete a 2. századig megy vissza, Polykarpos smyrnai püspök csontjainak elhelyezéséig (vö. Eus. *HE* IV, 15, 40–44), a relikviák tiszteletének elterjedése a 3. század közepétől, gyűjtésük pedig a 4. század második felétől figyelhető meg, amikor az első ereklyetartókat is datálhatjuk. Lásd Erik THUNØ, *Reliquaries and the Cult of Relics in Late Antiquity = The Routledge Handbook of Early Christian Art*, eds. Robin M. JENSEN, Mark D. ELLISON, Abingdon, Routledge, 2018, 150–168 (további irodalommal, elsősorban a nyugati kereszténységre vonatkozóan).

⁴⁵ KLOCK, *i. m.*, 161; LIMBERIS, *i. m.*, 69.

⁴⁶ KLOCK, *i. m.* Vö. *Vita Sanctae Macrinae* 34 (GNO VIII, 1, 407, 24kk).

⁴⁷ Ennek körülményeihez és az első beszéd értelmezéséhez lásd korábbi írásaimat: D. TÓTH Judit, *Az emlékezet retorikája: Nyssai Szent Gergely első homiliája a sebastéi negyven mártír magasztalására = In via eruditionis: Tanulmányok a 70 éves Imre Mihály tiszteletére*, szerk. BITSKEY István et al., Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2016, 409–422; Uő, *Szóképek és alakzatok mint szövegkritikai érvek?: Néhány megjegyzés Nüsszai Szent Gergely sebasztéi negyven mártír dicsőítésére mondott első homiliájához*, Athanasiana, 43, 2016, 84–101.

A vallási-liturgikus, lelki-spirituális funkciókon és hasznon túl a keresztény martürionok építésének voltak praktikus, gyakorlati szempontjai is. Az ünnepek, így a mártíroké is, lehetőséget biztosítottak a püspökök számára, hogy ne csak a saját településükről, de a környező régióból is odavonzzák az embereket, és éppen a kappadokiaiak vonatkozó munkái alapján kaphatunk képet a közösségekről, amelyeknek tagjait nem csupán a vallásos kegyesség „salogathatta” egy-egy ilyen ünnepre, hanem azok „vásárrí” jellege is. Az egyes mártírok, szentek emlékünnepén összegyűlt népes tömeg tagjait nem mindig a magasztos eszmék vezérelhették: a templomok gyógyító-, fogadó- és segítőhelyekként/-központokként is működtek, és vonzották a rászoruló sokaságát, a liturgiát követő szeretetvendégségre váró éhes embereket, akiknek megszervezése sem lehetett egyszerű az ilyen alkalmakkor.⁴⁸

A külső és belső térbeli és építészeti elemek szimbolikája

A jeruzsálemi Szent Sír Templom fentebb már említett szimbolikus-tipologikus összekapcsolása a salamoni Templommal, azon túl, hogy a két szövetség kapcsolatára, pontosabban a réginek az új általi felváltására utalt, gazdag vallási-ideológiai jelentés együttest teremtett, mind az építészeti program megálmodóiban, mind a szemlélőkben. De milyen szimbolikus asszociációkat indíthattak el a martürionok, illetve a hozzájuk kapcsolódó vallási és liturgikus funkciók?⁴⁹

A 25. levélben Gergely az általa tervezett martürion épületszerkezeti leírását adja, a templom belső díszítéséről semmilyen elképzelés nem fogalmazódik meg, és nem esik szó az épület terének és plasztikus elemeinek szimbolikájáról sem: ez utóbbi egyébként nem is célja a levelének, ráadásul a keresztény tárgyi kultúra vallási, szimbolikus jelentései és ezek asszociációs lehetőségei ismertek voltak a keresztények körében.⁵⁰ Levele vége felé maga Gergely is utal rá, hogy a kor szokásai szerint kívánja megtervezni és kivitelezetni a martürion külsejét és belsejét: a bejáratot „illő módon kell díszíteni” (*tó kathékonti kosmó*),⁵¹ „a szokásos faragványokkal (*toi autais graphais*) díszítve”.⁵² Ugyanakkor néhány tekintetben – nem vallási-liturgikus,

⁴⁸ LIMBERIS, *i. m.*, főleg 13–26; Vö. Lisa D. MAUGANS DRIVER, *The Cult of Martyrs in Asterius of Amaseia's Vision of the Christian City*, Church History, 2005/2, 236–254.

⁴⁹ A Gergely-korabeli martürionok külső és belső építészeti, festészeti megoldásai szimbolikus jelentéseinek vizsgálatában a nyssai püspök korát követő időszak mártírtemplomainak vizsgálata legalább annyira fontos lehetne, mint a megelőző évszázadoké. Az 5–6. századra vonatkozóan lásd Harold R. WILLOUGHBY, *Representational Biblical Cycles: Antiochian and Constantinopolitan*, Journal of Biblical Literature, 1950/2, 129–136.

⁵⁰ Egyes vélekedések szerint nehéz eldönteni, hogy a keresztény vallás liturgikus funkciói mikor kezdik átalakítani a pogány formákat, ábrázolásokat, szimbólumokat, amelyeket kezdetben még követtek. Vö. STEWART, *i. m.*, 9.

⁵¹ GNO VIII, 2, 82, 9–10; Vanyó fordításában: „megfelelő díszekkel [...] készül”, Óf 18, 549.

⁵² GNO VIII, 2, 82, 11; Vanyó fordításában: „a szokásos ábrázolásokkal díszítve”, Óf 18, 549.

hanem praktikus okok miatt – el szeretne térni a korábbi gyakorlattól: például alátámasztás nélküli boltozatot kér, mert úgy hallotta, hogy ez időtállóbb, illetve a faanyag hiánya miatt az építkezés anyagául a téglát és a környéken fellelhető közönséges követ ajánlja.⁵³

A püspök által tervezett építmény természeti vagy épített környezetben való elhelyezéséről a levélben nem esik szó (feltehetően azért, mert a levél kezdetének szóhasználata egy már régebb óta folyó diskurzusra utal), de feltételezhetjük, hogy valahol a település szélén lett volna. A martürionoknak a lakott területektől távolabb eső elhelyezése minden bizonnyal a temetkezési szokásokkal állt összefüggésben (melyek szintén nem függetlenek a vallási elképzelésektől), hiszen a mártírok sírjait a 4. században gyakran használatban lévő temetőkből, temetőbazilikákban tisztelték. Az építmény keleti tájolása, „keletelése” pedig gazdag vallási-liturgikus hagyományhoz kapcsolódik (akár a bejárat néz kelet felé [például salamoni Templom, jeruzsálemi Szent Sír Templom], akár az apszis [például nyugati keresztény templomok]), melyet alapvetően egy ősi fény-szimbolika határozott meg.⁵⁴

A martürionok építésével létrehozott szent térnek (*hieros topos*) – ezt Gergely levele és homíliája egyaránt kiemeli – egyrészt van egy vertikális aspektusa, melyet a mártír teremt meg a földi és a transzcendens világ között, és egy horizontális is, amit az mutat, hogy a szent ünnepére mindenfelől (*pantachothēn*) odaáramlanak az emberek. A tér szentségének szinte kézzelfogható biztosítékát azonban a mártír testi maradványai (*hagion leipsanon*), vagy legalábbis annak darabkái adják, amelyek szintén hozzájárulnak az emlékeztük (*mnémé*) fenntartásához.

A martürion mint szakrális építészeti tér összetett alapformája (nyolcszög, kör, kereszt) is gazdag szimbolikus asszociációkat ébreszthetett, melyek sokféle jelentése a teremtett világ, a világegyetem, a „kosmos” teljességében⁵⁵ és tökéletességében foglalható össze.⁵⁶ Mint ahogy a tökéletesség kifejezője a kör is, a pont tökéletességének kiterjedéseként, vagy nullaként, azaz tökéletes számként. A kereszt összetett keresztény szimbolikájára pedig – szintén nem előzmények nélkül – maga Nyssai Gergely is utal alapvető dogmatikai munkájában, a *Nagy kateketikus beszéd* (Oratio cathetica magna) 32. fejezetében:

⁵³ GNO X, 2, 81, 26kk. Vö. a 38. jegyzetben adott magyarázattal!

⁵⁴ Vö. VITRUVIUS, *Tíz könyv az építészetéről*, IV, 5, ford. GULYÁS Dénes, Szeged, Quintus, 2009. A Vitruvius traktátusában tárgyalt további szempontok (építőanyagok, falszerkezetek, arányok, oszloprendek, padló, falfestmények stb.), mint az ókeresztény korban is ismert, és nem utolsósorban szimbolikus jelentésekkel bíró építészeti szempontok, szintén bevonhatóak volnának Nyssai Gergely tervének további értelmezéséhez, de ez ismét csak szétfeszítené jelen írás kereteit.

⁵⁵ Az oktagonális építészeti alapforma kereszténység előtti jellegzetes példája az athéni Szelek tornya, amely – ha nem is rendelkezik kifejezetten vallási funkcióval – a nyolc lehetséges szélirány szimbolizálásával egyfajta teljességet mutat.

⁵⁶ Az oktagonális térforma a baptisteriumok esetében az ősbűnből való feltámadásra utal a keresztelés liturgiájában. Vö. GUZSIK, *i. m.*

Az istenség tulajdonsága, hogy mindent áthat [...]. Ezt tanítja a kereszt (*stauros*) elágazó alakja, melynek négy szára van, szárai azonban középen összekapcsolódnak, ahogy akit a halál üdvrendje idején (*en tó kairó*) erre felfeszítettek, az önmagában kapcsolta és illesztette össze a mindenséget (*pan*), egyetlen összhangot alkotva a különböző természetű létezőkből.⁵⁷

A térbeli elhelyezés, a tájolás és az alaprajz mellett a martürion vallási-liturgikus funkciói szempontjából fontos szerepe van az építmény és a mártír sírja (földi maradványai, ereklyéi) közötti kapcsolatnak. Mivel Gergely nem egy mártír sírhelye fölé tervezte a kegyhelyet, az apszis és a sírhely viszonya nem kínál fel semmiféle összetettebb, üzenetértékű jelentést. Azokban az esetekben viszont, amikor a martürion a szent sírjára épült, az apszist igyekeztek közvetlenül a földi maradványok fölé elhelyezni, esetleg egy lépcsővel (*fenestella*) lejáratot biztosítani az oltárkőtől a sírhoz/szarkofághoz. Sőt, a mártír tetemének áthelyezésekor is kialakult az a törekvés, hogy a földi maradványok a meglévő templom oltára alá kerüljenek.⁵⁸

Gondolatmenetemenk ezen a pontján érdemes idézni Nyssai Gergely Szent Theodóros katonamártír ünnepén elmondott, fentebb már említett homíliáját, amelyből megtudjuk, hogy az euchaítai (Pontos) mártírtemplomban⁵⁹ ott vannak a vértanú földi maradványai, amely tény Gergely számára lehetővé teszi a későbbi konstantinápolyi halotti és vigasztaló beszédeiben⁶⁰ is szívesen alkalmazott paradoxon megfogalmazását: a mártír, a szent, a tökéletes keresztény személy, akire a hívő közösség emlékező gesztusa és liturgiája irányul, egyszerre van jelen és távol. Halála következtében eltávozott, „Ábrahám kebelén” nyugszik, ugyanakkor földi maradványai a kézzelfogható jelenlétét mutatják,⁶¹ és ez a valós testi jelenlét nemcsak az emlékezést (*mnémé*) erősíti (a mártír földi maradványa a szentség helye),⁶² hanem a hallgatóságot is jobban

⁵⁷ GNO III/4, 79, 12, 17–80, 2; Vanyó László ford. ÓÍ 6, 554. – *Gregorii Nysseni Oratio Catechetica* (Opera dogmatica minora, Pars IV), ed. Ekkehardus MÜHLENBERG, Leiden – New York – Köln, Brill, 1996 (GNO III, 4, oldal- és sorszám). Magyar szövegét lásd VANYÓ László fordításában: *A kappadókiai atyák* (Nagy Szent Baszileiosz, Nazianzoszi Szent Gergely, Nyüsszai Szent Gergely és Ikonioni Amphilokhiosz), Bp., Szent István Társulat, 1983, 503–572 (ÓÍ 6, oldalszám). Az idézett részben a kereszt, illetve a keresztihalál értelmezésébe Gergely bevonja az Ef 3,18-at, amely a magasság, mélység, hosszúság és szélesség fogalmait kapcsolja a kereszthez, illetve a Fil 2,10-et, amely ugyanezeket a mennyel, a földdel és az alvilággal, vagyis szintén a mindenséggel kapcsolja össze.

⁵⁸ THUNØ, *i. m.*, 152–155, főként Szent Ambrus, milánói püspök ilyen irányú törekvéseit hangsúlyozza.

⁵⁹ Euchaíta pontosai helység volt, közel Gergelyék családi birtokához, ezért valószínűleg lehetett kapcsolat a család és az euchaítai gyülekezet között (ha egyáltalán volt ott gyülekezet, nem csupán a templom). Gergely valamilyen oknál fogva szívügyének tekinthette, hogy 379 vagy 380 elején elutazzék a Nyssától, saját gyülekezetétől távol eső Euchaítába, és ott a térség jól ismert katonamártírjának, amaseiai Szent Theodórosnak az éves panégyrisén, február 17-én beszédet mondjon.

⁶⁰ *Oratio funebris in Meletium episcopum, Oratio consolatoria in Pulcheriam, Oratio funebris in Flacillam imperatricem.*

⁶¹ GNO X, 1/2, 63, 15–64, 2.

⁶² GNO X, 1/2, 62, 14–15; 62, 25–63, 1.

megindítja, mintha csupán a mártír tetteinek elbeszélését hallgatná. A nyssai püspök számít is erre a hatásra, mert a templombelső díszítésének leírása után a hívők figyelmét, a látvány által felkeltett érzelmeit ismét a mártír sírjára és rajta keresztül a testére (életére és halálára) irányítja.⁶³

Ugyancsak a homíliára vagyunk utalva akkor is, amikor megpróbáljuk elképzelni, milyen lett volna a 25. *levél*ben terveként megjelenő martürion belseje, a két szöveg összevetése ugyanis azt erősíti meg, hogy ez utóbbi belső díszítésének *elvé* (és nem maga a tényleges díszítés) hasonló lett volna az euchaítaihoz.⁶⁴ A beszéd elején elhangzik ugyanis egy, a templombelső bemutató ekphraszisz, amely a templom belsején kívül Theodóros életére vonatkozó utalásokat is tartalmaz,⁶⁵ és ezért nem csupán az ókeresztény martürionok, hanem a mártír életének (legendájának) is fontos forrásaként tarthatjuk számon. A homíliában a kappadokiai atya azzal is erősíteni kívánja az emlékezést, hogy a hallgatóság figyelmét a templombelső szépségére és az azt díszítő, a mártír élettörténetéből vett jeleneteket ábrázoló falfestményekre, egy narratív képsorozatra irányítja:

[...] mint Isten temploma áll e ház szemeink előtt, amelyet ragyogóan alkottak meg, akár az épület méreteit, akár díszítésének szépségeit nézzük. Az ács ugyanis állatok képére formázta meg a fát, s a kőfaragó olyan fényesre csiszolta a táblákat, mint az arany. A festő pedig képeken festette meg művészetének virágait, a mártír hőstetteit, a pert, a kínokat, a zsarnokok vadállathoz hasonlatos alakjait, bántalmazását, azt a lángot okádó kemencét, a küzdő boldogságos beteljesülését, a versenybíró Krisztus emberi alakjának lenyomatát, mindezeket mintegy beszélő könyvben művészileg megalkotta, és pontosan elbeszélte a mártír küzdelmeit, s a templomot olyanná varázsolta, mint egy virágos rét. [...] A mozaikkészítő is festményhez méltón alkotta meg a padlót, amin taposunk.⁶⁶

⁶³ GNO X, 1/2, 63, 15–64, 2.

⁶⁴ Felmerülhet a kérdés, hogy az euchaítai martürion létezett-e már egyáltalán, amikor Gergely megfogalmazza a tervét. Az „Újjonc” (*ho Tērón*) Szent Theodóros 306 körül szenvedett mártírhalált, a 25. *levelet* 373–375 közé szokás datálni, Gergely Theodóros ünnepén mondott homíliája pedig feltehetően 379/380-ban hangzott el, február 17-én. (Hagyományosan 381-re datálják [Jean Daniélou, Vasilis Limberis], az újabb kutatások beszélnek 379-ről vagy 380-ról [Constantin Zuckerman, Johan Leemans] is.) A feltételezett időpontok ismeretében a martürion létezhetett, és Gergely is ismerhette. (Limberis – meglepő módon – a 25. *levelet* 388 körülre datálja [*i. m.*, 68.]; ebben az esetben még inkább mondhatjuk, hogy Theodóros martürionja már létezett.)

⁶⁵ Bár a jelenlévők nyilvánvalóan látták ezeket, szerencsénkre Gergely a látványt szavakkal is leírja. A homíliának, és főképpen a benne elhangzó képleírásnak az értelmezéséhez részletesebben lásd egy korábbi tanulmányomat: D. TóTH Judit, *Ekphrasis és dicsőítés Nyssai Szent Gergely Szent Theodóros mártírról mondott homíliájában* = *Ünnepi kötet Gesztelyi Tamás 70. születésnapjára*, szerk. TóTH Orsolya, FORISEK Péter, Debrecen, Debreceni Egyetem Történelmi Intézet, 2013, 221–231.

⁶⁶ GNO X, 1/2, 63, 2–9; 63, 13–14; Bugár M. István fordítása: *Szakraális képzőművészet*, *i. m.*, I, 161.

A leírásból egy ragyogó szépségű, gazdagon díszített templombelső – Limberis szavaival élve – bukolikus atmoszférájú képe bontakozik ki.⁶⁷ A templom pompáját a különböző díszítések, festmények és mozaikok adják, és mindenekelőtt azok a festmények, amelyek a mártír küzdelmeit mintegy beszélő könyvként mutatják. A püspök nem adja a falfestmények részletes leírását, csupán az ábrázolt események – bizonyos mértékű kronológiai rendet követő – tematikus csomópontjairól szól, a megfestett események narratív összefüggéseinek felismerését az egybegyűltek hagyományon alapuló közös tudása biztosította.⁶⁸

Mindezek alapján feltételezhetjük, hogy a 25. levélben leírt martürion-terv megvalósulása esetén a templombelsőt – a kor szokásos díszítései mellett, amelyekre maga Gergely is utal a levelében – a negyven mártír legendáiból vett jelenetekkel díszítették volna, amelyeknek szemlélése a hétköznapi vallási és kegyességi gyakorlat fontos részévé válhatott volna a püspök falujában, míg a martürion maga az emlékezés folyamatosságában, és ezáltal a múlt újraalkotásában is szerepet játszhatott volna.

Emlékezet és növekvő hit

Nyssai Gergely 25. levele és Szent Theodórosról mondott homíliája egyedülálló módon mutatja meg számunkra, hogy a szent helyen (vagyis a mártír halálának vagy relikviájának helyszínén) kialakított szent tér (vagyis a martürion, illetve annak belső tere) hogyan teremti meg a mártír tiszteletére celebrált szent liturgia közegét, a kultikus esemény pedig hogyan tartja fenn az emlékezetet, teremti meg a hatást, hogy olyan vallásos-spirituális élményt hozzon létre, amely a hívek üdvösségét szolgálja. Mind a levél, mind a szentbeszéd retorikája világossá teszi számunkra az egyházatya tudatosságát a martürionoknak a vallási gyakorlatban, a spirituális-lelki életben játszott szerepével kapcsolatban, és biztosak lehetünk abban, hogy ha megépült volna Nyssában a negyven mártír tiszteletére tervezett martürionja, ott is ugyanezt a célt szolgálta volna.

⁶⁷ LIMBERIS, *i. m.*, 58. Bár nem tudjuk, milyen lehetett a martürion padlója, a megfogalmazásból látszik, hogy mozaikpadlóról van szó, és ha a díszítés a természet elemeit, növényeket, állatokat ábrázolt, akkor utalhatott a Teremtés könyvére is, mikrokozmoszként jelenítve meg a templomot. Vö. Rina TALGAM, *Christian floor mosaics: Modes of study and potential meanings = The Routledge Handbook*, *i. m.*, 104–123, itt 117. Vö. még Mircea ELIADE, *A szent és a profán: A vallási lényegről*, ford. BERÉNYI GÁBOR, Bp., Európa, 1987, 15–60, itt: 53–56.

⁶⁸ Lásd D. TÓTH, *Ekhphrasis és dicsőítés*, *i. m.*, 227.

JUDIT D. TÓTH

Sacral Spaces and Memory in Early Christian Martyria

In the present study, through analyzing two pieces of writing (*Epistula 25* and *In Theodorum*) by the 4th-century Cappadocian father, St. Gregory of Nyssa (A.D. 334/35–395), I intend to focus on the relationship between sacral places or spaces and memory in the Early Christian cult of martyrs, more specifically, in the case of martyria. Although these pieces are not related to one another, both can be considered paradigmatic from the aspect of the current topic. What is more, their joint reading and analysis would be expressly desirable because the epistle provides the external layout of the construction of a martyrion that, as far as we know, has never been completed, while the homily contains a description of the interior of another martyrion, which still existed during the lifetime of St. Gregory of Nyssa, elaborating in detail also on how the memory and laudation of the martyr saint were related to the sacred location and space. Following the clarification of the concept of martyria and providing a brief outline of the religious-theoretical and architectural contexts, through a joint interpretation of the two pieces of writing, I will attempt to address the issue of what kind of religious and symbolic associations helped communal memory in the sacred space determined by religious and liturgical functions to cherish the cult of martyrs and thus strengthen the faith of the community.

BÉNYEI PÉTER

„Nagy idő múlt a nagy harc óta!”

*A köszívű ember fiai emlékezeti munkája**

Történelem, irodalom, emlékezet

„A történelem egy valódi mélységtől megfosztott kor mélységét hivatott kifejezni, egy igazi regény nélküli korszak igazi regényét megírni. Az emlékezet kerül a történelem színpadán az előtérbe: az irodalom immáron csak mellékszereplő.”¹ Ezzel a két enigmatikus mondattal zárul az emlékezetkutatást új alapokra helyező Pierre Nora 1984-ben publikált, nagy hatású tudományos esszéje, az *Emlékezet és történelem között*. A történelem (és az azt reprezentáló történelemtudomány) emlékezeti munkáját felértékelő, míg az „elerőtlenedő irodalom” emlékezeti teljesítményét megkérdőjelező szöveghelyből persze messzemenő következtetéseket nem érdemes levonni az irodalomra vonatkozóan. Egyfelől ugyanis az emlékezhelyek fogalmát teoretizáló tanulmány csattanószerű zárata elsősorban egy megújuló történetírás-funkciót deklarál:² Nora koncepciója (és az emlékezhelyek feltérképezésének vállalkozása) a pozitivista módszertani alapjait megőrző, de a történészi munkát a kollektív emlékezés irányába tágító történettudományt vizionál (így enyhítve valamelyest történelem és emlékezet modernkori dichotómiáját).³ Másfelől viszont ez a határátlépés a történetírói reprezentációk terét is tágítja: a „regény nélküli korszak igazi regényét megírni” szándékozó történetírás – amelyben „a történelem lép a képzelet helyére” – ezért fontos szerepet tulajdonít a tisztán fiktív, történeti tárgyú irodalmi szövegeknek is, hiszen Nora a „történeti regény reneszánszát” és a „történeti dráma irodalmi újjáéledését” is a megújuló történetírói emlékezet javára számolja el.⁴

Az emlékezetkutató történész meglátása azonban elgondolkodásra készítet az irodalmi szövegek emlékezeti funkciójával kapcsolatban. Amennyiben elfogadjuk Nora

* A tanulmány létrejöttét a Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének *A nemzeti és vallási emlékezet helyei a kora újkori és újkori Magyarországon* című OTKA-pályázata (K112335) támogatta.

¹ Pierre NORA, *Emlékezet és történelem között: A helyek problematikája*, ford. K. HORVÁTH Zsolt = P. N., *Emlékezet és történelem között: Válogatott tanulmányok*, Bp., Napvilág, 2010, 33.

² „[A]z emlékezet többé már nem olvad össze sem a történelemmel, sem a fikcióval, s ezzel egyidejűleg megszületik egy új típusú történelemtudomány, amely másképpen viszonyul a múlthoz, egy másik múltat fedez fel, ennek köszönheti presztízsét és legitimitását.” *Uo.* (kiemelés tőlem)

³ Vö. Gavriel D. ROSENFELD, *A Looming Crash or a Soft Landing? Forecasting the Future of the Memory “Industry”*, *The Journal of Modern History*, 2009/1, 125–126, 134; S. VARGA Pál, *Kollektív emlékezet és történeti tudományok*, *Studia Litteraria*, 2012/1–2, 38–39.

⁴ NORA, *i. m.*, 33.

megállapítását, mely szerint „[a]z emlékezet tulajdonképpen mindig vagy az irodalomból, vagy a történelemből nyerte a legitimitását”,⁵ akkor érdemes mérlegre tenni az irodalom potenciálját is a modernkori emlékezet területén: vajon mennyiben járulnak hozzá az egyes irodalmi szövegek az egyén és tágabb közössége emlékezetének elérhetőségéhez? Kétségtelen, hogy az irodalom egyik alapvető funkciója az emlékezet hordozása, melyet a *memory boom* széles mediális kiterjedése sem homályosíthat el. S itt nem csak arra gondolok, hogy a prózairodalom egy markáns szövegkorpusza emlékezeselbeszélés, amely mind az egyéni, mind a közösségi emlékrögzítés és emlékfelidés árnyalt narratív-poétikai stratégiáit dolgozta ki, s az időt magát is vizsgálat tárgyává tette.⁶ Tulajdonképpen az irodalom egészének legáltalánosabb hatásfunkciói közé sorolhatjuk, hogy a mindenkori befogadásban nyitott kommunikációs teret biztosít az emberiség történelmi időn átívelő dialógusának. Az irodalmi szövegek – még ha többszörös közvetítettséggel is – évszázadokkal, évezredekkel korábban írt szellemi termékeket tesznek hozzáférhetővé: életre keltik, s a jelen közvetlen terébe emelik a múlt világának szerteágazó jelenségeit. „Ha az irodalom nem közvetítene valami fontosat számunkra az emberi élet alapvető meghatározottságairól, akkor senki nem venné a fáradságot, hogy kétezer éves szövegeket vegyen kézbe”⁷ – összegzi a jelenység antropológiai tanulságait Tzvetan Todorov, aki a hangsúlyt szintén az irodalmi befogadás folyamatában feltáruló – a múltat és a jelent összekötő – kommunikációs térre helyezi.

S ez a múlt és jelen közötti dinamika adja az irodalom emlékezeti potenciáljának másik lényegi aspektusát, amely már átvezet a kollektív emlékezet terrénumára. A kollektív emlékezet egyes közösségek számára lényegi eligazodási pontokat, normákat hordozó narratívák folyamatos átörökítésében fejt ki hatását. Ezekben az elbeszélésekben nem a tényszerű, hanem a közösségi identitást meghatározó, emlékezetes történelem kel életre,⁸ legfontosabb funkciója pedig egyrészt az identitásképző történet mindenkori jelenbe emelése, másrészt pedig a befogadó érzelmi azonosulásának kiváltása a múltbeli kulcsesemény szimbolikus mintázataival: az olvasás során „[k]épzletben átéljük, amit valójában nem éltünk át, azonosulunk: az

⁵ Uo.

⁶ Vö. Hans-Robert JAUSS, *Idő és emlékezés Marcel Proust Az eltűnt idő nyomában című regényében*, ford. HORVÁTH Károly = *Az irodalom elméletei II.*, szerk. THOMKA Beáta, Pécs, Jelenkor – JPTE, 1996, 5–79. – Birgit Neumann szerint a „regények szövegszinten az emlékezet új modelljeit teremtik meg. [...] Ötvözik a reálisat és az imagináriusát, az emlékezetben élő történéseket és a már elfelejtetteket, valamint – narratív eljárások segítségével – feltárják magának az emlékezetnek a működését, így mindig új perspektívákat nyitnak a múltra” Birgit NEUMANN, *The Literary Representation of Memory = Cultural Memory Studies*, eds. Astrid ERLI, Ansgar NÜNNING, Berlin – New York, Walter de Gruyter, 2008, 334.

⁷ Tzvetan TODOROV, *Life in Common: an Essay in General Anthropology*, transl. Katherine GOLSAN, Lucy GOLSAN, Lincoln – London, University of Nebraska Press, 2001, xi. (Amennyiben azt külön nem jelzem, itt és a továbbiakban az idegen nyelvű idézeteket a saját fordításomban közlöm. – B. P.)

⁸ Vö. Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999, 53.

emlék közösségi identitásunk részévé válik”⁹ Az irodalmi szövegek ezért folytonosan aktualizálható médiumai a kollektív emlékezésnek, hiszen egyfelől érzelmeket is ki-váltó,¹⁰ érzékileg is megtapasztalható, „látható” közelségbe hozzák,¹¹ így a minden-kori jelenben tartják a kitüntetett történelmi múlt eseményeit: a „kollektív emlékezet működése – írja Aleida Assmann – nagyban függ a történelemnek az emlékezetbe való átmenetétől, amely magában foglalja a történelmi események átlényegítését ér-zelmekre ható, szimbólumokat mozgósító narratív történetekbe”¹² Másfelől pedig a letűnt múlt széttartó epizódjaiból a nyelvileg konstruált irodalmi elbeszélés a későbbi nemzedékek által is belakható, közösségi identitásuk szempontjából lényegi jelenté-eket hordozó világot teremt, hiszen a „poetizált kollektív emlékezet antropológiai teljesítménye abban áll, hogy az élet tárgyilag külső-idegen oldalát a nyelv által ben-sővé-sajáttá formálja át, hogy aztán kivetíthesse maga köré mint a valóságnak az em-lékező közösség számára otthonos verbális modelljét”¹³

Nem minden irodalmi szöveg vállal fel kollektív emlékezeti funkciót: ugyanak-kor ez a lehetőség nemcsak a szerzői stratégia tudatos formálásában aktivizálódhat, de egy adott közösség intézményesített emlékezeti rítusai révén is. Mindkét aspektus érvényesül 19. századi prózairodalmunk nagy hatású szövegtörzsében, a Jókai-életmű esetében. Fábri Anna monográfiájának kiinduló tézisei szerint a Jókai-regények nagy többsége nemzeti-közösségi múltunk emlékezetét tartja folytonos mozgásban: „Jókai

⁹ KESZEI András, *Az emléknymotól a felidézésig: az emlékek sora* = K. A., *Emlékek formájában: Egyéni, társadalmi és kulturális hatások a múlt felidezésében*, Bp., L'Harmattan, 2015, 226. – A történettudomány, a szociológia, az antropológia és a pszichológia tereumain is behatóan kutatott kollektív emlékezet fogal-ma az itt megidézettnél komplexebb jelenséget takar. James V. Wertsch szerint a „kollektív emlékezet egy olyan fogalom, melyet széles körben használnak, beszélnek róla, valójában mégis alig megértett jelenség. Ahelyett, hogy lenne egy mindenki által elfogadott meghatározása, annyi definíciója van, ahány tudomá-nyos közösségben tárgyalják, s ezek a meghatározások hol átfedik egymást, hol éles ellentétbe kerülnek, hol pedig egyszerűn nem hozhatók közös nevezőre”. James V. WERTSCH, *Collective Memory = Memory in Mind and Culture*, ed. Pascal BOYER, James V. WERTSCH, Cambridge – New York, Cambridge University Press, 2009, 117–118.

¹⁰ Az érzelmekek az – egyes nemzetek történelmi kulcseményei köré formálódó – kollektív emléke-zet létrejöttében és aktivizálásában betöltött szerepéről lásd Alan J. LAMBERT, Laura Nesse SCHERER, Chad ROGERS, Larry JACOBY, *How Does Collective Memory Create a Sense of the Collective? = Memory in Mind and Culture*, i. m., 194–217.

¹¹ Az irodalmi szövegeknek ezeket a lényegi aspektusait emeli ki Hansági Ágnes is, amikor – Zsigmond Fe-renc egyik gondolatmenetét kommentálva – úgy véli, hogy Zsigmond „Jókai forradalomelbeszéléseinek *irodalmi, esztétikai* hatását pontosan ebben, vagyis az elbeszélte események láttatásában, vizualizálásában, a szövegek erre való »alkalmasságában« mutatja ki. Abban nevezetesen, hogy az irodalmi szöveg az olvasót a nyelvi jelek szemiotikai bázisán olyan érzéki [...] élményhez képes juttatni, amely egyszerre mozgatja meg vagy »rázza fel« az érzékelést és az érzelmeket”. HANSÁGI Ágnes, „A többit úgyis untilg tud-ja már mindenki”: *Jókai forradalomelbeszélései a 19. századi printmédiumokban* = H. Á., *Tárca – regény – nyilvánosság: Jókai Mór és a magyar tárcaregény kezdetei*, Bp., Ráció, 2014, 272. (kiemelés az eredetiben)

¹² Aleida ASSMANN, *Transformations between History and Memory*, Social Research, 2008/1, 67.

¹³ S. VARGA Pál, *A valóság nyelvi megalkotottságának tudatosodása a 19. század második felének magyar elbeszélő irodalmában*, Studia Litteraria, Tomus XLVIII, 2010, 202.

Magyarországa, ez az egyszerre tágas és szűkös, szabad és kötöttségek által meghatározott, fölemelő és kicsinyességekbe süppedő, építő és ábrándokba merülő regény(ek)-beli ország akkor is meghatározza Magyarorszá-gképünköt, ha hevesen tiltakozunk ellene. Mert öröklött kép ez, nemcsak saját (olvasói) élményeinkből kibontakozó.”¹⁴ Jókai prózairói életművének egy markáns vonulata pedig komoly szerepet vállal a ’48–49-es forradalom és szabadságharc emlékezetének gondozásában, norai értelemben vett emlékezethellyé formálásában.

Ezeket a funkciókat egészen addig magától értetődőnek vehettük, amíg a Jókai-regények széles olvasói bázissal rendelkeztek, kötelező olvasmányként pedig intézményesített fórumokon is jelen voltak. Az ezredforduló környékére azonban a Jókai-befogadás dinamikája elapadt:¹⁵ az aktív olvasói kánonból történő visszaszorulása természetes velejárója volt a vizuális kultúra és a technomédiumok térhódításának, az olvasói érdeklődés gyökeres átalakulásának, valamint a könyvpiaci választék gazdagodásának. Ezzel párhuzamosan a Jókai-regények iskolai oktatásban betöltött pozíciója is megkérdőjeleződött: a szélesebb nyilvánosság terében gyakori vitatéma, hogy érdemes-e kötelezőként olvasatni a Jókai-klasszikusokat, *A kőszívű ember fiait* vagy *Az arany embert*. 2015-ben publikált provokatív esszéjében Scheer Katalin hosszan sorolja a jól ismert érveket: a szókészlet idegenségei, kulturális utalásai, a túlbonyolított mondatszerkesztés, a terjengős leírások áthághatatlan nyelvi akadályokat jelentenek a fiatal olvasó számára.¹⁶ Nemrégiben pedig Fenyő D. György hangsúlyozta egy interjúban, hogy Petőfi kortársai közül „a mai gyerek számára Jókai már szinte

¹⁴ FÁBRI Anna, *Jókai-Magyarország: A modernizálódó 19. századi magyar társadalom képe Jókai Mór regényeiben*, Bp., Skiz, 1991, 11. (kiemelés tőlem) – A kollektív emlékezet látlatából megfogalmazódó irodalomtörténeti állítás előképét Jókai egyik önreflexív megnyilatkozásában is fellelhetjük. Jókai – írásművészetének „realista” tendenciáira reflektálva – hangsúlyozza, hogy „munkáim összes tömege egy egész nemzet népeletét igyekszik híven, a valótól ellesetten visszaadni”. JÓKAI Mór, *Utazás egy sírdomb körül*, Bp., Unikornis, 1995, 166.

¹⁵ Gereben Ferenc olvasásszociológiai vizsgálatai szerint az 1960-as években ért csúcspontjára a Jókai-olvasás, s bár évtizedről évtizedre vesztett valamelyest vezető szerepéből, a Jókai-regények egészen az 1990-es évekig megőrizték népszerűségüket. Vö. GERE BEN Ferenc, *Könyv, könyvtár, közönség: A magyar társadalom olvasáskultúrája olvasás- és könyvtárszociológiai adatok tükrében*, Bp., OSZK, 1998, 90–99, 111–117. Gereben még 2002-ben is úgy érzékeli, hogy Jókai olvasott regényíró, bár jelzi, hogy egyre inkább „olvasásmúzeumi” jellegű listákon tűnnek fel a regényei, tehát „ma már nem, de régebben olvasták”. Uő, *Olvasáskultúránk az ezredfordulón*, Tiszatáj, 2002/2, 68.

¹⁶ „Amin én a vegytiszta sztori kedvéért a nyolcvanas évek ingerszegény vidám barakkjában nagyvonalúan átsiklottam – érthetetlen szavak, kibogozhatatlan mondatlabirintusok, terjengős leírások és etikai értekezések –, azt az új évezred gyerekei már nem viselik el. Nem azért, mert butábbak vagy műveletlenebbek, mint mi voltunk, hanem mert van választási lehetőségük. Nem is kevés.” SCHEER Katalin, *Ezért utálják meg Jókait a suliban*, Origo.hu, 2015. 02. 19. <http://www.origo.hu/kultura/20150219-mond-em-meg-nekunk-valamit-a-190-eves-jokai.html> (Letöltés ideje: 2018. június 15.) Scheer érvelése természetesen – az internetes újságírás médiumához alkalmazkodva – meglehetősen leegyszerűsítő és szakmatlan, hiszen így vagy úgy, de az irodalmi szövegek jelentős része komoly olvasói erőfeszítést igényel a befogadótól, melyek sokrétű módszertani kihívást jelentenek az irodalomoktatás számára is.

olvashatatlan”, s érdemes megfontolni levételét a kötelező olvasmányok listájáról.¹⁷ A tendenciára már az irodalomtudomány is reagált: Hansági Ágnes és Hermann Zoltán – egy 2015-ben megjelent Jókai-tanulmánykötet előszavában – tudományos kihívásként rögzíti, hogy „az az új szemlélet, amely Jókait ma az egyetemi oktatásban és kutatásban a fiatal kutatógeneráció számára attraktívvá teszi, megjelenhessen a közoktatásban is, és Jókai megmenthető legyen a következő olvasógenerációk számára”.¹⁸

A törekvés mellett sok indokot, javaslatot megfogalmazhatunk, mind szakmai-tudományos fórumokon, mind az oktatásmódszertani innováció területén. Viszont a Jókai-olvasás visszaszorulásának tényével nehéz vitába szállni, akárcsak azzal a jelenséggel, hogy a Jókai-szövegek dialogikus térbe helyezése a közoktatásban, az egyetemi kurzusokon jóval nagyobb kihívás elé állítja az oktatót, mint korábban. A *kőszívű ember fiai* például az általános iskolában ma már tényleg nem tanítható, ám ez érvényes volt a Jókai-kultusz fénykorában is.¹⁹ Amennyiben viszont a Jókai-művek nemcsak a mindennapos olvasás repertoárjából kerülnek ki, hanem az intézményes átörökítés áramlásából is, akkor a kollektív emlékezet közvetítésének, s ezen keresztül a nemzeti-közösségi identitás formálásának egy fontos médiuma hallgat el. Éppen ezért érdemes szakmai szempontból is mérlegre tenni az egyes Jókai-művek reális és aktuális kollektív emlékezeti potenciálját. A *kőszívű ember fiai* emlékezeti munkájára fókuszáló értelmezésem háttérében végig ott munkál majd két kérdés: egyfelől, hogy mennyiben képes a regény gondolati és érzelmi ráhangolódást kiváltani a ’48–49-es forradalmi és szabadságharcos eseményekkel – s azok szimbolikus aspektusaival – a mai olvasóban? Másfelől kidolgozható-e olyan irodalomtudományos interpretációja ennek az emlékezeti munkának, amely mintát kínál arra, hogyan tartható bent a regény – kollektív emlékezeti médiumként – a közgondolkodásban és a közoktatásban?

A Jókai-korpusz és ’48–49 emlékezete

1848–49 a magyar nemzet modern értelemben vett létrejöttének kiindulópontja, visszavonhatatlan alapozó eseménye lett:²⁰ hosszú távon olyan emlékezhellyé vált, melyet

¹⁷ http://eduline.hu/kozoktatasi/2017/11/8/Jokait_es_a_Bank_bant_levennem_a_kotelezok_LZSLXJ (Letöltés ideje: 2018. június 15.)

¹⁸ HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, *Előszó = „... író leszek, semmi más...”: Irodalmi élet, irodalmiság és öntükröző eljárások a Jókai-szövegekben*, szerk. HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, Balatonfüred, Balatonfüred Városért Közalapítvány, 2015, 8.

¹⁹ „Végzet? metafizika? rapszódia-kompozíció? Ezek nem tizenhárom éves gyermekeknek való fogalmak. Talán azt sem ártana fontolóra venni, hogy ha a regény értelmét nem tudjuk teljességében megismertetni a gyermekekkel, akkor nincs is sok értelme éppen ezzel a regénnyel gyötörni őket.” MIKLÓS Pál, *Jókai metafizikája*, ItK, 1971/3, 333.

²⁰ Vö. GERŐ András, *Bevezető = Az államosított forradalom: 1848 centenáriuma*, szerk. GERŐ András, Bp., Új Mandátum, 1998, 9–15.

rengeteg hordozó tesz ma is érvényessé és aktuálissá.²¹ A nemzetalapítás narratív rítusában, az emlékezés folytonosságának megőrzésében, a közösségi szimbólumok megerősítésében – ahogy korábban már hangsúlyoztam – fontos szerep hárul Jókai Mór életművére. Hansági Ágnes nyomatékosítja, hogy „Jókai forradalomelbeszéléseinek csupán egy része szépirodalmi szöveg, vagyis olyan elbeszélés, amelyet az olvasó a fikció szabályai szerint (is) olvas. A forradalomelbeszélések másik csoportja keletkezésekor nem az irodalmi szövegek hálózatába lépett be: újságba szánt tudósítás, vagy a szemtanú visszaemlékezése.”²² Ez utóbbi szövegcsoport jelentősége is meghatározó ’48–49 emlékezete szempontjából, hiszen mind a mai napig részben ezekre a Jókai-tudósításokra épülnek azok a forгатókönyvek, melyek alapján a március 15-i nemzeti ünnepnaphoz kapcsolódó megemlékezési szertartások lezajlanak.²³

A szépirodalmi művek²⁴ közül két szöveg emelkedik ki: a közvetlenül az események után írt *Forradalmi- és csataképek* című novellaciklus, mely 1850-ben látott napvilágot, a másik pedig *A kőszívű ember fiai*, mely húsz évvel az események után, a magyar politikai élet konszolidációjának idején jelent meg, 1869-ben. S ez lesz az a Jókai-regény, amely a ’48–49-es magyar nemzeti emlékezet egyik mérföldkövévé válik, a szakirodalmi munkákban pedig közel egy évszázada a mítoszi regény, az új nemzeti eredetelbeszélés címkei tapadnak hozzá. „De mondjuk ki akár ma is a szabadságharc szót, nem Baradlay Richárd l ovagol-e felénk? Miféle hatalom ez, ha nem a mítoszé?”²⁵ – írja közismert soraiban Németh László a regény ’48–49-et a későbbi nemzedékek számára közösségi élménnyé alakító teljesítményéről, mindmáig a legtalálhatóbb képpel ragadva meg a kollektív emlékezetben betöltött szerepét.²⁶ Egy külön

²¹ „1848–1849 tehát hazánkban első számú »emlékezeti helyé« (Pierre Nora) vált a társadalomban és ebben pedig kulcsszerepe volt annak, hogy a nap megünneplése gyorsan hagyománnyá lett.” GYÁNI Gábor, *Történetírás: a nemzeti emlékezet tudománya? = Történelem – Kép: szemlények múlt és művészet kapcsolataiból Magyarországon*, szerk. MIKÓ Árpád, SINKÓ Katalin, Bp., Magyar Nemzeti Galéria, 2000, 98.

²² HANSÁGI, „A többit úgyis”, i. m., 268.

²³ Lásd *Uo.*, 269, 270. Vö. SZILASI László, *A selyemgubó és a „bonczoló kés”*, Bp., Osiris – Pompeji, 2000, 33.

²⁴ Az 1848–49 reprezentációja szempontjából fontosabb regények, fikciós munkák: *Egy bujdosó naplója* (1850), *Politikai divatok* (1862–1863), *Enyim, tied, övé* (1875), *Egy az Isten* (1877), *Akik kétszer halnak meg* (1881), *A kiskirályok* (1885), *A tengerszemű hölgy* (1890), *A mi lengyelünk* (1903). A felsorolt Jókai-művek polifonikus történelmi reprezentációjáról, a ’48–49-es forradalom és szabadságharc árnyalt, többnézőpontú színreviteléről lásd PÉNZES Ágnes tanulmányát: *Történelem és reprezentáció: A Jókai-regények forradalomképe*, Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények, 2012/1, 3–23. Meghatározó és kiváló írásában Fábri Anna szintén a ’48–49-es regények tágabb kontextusában értelmezi Jókai novellaciklusát, a *Forradalmi és csataképeket*: FÁBRI Anna, *Az értelmezés változatai és nehézségei: 1850: Jókai elbeszéléskötetei a szabadságharc és az összeomlás hónapjairól = A magyar irodalom története II. 1800-tól 1919-ig*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, VERES András, Bp., Gondolat, 2007, 330–340.

²⁵ NÉMETH László, *Kisebbségben* [1941] = N. L., *A minőség forradalma – Kisebbségben*, Bp., Püski, 1992, 865.

²⁶ Azzal együtt is, hogy ezeket a kontextusukból kiragadott mondatokat közel sem a méltatás áhítata ihlette 1941-ben. Éppen ellenkezőleg: egy hosszas, Jókai-ellenes retorikai kirohanás közepén hangzanak el, amelyben – az 1848–49 utáni írói-értelmiségi magatartásformákat mérlegre helyező – Németh élesen bírálja a szerinte ’húsz évig mitizáló’ Jókait, aki „a valóságot annyira átdélbábozította, hogy magunk is ezen a délábabon át tudunk csak visszapillantani belé”. (*Uo.*, 865, 864.)

tanulmányban érdemes lenne alaposabban is utánajárni, hogy milyen társadalmi, politikai, olvasásszociológiai, oktatáspolitikai folyamatok eredményeképpen foglalta el ezt a helyet a *Köszívű*, főként annak tudatában, hogy gyakorta „a történelmi eseményeket gondosan reprezentáló emlékművek, könyvek és filmek anélkül jutnak a gyors feledés sorsára, hogy akár egyetlen egyénnek vagy társadalmi csoportnak a történelmi tudatát jelentősen formálták volna”.²⁷

Ráadásul a regénynek nincs különösebben kiugró kortárs fogadtatása,²⁸ s csak valamikor a Jókai-centenárium környékén rögzül az irodalmiasított eposzi-mitoszi nagy elbeszélés formulája.²⁹ Igaz, ettől kezdve a regény recepciójának meghatározó szólama lesz,³⁰ s ez a belátás még azokban az irodalomtörténeti elemzésekben is szinte tényállításként jelenik meg, melyek a Jókai-regények körül kialakult bevésődések lebontásában érdekeltek. Monográfiafejezetében Szajbély Mihály például nagy figyelmet szentel a szöveg 1867 körüli időszakra vonatkoztatható utalásrendszerének: Baradlay Kazimir véghagyatékának bizonyos aspektusait a magyar polgárosodás kritikájaként (is) interpretálja.³¹ Ám a fejezet nyitányában nyomatékosítja, hogy a regény „a nemzet számára örökérvényű példaként, mitológiai magasságokba emelve, hőroszok küzdelmévé magasztosítva”³² reprezentálja a szabadságharc eseményeit. Margócsy István Jókai jellemalkotását elemző írásában deheroizálja a kulcsregény néhány megoldását (főleg a zárlatot,³³ amelyre visszatérek), de még az ő argumentációjába is természetes módon kerülnek bele a „nagy történelmi vízió”, a „nemzet

²⁷ Wulf KANSTEINER, *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies*, History and Theory, 2002/2, 192.

²⁸ Dux Adolf a Pesti Napló 1869. december 24-i rövid ismertetésén kívül recenzió nem jelent meg a regényről, s más Jókai-kritikákban, egyéb tanulmányokban is csak ritkán, s érintőlegesen fordul elő a megjelenés utáni húsz-harminc évben. Lásd *A magyar irodalomtörténet bibliográfiája, 1849–1905*, szerk. TÓDOR Ildikó, Bp., Akadémiai – Argumentum, 1997, II, 82; SZEKERES László, *Irodalom = JÓKAI Mór, A köszívű ember fiai* (1869), s. a. r. SZEKERES László, Bp., Akadémiai, 1965, I, 381–384. – Beszédes példa, hogy Névy László 1894-ben publikált rövid Jókai pályaképében az *Egy magyar nábobot, a Kárpáthy Zoltánt, az Új földesurat és a Rab Rábyt* említi, amikor arról ír, hogy „Jókai nemcsak nagy költő, de mindennekfelett magyar költő, a kinek a nemzeti érzésre való hatása soha el nem enyésző érdeme lesz”. *A Köszívűre* sem itt, sem más szöveghelyen nem tér ki részletesen. NÉVY László, *Jókai Mór ötvenéves írói jubileumára*, Bp., Athenaeum, 1894, 39. (kiemelés az eredetiben)

²⁹ Vö. ZSIGMOND Ferenc, *Jókai*, Bp., Magyar Tudományos Akadémia, 1924, 188; NAGY Sándor, *Jókai*, Brassó, Brassó Lapok könyvnyomdája, 1925, 90.

³⁰ SÖTÉR István, *Jókai Mór = S. I., Félkör*, Bp., Szépirodalmi, 1979, 333, 335; RÓNAY György, *A köszívű ember fiai = R. Gy., A regény és az élet*, Bp., Káldor György, 1947, 117; MIKLÓS, *i. m.*, 332; KOVÁCS Kálmán, „*Jobb idők reményét...*”: A köszívű ember fiairól, *Alföld*, 1975/2, 13; BÉNYEI Péter, *Kísérlet a nemzeti teleológia érvényességének fenntartására (Jókai Mór: A köszívű ember fiai)*, *Alföld*, 2002/3, 68–90; EISEMANN György, „*Elmondom, ahogy megértem*”: A forradalom elbeszélése Jókai Mór *A köszívű ember fiai című regényében = Az elbeszélés módszerei: Narratíva és identitás*, szerk. JÓZAN Ildikó, KULCSÁR SZABÓ Ernő, SZEGEDY-MASZÁK Mihály, Bp., Osiris, 2003, 173–212.

³¹ SAJBÉLY Mihály, *Jókai Mór*, Pozsony, Kalligram, 2010, 253.

³² *Uo.*, 251.

³³ MARGÓCSY István, *Kalendorok és szirének: Jókai Mór jellemábrázolásáról*, 2000, 2013/4, 58, 59.

önvédelmi harcát mitikus és kozmikus térbe helyező”, vagy „nagy mítoszokat is megmozgató”³⁴ formulák a regénnyel kapcsolatban.

Amire rá szeretném irányítani a figyelmet, hogy mennyire magától értetődőnek vesszük ezt a teljesítményt *A kőszívű ember fiai* esetében: nemcsak a szakma, de – majd egy évszázadon keresztül – a szélesebb olvasóközönség is ekként olvasta a szöveget.³⁵ Mindez azt sugallja, hogy a *Kőszívű* nem kizárólag „alanyi jogon” – tehát esztétikai teljesítménye, érzelmi azonosulást kiváltó strukturáltsága, az időbeli távolságot átlépő, hatásos emlékezeti munkája – alapján lett a ’48–49-es emlékezhely egyik kitüntetett hordozója: a 20. századi magyar kollektív emlékezet hosszas beágyazó tevékenysége (is) kellett hozzá. A regény a nemzeti önismeret közmegegyezésszerű pontjává vált: olvasásakor hosszú évtizedeken keresztül kollektív identitásunk spon-tán aktivizálódott, melyet intézményes keretek (kötelező olvasmány), irodalomszociológiai kontextusok (a Jókai-kultusz) és más médiumok (megfilmesítés) is elevenen tartottak. A *Kőszívű* egy közösség emlékezésére érdemes eseményként hordozta 1848–49 történéseit: ebben az értelemben teljesen adekvát a mítosz – emlékezetkutatásban újradefiniált – fogalmának alkalmazása a szöveg értelmezésében. „A mítosz jelentésének új és nem lekicsinylő felfogása arra támaszkodik, hogy nemcsak fiktív események teremtenek mítoszt, hanem a történelmi események kollektív emlékezetbe történő transzformációja is. A mítosz ebben a »közösségi emlékezetben hordozott történelem« értelemben egy semleges fogalomként értendő.”³⁶

Ez a tágabb kontextus, a kollektív emlékezeti háló azonban – mint arra már utaltam – hasadozni látszik, így önkéntelenül felvetődik a kérdés: mi történik, ha eltekintünk az előzetes jelentéstulajdonító reflexektől? Mennyiben és hogyan képes (s képes-e egyáltalán) a regény pusztán a befogadás folyamatában megindítani az emlékezést a mai olvasó számára? Már a szöveg elbeszéltségének tematikus súlypontjai komoly kételyt ébresztenek: a mitizáló nemzeti nagyelbeszélésben vajon miért nem kerülnek középpontba a szabadságharc eseményei vagy a március 15-i forradalom képe? Jókainál releváns felvetés, hogy „a fiktív szövegek a valóságot miképpen gondolják el”,³⁷ hiszen gyakorta a „kitalált” is a „valós” (társadalmi folyamatok, megtörtént események) jelölőjévé válik a regényeiben. Tehát nem a konkrét, referencializálható történelmi események hiányoznak, inkább feltűnően sok az olyan meghatározó történetegység, amely alig vagy egyáltalán nem járul hozzá ’48–49 emlékezeti képének

³⁴ *Uo.*, 59.

³⁵ „[E]zeket az irodalmi szövegeket [...] nem egyszerűen az olvasóközönség, de a nemzeti közösség a kollektív, nemzeti emlékezet fenntartásának alapszövegeiként vette használatba.” HANSÁGI, „*A többi ügyis*”, *i. m.*, 275. (kiemelés az eredetiben)

³⁶ Aleida ASSMANN, *i. m.*, 68.

³⁷ VADERNA Gábor, *Párhuzamos történetek (Jókai Mór: Egy magyar nábob) = Jókai & Jókai*, szerk. HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, Bp., L’Harmattan – Károli Gáspár Református Egyetem, 2013, 194. A fantázia hitelesítő szerepéről Jókainál lásd még KOVÁCS Gábor, *Rom és szó: Jókai egy novellatípusáról = A kispőzsa nagymestere: Tanulmányok Jókai Mór novellisztikájáról*, szerk. HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, Balatonfüred, Balatonfüred Városért Közalapítvány, 2018, 207–213.

a megalkotásához. A szorosabb szövegelemzés első körében ezért érdemes a regény strukturáltságát górcső alá venni, elsősorban az emlékezés közvetítettsége és közvetíthetősége szempontjából.

A regény strukturáltsága mint az emlékezeti munka mátrixa

A *kőszívű ember fiai* kompozícióját, hatásstruktúráját sokan elemezték már behatóan a regény recepciójában:³⁸ ebben a fejezetben arra összpontosítok, hogy a történetvezetés, a cselekményegységek súlypontozása milyen – akár érzelmi azonosulást is kiváltó – történelmi világban, élethelyzetekben tartják benne az olvasót. Milyen – az esztétikai befogadás közvetlenségében megragadható – emlékezeti mátrix rajzolódik ki a szövegben?

Ha felfüggesztjük a regénnyel kapcsolatos előzetes bevésődéseinket, be kell látnunk, hogy nem olyan egyszerű felállítani ezt a mátrixot: a történetalakulás ugyanis szinte meggátolja, hogy az olvasó folyamatosan a forradalom és szabadságharc előrehaladásának (akár allegorikus, fiktív) áramában maradjon. Az eseményreprezentációt hosszasan megszakító s a regény legalább negyedét kitevő Tallérossy-epizódok, Boksa-féle anekdoták vagy a Mindenváró-fejezet például szinte kilöki az olvasót a „mitizált” múlt világából, hiszen ezek úgy kapcsolódnak bele a történelmi események cselekményesítésébe, hogy közben más logika szervezi őket. De az egyik központi – a Plankenhorst-ház körül kialakuló – cselekményszál sem járul hozzá az újjáformálódó nemzet és társadalom kvázi „eredettörténetének” regényszerű rögzítéséhez. A regény legfrissebb interpretációját jegyző Fried István is nyomatékosan felhívja erre a tendenciára a figyelmet,³⁹ s – főleg a Richárd–Edit szálra fókuszálva – titokregényként értelmezi *A kőszívű ember fiait*.⁴⁰

A regény történetvezetésének szerteágazó szálai három nagyobb csomópontba, tematikai egységbe rendezhetők: egyrészt markánsan kibontakozik egy családtörténeti elbeszélés, másrészt a cselekmény háttérben folyamatosan zajlik ’48–49 cselekményesítése, a harmadik egységben pedig az úgynevezett zsánerfigurák, mellékszereplők körül kibomló történetek alkotnak összefüggő hálót. Nem különálló történet-szálakról van szó: Plankenhorsték története például mindhárom egységben szerepet kap. Ugyanakkor meghatározó fókuszpontjai a széttartó cselekménynek, és az olvasói jelenlétet alapjaiban irányító szerepük van.

³⁸ NAGY Miklós, *A kőszívű ember fiai*, ItK, 1958/2–3, 239–242; MIKLÓS, *i. m.*, 327–329; KOVÁCS, *i. m.*, 10–18; NYILASY Balázs, *A románc és Jókai Mór*, Bp., Eötvös József Könyvkiadó, 2005, 72–77; WÉBER Antal, *Magyarország 1514-ben és 1848-ban: történelmi regény vagy regényes történelem*, Bp., Argumentum, 2011, 142–165.

³⁹ FRIED István, *Szereplői párhuzamok A kőszívű ember fiaiban*, ItK, 2017/1, 123.

⁴⁰ *Uo.*, 117–126.

(1. *családtörténet*) Már Kovács Kálmán családtörténetként határozta meg elsődlegesen *A kőszívű ember fiait*, s Hódosy Annamária is ebből a perspektívából teremt közös távlatot a *Kőszívű*, a *Mire megvénülünk* és az *Egy magyar nábob* értelmezéséhez.⁴¹ Nem véletlenül, hiszen a regény nyitányától a zárlatáig, az apa halálától és végrendeletétől kezdve az anya családalkító tevékenységén át egészen a fiúk családalapításáig (illetve Jenő önkéntes haláláig) a Baradlay család alakulását követhetjük nyomon. Természetesen ez az alakulástörténet elválaszthatatlan 1848–49 eseményeinek a reprezentációjától. Egyfelől – fiktív hősként – valamennyi családtag aktív szerepet tölt be az események formálásában: Ödön bekapcsolódik a reformmozgalomba, majd Richárddal a fontosabb csatajelenetek központi szereplői lesznek, s még az anya alakja is feltűnik a harcok közelében. Másfelől a családi sorstörténet a '48–49-es nemzeti-társadalmi átalakulás allegóriájaként is olvasható, illetve a szöveg kifejezetten ilyen olvasatra (is) hangolja befogadóját. Ahogy Hódosy Annamária fogalmaz (az *Egy magyar nábobra* és a *Mire megvénülünk*re is érvényesíthető sémaként): „A családtörténet tehát egy nemzetsors-allegóriát takar. [...] A regények főszereplői és családjaik az említett narratívákban *magának a magyarságnak* a történetét ábrázolják megszemélyesítve, szimbolikusan, időnként egyenesen allegorikusan.”⁴²

Korábbi tanulmányomban részletesen interpretáltam ezt a jelentésmezőt,⁴³ ezért erre most csak nagyon röviden térek ki. A regény – gondosan dramatizált – nyitó-jelenete ugyanúgy az allegorikus olvasás irányába mozdítja el a befogadót, mint a család alakjaihoz társuló jelképes jelentéstebbletek. A húsz éve betegeskedő apa a – letűnőben, kimúlóban lévő – patriarchális társadalmi formáció, nemzeteszme megtestesítője. A végrendelete ennek a konzervatív rendnek a lenyomata, melyet a férj halálakor a feleség ösztönösen érvénytelenít, egy új nemzeti és társadalmi értékrend nevében: a regény a törlésnek és az újraírásnak (a régi rend érvényvesztésének és az új kibontakozásának) a folyamatrajzát narrativizálja.⁴⁴ A három fiú „mesei” útja is jelképesen ezt a folyamatot követi, az újjászülető haza és az anyaság allegorikus egymásra vetülését⁴⁵ pedig direkt megfeleltetések is nyomatékosítják, így például Baradlayné megnyilatkozása Richárd hazahívásakor.

– Lélekcserélő idők járnak, fiam! – monda Baradlayné. Mindnyájan más emberek lettünk. Minden kőnek szíve van most, és fáj. Azt akarták, hogy

⁴¹ KOVÁCS, *i. m.*, 10; HÓDOSY Annamária, *Családtörténet és nemzetsors-allegória Jókainál: szexuálpolitikai szimbolizációk a Mire megvénülünk, A kőszívű ember fiait és az Egy magyar nábob struktúrájában*, Tiszatáj, 2014/5, 76. (kiemelés az eredetiben)

⁴² HÓDOSY, *i. m.*, 76. (kiemelés az eredetiben)

⁴³ BÉNYEI, *i. m.*, 75–77.

⁴⁴ A folyamat elbeszélésének nyelvi-poétikai aspektusairól részletesen lásd EISEMANN, *i. m.*, 182–185, 190.

⁴⁵ A regény a korabeli sajtóbeharangozóban még *Anya örökké* címen szerepelt: „Jókai Mór ismét egy nagy regényen dolgozik. Címe: *Anya örökké*. A forradalom idején játszik, s a nagy események végig vannak szőve benne.” Fővárosi Lapok, 1868. szept. 15., 843. Vö. Igazmondó, 1868. szeptember 20., 552.

annak, aki fegyvert visel, ne legyen. A szuronyerdőnek *anyja van, akit úgy híznak, hogy haza*. Hanem ez az örök *anya* néma, nem kiálthat. Tudták. Azt meg lehet ostorozni, meg lehet gázolni, testét szétdarabolni; nem kiálthat: „Fiam segíts!” – De nem gondoltak arra, hogy minden egyes kardviselőnek van egy anyja otthon és ha kétszázezer anya elkezd jajt kiáltani, azt majd meghallja a nagy gyermek! Kiáltottunk! A pórnő, az úrnő ment, írt, beszélt, ahol fia volt. És meghallották szavunkat. És az egy rettenetes parancsolat volt. Az anyák hazaparancsolták fiaikat. És a fiúk hazajöttek. (I, 238–239, kiemelés tőlem)⁴⁶

Az anya–nemzet allegória Baradlaynéban összpontosuló képzete (akárcsak a regény családtörténeti allegorizáltsága) a kollektív emlékezet eleven, bármikor előhívható részévé vált. Első világháborús békevágyát demonstráló vezércikkében Krúdy Gyula például nem pusztán irodalmi allúzióként, hanem a magyar kollektív nemzeti nagyelbeszélés aktualizálásának részeként, ’48–49 emlékezeti hordozójaként utal Baradlayné példamutató alakjára: miután kijelenti, hogy „az *Árpádok nemzetségéből* való magyarság elveszítette a hadjáratot”, s „[e]gy új *Mohácsot* mutat a kalendárium”, az asszonyokhoz fordul, „akik a *honfoglalásból* bennük maradt csillagos bátorsággal végezték itt a férfiak dolgát”, s akik képesek elérni a békét: „itthoni asszonyhadsegnek kell kiáltani, hogy vessen véget a háborúnak, mert a haza veszélyben van. *Özvegy Baradlayné szöktesse haza a fiát Bécsből*, mint a Jókai-regényben; a hitvesek hívják haza férjüket, azzal a paranccsal, amely minden asszony szívében él. [... A nők hívják haza a férfiakat, mert a megcsúfolt hazának a hangja már nem hallatszik el hozzájuk”⁴⁷

A regény családtörténeti íve tehát egyrészt a vesztes/„győztes” szabadságharc, az áldozati felmagasztosulás, az új nemzeti egység és társadalmiság létrejöttének allegorikus összefogó kereteként szolgál, másrészt a mindenkori olvasói átélés-azonosulás lehetőségét hordozza magában, (család)közösségi élményt kelt(het) fel az empatikus olvasásban.⁴⁸ Ezen a regiszteren a regény a sorsfordító „eseményeket egy érzelmileg átítatott és mozgósító elbeszélésben cselekményesíti”⁴⁹ – Aleida Assmann szerint ez az egyik olyan meghatározó eljárás, amely a „mulandó csoportemlékezetből a hosszú távú kollektív emlékezetbe transzformálja” a közösség számára sordöntő eseményt, hogy az „nemzedékről nemzedékre átadható legyen”⁵⁰

⁴⁶ A haza és az anyaság képzeteinek allegorikus egybejátszását lásd még II/144.

⁴⁷ KRÚDY Gyula, *A honleányhoz*, Déli Hírlap, 1918. október 27. (kiemelés tőlem)

⁴⁸ Nem véletlen, hogy Pierre Nora a „nagy erejű, eposzi lélegzetű”, „minden egyedit a saját képére gyűrő” nemzeti nagy elbeszéléseket egy „lélegzetelállító családregegyhez” hasonlítja egyik tanulmányában. Pierre NORA, *Emlékezetdömping: Az emlékezés hasznáról és káráról*, ford. MIHANCsik Zsófia, Magyar Lettre, 2007, ősz. <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00050/nora.htm> (Letöltés ideje: 2018. június 15.)

⁴⁹ Aleida ASSMANN, *i. m.*, 55.

⁵⁰ *Uo.*

Ez a konklúzió viszont a regényben reprezentált családi dinamikának sok lényegi elemét némítja el, melyek az allegorikus – haza–család megfeleltetést sugalló – sémával nem lefedhetőek. Fontos lesz például a polgári-demokratikus értékrend nagyon is „reális” érvényre jutása a családi viszonyokban:⁵¹ a regény egy arisztokrata család széthullását és polgári alapokon való újraszerveződését kíséri végig (Ödön és Richárd „rangon aluli” házasságáig), ezen a vonalon minden idealizálás nélkül. Az anya alakja a női szerepek megváltozásának folyamatrajzát is reprezentálja a regényben: a patriarchális viszonyok női alárendeltségéből ösztönösen kilépő, ám az ott bevészt reflexeket (ridegség, beletörődés, némaság) saját bevallása szerint teljesen levetkezni nem tudó asszony (I/127, 130, 136, 139.) már a társadalmi kötöttségektől jelentősen függetlenedve tevékenykedik a regényben.⁵² Vagy ne feledkezzünk el például arról a – feloldatlanul maradt – feszültségről, amely Jenő és az anya között kialakul, amikor is a forradalmi eszméktől érintetlen legfiatalabb testvér eldönti, hogy a névtévesztést kihasználva életét áldozza családjá boldogulásáért. Fia hirtelen cselekvési gesztusában az anya (jósándékú) árulást feltételez, Jenő érthető frusztrációjában csípősen szól vissza az anyának, s ez a neheztlenség még az Ödön nevében írt búcsúlevélben is megmarad. A (hazaként) idealizált anya és az önfeláldozásában nemzeti hőssé avanzsáló Jenő viszonya tehát közel sem ideálisan zárul, s ennek semmi köze a hazához: egyszerű, hétköznapi családi feszültség ez, ami nem is érdemelne különösebb figyelmet, ha analogikusan nem erősítené fel azt egy másik – önmagában szintén jelentéktelennek tűnő – aspektus.

Ez pedig a regény zárlatának furcsa elrajzoltága: a két epilógusszerű fejezet egyike (*A szenvedések kulcsa*) csak a Richárd–Edit kapcsolat családi kiteljesedését zárja le, míg a másik (*Húsz év múlva*) meglepő módon szinte kizárólag Palvicz Károly sorsalakulását beszéli el: arra az akár lélektanilag is átgondolt helyzetre fókuszál, hogy a támogató mostohacsaládi körben, de biológiai szülők nélkül felnövő, három éves koráig teljesen sorsára hagyott gyermekből nem lesz tökéletes jellemű felnőtt karakter. A csak kontúrjaiban felvázolt történetegység érintőlegesen felmutatja a polgári családok működési nehézségeit, az (időszakos) elhagyatás, a rossz (és persze a jó) minták hatását a gyerekre, de nem ezen halvány lélektani konzekvencia miatt érdekes a zárlat.

⁵¹ Hódosy Annamária is jelzi, hogy a polgári család intézményének létrejötte és a nemzet modern kereteinek kialakulása párhuzamos, egymást feltételező jelenségként zajlott. (HÓDOSY, *i. m.*, 76.) Ugyanakkor ebben csak analógiás áthallást lát, s végig következetesen kitart a szöveg (a családtörténet) teljes körű nemzeti allegorizációja mellett, melynek több belátását kevésbé tartom meggyőzőnek.

⁵² Az semmiképpen sem állítható, hogy Baradlayné alakjában az arisztokrata magartatás- és életviteli formák gyökeres és tudatosan felvállalt polgári áthangolásáról lenne szó, viszont a regény sok mindent elmond arról a korszakban lejátszódó jelenségről, melyet a ’48–49-es forradalmak egyik összeurópai jellemzőjeként összegez Axel Körner: „1848 – egy jól körülhatárolható térségben és rövid időtartamra – komoly kihívást jelentett a hagyományos nemi szerepekre és kapcsolatokra nézve, valamint a nőemancipáció átmeneti felerősödését is magával hozta.” AXEL KÖRNER, *The European Dimension in the Ideas of 1848 and the Nationalization of Its Memories = 1848 – A European Revolution? International Ideas and National Memories of 1848*, ed. AXEL KÖRNER, London – New York, Macmillan Press, 2000, 10.

Hanem amiatt, hogy húsz évvel a szabadságharcos események után felvillantott élethelyzetek nem a dicső szabadságharcos hősök, Ödön és Richárd életéről beszélnek, nem a harcban elveszetteknek állítanak emléket, nem a hazaárulók (Rideghváry) megsemmisüléséről szólnak, hanem a regény kollektív emlékezeti munkája távlatából teljesen irreleváns, hétköznapien bagatell résszel zárulnak, melyet a *Végszó* elégikusan allegorizáló tónusa sem ellenpontosz kellőképpen. Éppen ezért az olvasó figyelmét olyan helyzetek, állapotok, életerzések felé irányítják, melyek a megírás jelenének, hétköznapi eseményességének, polgári családéleti mindennapjainak fontosságát emelik ki – a regény egészének az összefüggésrendszerében. Tágabb értelmezői kontextusba helyezve, egy külön fejezetben folytatom majd ezt a gondolatmenetet.

(2. '48–49 reprezentációja) A regény eseményelbeszéléseinek kronotoposza szorosan 1848–49-hez kapcsolódik: emellett számos, konkrétan referencializálható szabadságharcos történelmi esemény is cselekményesítődik (a kassai csata, az isaszegi ütközet, Pest és Buda visszavétele), s – némi filológiai munkával és/vagy értelmezői szabadsággal – több más jelenet történelmi analógiáit is fellelhetjük a regényben.⁵³ A család-történet allegorikus megfeleltethetőségével, a később elemzésre kerülő „emlékezet-helyek” verbális lokalizálásával egyetemben ez a „cselekményszál” a regény mítoszi jellegű emlékezeti munkájának fontos eleme lesz. *A kőszívű ember fiai* leginkább ezen részek alapján felel meg azoknak a kritériumoknak, melyeket Keszei András a kollektív emlék két legfontosabb – csoportkohéziót teremtő – aspektusaként határoz meg: a „forradalmi események emlékei az egykori *elkötelezettséget közvetítik a jelen számára*. Az emlék relevanciáját a *kik voltunk/vagyunk*, miért harcoltunk/harcolunk kérdésekre adott válaszok teremtik meg”.⁵⁴ Másfelől viszont határozottan kijelenthető, hogy a '48–49-es események nem alkotnak elevenen kibontakozó, egybefüggő történetet: a regény nem tartja fókuszáltan a történelmi eseményalakulás cselekményszerű és érzelmi áramában az olvasót, s ez is nagyban hozzájárul ahhoz, hogy kisebb eséllyel váltja ki a (mai magyar) olvasóból azt a „közösségi elkötelezettséget”, hogy „a megfelelő emlékre, meghatározott módon”⁵⁵ emlékezzen. A cselekményszervezés három kompozíciós eljárása támasztja alá ezt a megállapítást.

Egyrészt, ahogy már többször jeleztem, a komolyabb kitérők, fókuszváltások állandóan megtörik a színrevitelt: a történelmi szituációk – akár fiktív, akár referencializálható események – epizódyszerűen ékelődnek be a regény cselekményébe. Hosszas előkészítéssel érünk el a regény fiktív történéseiben a forradalom nyitányához, s például Ödön megyegyűlési fellépése, a reformpártiak első diadala, a „nagy

⁵³ Ezekre számos példát találunk a kritikai kiadás jegyzetapparátusában: SZEKERES László, *Tárgyi és nyelvi magyarázatok* = JÓKAI, *A kőszívű ember fiai*, i. m., I, 475–513; II, 373–465. Lásd még NAGY Miklós, i. m., 231–233, 236–237; VARGA János, *A kőszívű ember fiainak történelmi mintái és forrásai*, ItK, 1964/5–6, 614–642.

⁵⁴ KESZEI, i. m., 223. (kiemelés tőlem)

⁵⁵ *Uo.*

idők kezdőpontja” (I/171.) után kibontakozhatna egy markáns cselekményszál, mely a legnagyobb fiú nézőpontjához tapadva követné végig szorosabban a szabadságharc szerveződését. Ehelyett innentől Ödön visszaszorul az elbeszélésben: az epizódyszerűen reprezentált történelmi események állandó epizód szereplője lesz, csak a bukás személyes átélésének médiumaként jut a történet végén kulcsszerephez. A felvezető fejezetek potenciális lehetőségei közül végül a bécsi szál lesz a meghatározó: a pesti forradalom helyett így a bécsi kerül(ne) elbeszélésre, a narrátor viszont látványos retorikai gesztussal elfordul a történelmi események reprezentációjától,⁵⁶ biztosítva az olvasókat, hogy „mi csendes, biztos helyről fogjuk az egészet hallgatni, s nem lesz semmi bántódásunk”. (I/173.) Ez a biztos hely a cselekmény valódi sűrűsödési pontját kijelölő Plankenhorst-ház: a szabadságharc reprezentációja szempontjából már-már komikus, ahogyan a kitüntetett szereplők (Ödön, Richárd, vagy a minden fordulat esetén óramű pontossággal megjelenő Rideghváry) folyton ebben a térben jelennek meg. A vesztes/győztes ütközeteket leíró fejezetek után pedig azonnal Tallérossy, Boksa, Mindenváró, Szalmás világában találjuk magunkat, akik kívülállóként vannak „jelen” a történetekben; de még az eposzi-mítoszi utalásokkal sűrítve elbeszélte Pest visszavétele, Buda ostroma esetében is javarészt abban mélyedünk el, hogy a fővárosba elsőként diadalmasan bevonuló Richárd hogyan menti meg Palvicz gyermekét, vagy hogyan „párbajozik” a két testvér Buda ostromakor. Hosszasan lehetne sorolni még a példákat: a lényeg, hogy az olvasó szisztematikusan kikerül ’48–49 eseményességének fő sodrából.

Másrészt a színre vitt történelmi események a letisztult emlékezet távolságából jelennek meg, nem a cselekmény folyamatos, eleven előrehaladásában: az emlékezés eltávolító gesztusa keretezi a reprezentált történelmi kulcsemények színrevitelét. Az emlékező én és az emlékezés ideje – tehát a megírás jelene – szinte magába szippantja a múltat, amely nem tud önálló elevenséggel életre kelni. Az újraélés, cselekményesítés és az erre támaszkodó emlékezés (emlékrögzítés) helyett a már meglévő, az eredeti tapasztalatból letisztuló emléknymok⁵⁷ felerősítése, szelekciója, összerendezése zajlik pusztán. Ezt később részletesen elemzem majd a regény emlékezetpoétikájának taglalásakor.

Harmadrészt pedig a függetlenedési harcot elbeszélő regény alig viszi színre a változás és a harc ellenpontján állókat:⁵⁸ mintha a szöveg azt demonstrálná, hogy a megírás jelenében már nincs tétje az akkori konfliktusoknak. A regény teremtett világában nincs

⁵⁶ „Március 13-ika volt a bécsi népmozgalom napja. ... Be ne csapd a könyvet, ideges olvasóm! Nem viszlek ki az utcára, nem mutogatom meg neked a feltört kövezeteket, a hevenyészett torlaszokat, nem kísértetem veled utcáról utcára a legelső sebesültet, [...]” (I/173.)

⁵⁷ Az emléknym fogalmáról lásd KESZEI András, *A felejtés szerepe és dinamikája* = K. A., *Emlékek formájában*, i. m., 95.

⁵⁸ Így nem igazolható például a regény mítoszi olvasatának olyan állítása, mely szerint „a maradiak ismét az ördög oldalára kerültek, s ezzel rögzítve is a két pólus, [...] – Jó és Gonosz tábora kibontott zászlókkal vonulhat egymás ellen”. SÓTÉR, i. m., 333.

konzervatív szárny, határozott ideológiai szólam vagy tábor:⁵⁹ a „nyolc évszázados gyémánt nemességünk” „arany tisztaságú programját” megalkotó Baradlay Kazimir meghal a történet elején, s igen feltűnő, hogy a helyére lépő Rideghváry Bence még a románcos jellemteremtés elvárásaihoz mérten is kidolgozatlan – már-már karikatúraszerű – alak. Az elbeszélő minden megjelenésekor kiemeli furcsa kinézetét („szegletes úr”, „prizmatikus arc szögvonalai”, I/90.), befolyásának súlytalanságát pedig jól jelzi a nevét, személyét memorizálni képtelen Richárd gunyoros szójátéka (Melegváry, Betegváry, Micsodaváry, Erdegváry, I/92–93.), vagy, hogy szinte gépies precizitással jelenik meg mindenhol, ahol ártani kell, így főleg Plankenhorsték kisstíliú, besúgóí világában. Nincsenek társai, hatalmi körökben sohasem látjuk, pedig ő kíséri az oroszokat saját honfitársai ellen. Jellemének nincs érvényes ideológiai vagy társadalmi szimbolizációja, azt sem tudjuk, hogy mi lesz vele – s azt hiszem, ez fel sem tűnik az olvasónak. Emellett – hasonlóan a *Forradalmi és csataképek*hez – a *Köszívűben* sem jelenik meg hangsúlyosan a szabadságharcot eltipró, idegen, osztrák–orosz fegyveres-birodalmi erő.⁶⁰ Így egyrészt háttérbe szorul a háborús vereség, majd az azt követő gyász és kollektív trauma aspektusa, másrészt – a novellaciklustól eltérően – a regény már nem kezdeményez belső társadalmi párbeszédet a forradalom és szabadságharc belső ellentmondásairól, társadalmi megosztottságáról: mintha már nem is kellene összebékíteni a szembenálló érdekeket. Nemcsak a heroizálás egyneműsítő eljárása, hanem a túllépés, az eltávolítás gesztusa is érvényesül ebben az egyszzerű tematikus megoldásban.

(3. a mellékszereplők anekdotikus történeteiből összeálló cselekményegység) A regénynek a mai olvasó számára legnagyobb kihívást jelentő részét a nagyszámú mellékszereplő – a Jókai-féle „zsáneralakok” – körül kibomló, anekdotikus történetegységek jelentik, melyek állandóan megszakítják a történet előrehaladását. Tallérossy a Jókai-regényuniverzum zsáneralakjaként tökéletesen azonosítható, a regény teremtett történeti világában azonban (ma) már igen nehéz megtalálni a helyét, funkcióját: a „tótos beszédű”, kissé hóbortos nemesember mindenhol feltűnik, s valamilyen rejtélyes okból kifolyólag mind a szabadságharcos oldal (élelmezési biztos), mind az ellene harcolók számítanak a közreműködésére, míg ő leginkább távol maradna a harcoktól, s élné békés, bár kissé kaotikus családi életét. Hasonlóan Mindenváros Ádámmal, vagy az *Egy magyar nábob* zsánerfiguráira rájátszó Boksaóhoz. A regény recepciója értelemszerűen sokat foglalkozott ezzel a történetegységgel,⁶¹ s más összefüggésben még én is visszatérek rá. Amit most előzetesen kiemelek, hogy a háború

⁵⁹ Valamiért kizárólag Tallérossy törtmagyar hangján szólal meg a regényben a liberális reformeszmék konzervatív kritikája, amely így nem kap komolyan vehető ideológiai megalapozást: „Azutan még nipevelis! De minek az a csuda? Nipe fölno magatul, ha nem nevelünk izs. [...] Ha azt akarunk, hogy legyen nipek szabadsag, ne agyunk neki aztat; mert amig nem adunk neki, addig megvan; de amint odaadunk neki, bizony elveszti aztat.” (I/160.)

⁶⁰ Vö. SZAJBÉLY, *i. m.*, 251.

⁶¹ Összegzését lásd NYILASY, *i. m.*, 87–91.

elleni berzenkedés, a túlélés természetessége, a hétköznapiság elégedettsége jelenik meg ennek a történetegységnek az alakjaiban – a heroizmusnak nem is ellenpontjaként, inkább alternatívájaként.

(4. *összegzés*) Az eddig elmondottak legfontosabb konzekvenciája, hogy a történetvezetés nem tart benne folyamatosan egyik narratív sorban sem: elengedi a családtörténetet, elengedi '48–49-et, s elengedi Zebulont és társait is, hogy aztán visszatérjen hozzájuk, s a végén többé-kevésbé elvarrja a szálakat. Mindezt persze magyarázhatjuk a románcoos történetvezetés anekdotikus cselekményszerveződéssel, vagy Barta János esztétikai kompozíció fogalmával,⁶² de – mint más Jókai-regények esetében – itt is érdemes megkeresni azokat a jelentésképzést meghatározó stratégiákat, melyek laza egységbe szervezik a széttartó szálakat. A regény talán legnagyobb erénye, hogy több ilyen is megalkotható,⁶³ így többek között a szöveg mítoszi analógiákra épülő olvasata; számomra azonban most főleg azok lesznek fontosak, melyek – a mítoszi olvasatot nem feltétlenül támogató módon – részt vesznek a szöveg emlékezeti munkájában.

De mielőtt erre rátérnék, érdemes rámutatni a regény egyik evidens narratív szervezőélére, amely a kaland, a humor, az ironia esztétikai minőségeinek domináns jelenlétében érhető tetten: *A kőszívű ember fiai* ugyanis a megírás jelenébe mélyen belegyökerező, a kortárs olvasói igényeket sok regiszteren kielégítő, népszerű regény (az irányregény, a kalandregény, a napi- és hetilapok tárcaközlésének médiumához igazodó regény stb.) műfaji-poétikai alakzataival írható le a leginkább.⁶⁴ Úgy tűnik, a '48–49-es téma – első megközelítésben – nem a heroizáció vagy az emlékállítás szándékával került tematikus középpontba, egyszerűen csak kiváló alapul szolgált egy figyelemfelkeltő, érdekes, szórakoztató történet megalkotásához.⁶⁵

A kalandregiszter mint a regény fontos hatáseleme, két, szorosan összefüggő jelenetben is kulcsszerephez jut. Az első a *Két jó barát* című rész, amely Ödön hazatérését beszéli el, legalábbis addig a pontig, amíg a jég fogságába esett Ödönt Leonin félholtan kiemeli a fagyos vízből. A kaland cselekménydinamikája mindent a feszültségkeltésnek rendel alá: már az útra kelést hosszas – az olvasói várakozást felcsigázó – előkészítés

⁶² BARTA JÁNOS, *Jókai és a művészi igazság* = B. J., *Költők és írók*, Bp., Akadémiai, 1966, 88–89.

⁶³ Fried István szerint a széttartó cselekményszálak „nem egyetlen regényalakzat létrejöttét segítik, hanem többét (kalandregény, társadalmi regény, érzékeny regény)”. FRIED, *i. m.*, 117.

⁶⁴ „Az „új mítosz» alkotó, vagyis kultikus regény népszerűsége tehát nem egyszerűen arra vezethető vissza, hogy az elbeszélés valójában a pozitív közösségi/nemzeti identitás elbeszélését alkotja meg, hanem arra is, hogy a népszerű irodalom olvasói számára is ismerős regénypoétikai konstrukciót követ”. HANSÁGI ÁGNES, *A megtartó felejtés: A kőszívű ember fiai temetési imájának olvasatai* = H. Á., *Tárca – regény – nyilvánosság*, *i. m.*, 321.

⁶⁵ „Jókai a szabadságharc e kultikus regényét nem úgy írta meg, mint valami poetizált történelmi epizódot, hanem egy olyan romantikus regényt írt, amely a történelmi emlék megörökítésével együtt »szabályos« kalandregény, amelyben az emlékezet és a fantázia kölcsönviszonyban vannak egymással, s olyan »érdekfeszítő« eseményort alkot, amely megfelel a szélesebb publikum ilyen irányú elvárásainak.” WÉBER, *i. m.*, 186.

vezeti fel, melyben Leonin pontosan négyszer (a szövegben fél-egyoldalnyi távolságokban) kérdezi meg, hogy tényleg nekivág-e az útnak Ödön.⁶⁶ Innen aztán beindul a kalandok áradata (Barta János szavaival: az „akadályverseny”) hóviharral, farkasüldözéssel, majd a menekülés csúcspontjaként a jeges vízbe zuhanással. Az aránytalanul hosszú fejezet befogadáscentrikusságát mi sem jelzi jobban, hogy nem itt ér véget,⁶⁷ hanem Leonin leveléből (I/129–131.) tudjuk meg a kifejtet, amely újramondja a kalandot, immár a befogadók – az Ödönért aggódó anya és Aranka – közvetlen reakcióit is rögzítő kontextusban. Nemcsak az akadályverseny izgalmai dominálnak ebben a jelenetsorban, hanem az életerő, s leginkább a túlélés katarzisa is, melynek – némileg késleltetett – jutalma a hazatérés, s az otthonalapítás. Az élet szeretete és diadala, valamint – befogadói részről – az olvasás feltételezett izgalma és mámore.⁶⁸ Richárd és huszárjainak hazatérése (*Elől víz, hátul tűz*) ugyanezt a tematikus ritmust követi, valamivel heroikusabb hangoltsággal.⁶⁹ A kalandok sorát ugyanúgy feszültségkeltő ráhangolás előzi meg (Edit éjszakai kalandja, az anya rábeszélése stb.), hogy aztán itt is beinduljon az „akadályverseny”, üldözőkkel, természeti nehézségekkel, furfanggal, végül pedig a hazatérés megnyugtató katarziséval.⁷⁰

A humor tónusa is domináns a regényben, s a közvetlen olvasói hatás érdekében önkényesen torzítja a történetmondás, a jellemkoherencia aspektusait: a harcias politikai szónoklatot mondó pap komikus figuraként, egy erősen poentírozott jelenetben tűnik fel nem sokkal később (I/70–77.), hogy aztán a regény zárlatában – egy epifániaszerű történésben – a hazáért áldozza életét. A regény hőseinek egy része kifejezetten komikus figura: Tallérossy alakja és a körötte kibomló jelenetek többsége vígjátéki jelenet (Szalmással való félreértése, a betegnek tettetés stb.), de Rideghváry fellépései, a bécsi történetyszál más aspektusai is regényszerű vígjátékként beszélődnek el több esetben. Újra hangsúlyozom: a közvetlen olvasói hatás és érdekelttség megteremtése a regény saját jelenbe ágyazottságát emeli ki, s nagyban kihat arra is, hogy az emlékezeti munkában hogyan hozhatók mozgásba ezek a széttartó szálak.

⁶⁶ „Tehát csakugyan komolyan elkészülsz?” „Tehát csakugyan komolyan utazni akarsz? (I/47.), „Tehát csakugyan elhatározad magadat, hogy útra kelsz Magyarország felé?” (I/48.), „Tehát csakugyan útra kelsz?” (I/49.)

⁶⁷ „Most hagyjuk el az egyik fiút, az orosz róna haván fekvé, meztelenül a téli ég alatt” (I/70.) – vált át egy másik fejezetre a narrátor.

⁶⁸ Leginkább ezt az aspektust emeli ki Kosztolányi Dezső, a regényt hosszan méltató rádióelőadásában, amely felvezette az 1928-ban írásban is megjelent, Jókairól szóló kisesszéjét. Kétszer is elmondja, hogy *A köszívű ember fiainál* „[k]erekbb, egészségesebb és művészebb regényt nyilván találnék Jókai munkásságában”, ugyanakkor olvasói alapállásként rögzíti, hogy „bíráló ösztönömet önkéntelenül kikapcsolva, elfogadom minden tündéri kalandját és imádandó képtelenségét”. KOSZTOLÁNYI Dezső, *Lenni, vagy nem lenni*, Bp., Nyugat, 1940, 269.

⁶⁹ „Kétszázhusz magyar huszár, az új mitológia centaurusai ne tudnák merre menjenek, mikor kard van a kezükben?” (I/297.)

⁷⁰ Imre László szerint Zebulon és Szalmás bujkálása, egymás előli komikus menekülése is a „kalandregény sémáját követi”, persze parodizálva, mintha a jelenet „Richárdék szökésének volna vulgáris-komikus megismétlése”. IMRE László, *Műfajok létformája XIX. századi epikánkban*, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 1996, 172.

Szörnyű idő versus nagy idő

A Jókai-regény emlékezeti mátrixának felvázolásához kiváló viszonyítási pontot ad Petőfi Sándor utolsó verse. A *Szörnyű idő* és a '48–49 történéseit szorosabban cselekményesítő Jókai-művek (*Forradalmi és csataképek; A kőszívű ember fiai*) között ugyanis olyan konkrét transztextuális megfelelések – retorikai formulák ismétlődése, az elbeszélés strukturáltságának átfedései stb. – figyelhetők meg, melyek rávilágítanak a két Jókai-szöveg mélystruktúrájának alapvonásaira, az emlékezeti munkájuk lényegadó jellemzőire is.

A Petőfi-vers megírásának filológiai háttere jól ismert:⁷¹ a Mezőberényben eltöltött két hét (1849. július 5–18.) egyetlen lírai termése, amely a szabadságharc nyilvánvaló bukása előtti pillanatban vet számot az elkövetkezendő események várható következményeivel. A rapszodikus jellegével együtt is szigorú kompozíciójú és pontos, rímeltetett jambikus verselést követő költemény⁷² – fájdalmas, kilátástalanságot sugalló alaphangoltsága ellenére – viszonylag megfontolt számvetést ad a szélsőséges történelmi helyzetről: a szöveg Kerényi Ferenc szerint „állapotvers, a tehetetlen vázolás, a sokszor végiggondolt, komor esélylatolgatás bibliai fenségű költeménye”.⁷³ A versről Szörényi László írt meghatározó és komplex interpretációt 1972-ben. Értelmezésének középpontjában a *Szörnyű idő* történetfilozófiai sugallatai állnak: szerinte eltérően a Petőfi-korpusz forradalmi és látomásos költeményeinek többségétől (melyben „szinte kezdettől fogva az elkövetkező végítéletet hirdeti”⁷⁴), a versben színre vitt (közvetlenül a „háború” és „döghalál” okozta) közösségi pusztulás már nem a – laicizált értelmű, jobb világot hozó – apokalipszis eljövételét demonstrálja. Nem annak az Istennek a műve tehát, aki a végítéletben „előkészíti a jó végső győzelmét”, az igazság eljövételét, így a magyar nép nemzeti és társadalmi kiteljesedését. A történelmi eseményekben munkálkodó Isten a *Szörnyű idő* víziójában („Talán az ég / Megesküvék, / Hogy a magyart kiirtja”, „Be kijutott a részed / Isten csapásiból, o hon”) már egy közönyös, önkényesen cselekvő felsőbb erő. A munkálkodása révén eljövő nemzeti pusztulás ezért – Szörényi gondolatmenetét követve⁷⁵ – nem értelmes apokalipszis, hanem kiszámíthatatlan kataklizma: értelmetlen, pusztító célú világvége, melyben „[e]gy ártatlan nemzet lakol”.⁷⁶ A 'szörnyű idő' Szörényi szerint az „abszolút jelennek” a jelölője: a pusztulás jelenének, melynek „kizárólagos és bénító uralma tökéletessé válik a versben, se a múlt, se a jövő felé nem nyílik egerút”.⁷⁷

⁷¹ Lásd KERÉNYI Ferenc, *Petőfi Sándor élete és költészete*, Bp., Osiris, 2008, 449–451.

⁷² *Vö. Uo.*, 450.

⁷³ *Uo.*

⁷⁴ SZÖRÉNYI László, *Apokalipszis helyett kataklizma (Petőfi utolsó verse)* = Sz. L., „Multaddal valamit kezdeni...”, Bp., Magvető, 1989, 101.

⁷⁵ *Uo.*, 104, 105.

⁷⁶ *Uo.*, 106.

⁷⁷ *Uo.*, 118.

A végső kilátástalanság meghatározó tehát a versbeszédben,⁷⁸ amely azért mégsem deklarálja a nemzethalál elkerülhetetlenségét. Az „Egy szálig elveszünk-e mi?” kezdetű harmadik strófa, valamint a záróversszak megpróbálja feltérképezni a túlélés lehetséges zálogát: s ezt – halvány reményként, bizonytalan sejtelemként – az emlékezés lehetőségében, az elbeszélés gyógyírjában találja meg. Az egyes egyén túlélése („Vagy fog maradni valaki”) még nem garancia a nemzet túlélésére: ehhez az emlékezéselbeszélés médiumára van szükség, még ha a megszólalást bénító, traumatikus helyzetben az elbeszélhetőség kézenfekvő korlátaira helyeződik is a hangsúly. Egyfelől a baj, a veszteség koherens elbeszélésének a nehézségeire, már-már lehetetlenségére („S ha lesz ember, ki megmarad, / El tudja e gyászdolgozat / Beszélni, mint valának?”), másfelől pedig a koherencia nélküli elbeszélés értelemadó funkciója, hihetősége – így újjáéledő közösséget teremtő ereje – kérdőjeleződik meg az utolsó strófában:

S ha elbeszéli úgy, amint
 Megértük ezeket mi mind:
 Akad-e majd,
 Ki ennyi bajt
 Higgyen, hogy ez történet?
 És e beszédet nem veszi
 Egy örült, rémülésteli,
 Zavart ész meséjének?

De bármennyire is lehetetlennek tűnjön a megszólalás a teljes bukás küszöbén, az egyetlen lehetséges kivezető út a katalizmából az elbeszélés, az emlékezésre való törekvés.

Ugyanebben a helyzetben szólal meg a *Forradalmi és csataképek* narrátora, aki immár közvetlenül a bukás után próbálja meg elbeszélni az elbeszélhetetlent. Nem véletlen, hogy a novellaciklus mélystruktúrája pontról pontra követi a Petőfi-vers kompozícióját, s hasonló narratív mintázatokat kínál fel a helyzet megküzdésében és (immár) a gyázmunka ösztönös nyitányában. A közösség és az egyén fájalmát, reményvesztettségét, bosszúvágyát rapszodikus hangon, szenvedélyesen megszólaltató narrátor a *Szörnyű idő* lírai beszélőjéhez hasonlóan demonstrálja a katalizmatát, egy nemzet visszavonhatatlan pusztulását, Istenbe vetett hitének összeomlását: „Édes szép hazám. Édes szép paradicsomkertem. [...] ne látnálak most oly elpusztulva, vagy tudnám remélni, hogy újra felvirulandsz.”⁷⁹ (*A Bárdy család*) „Volna-e hát a magyarnak is egy külön istene, [...]? Láttunk és meg fogunk halni... Vajh! fog-e utánunk még valaki következni, kinek egykor ismét megmutatod fönséges arcodnak

⁷⁸ Horváth János úgy véli, hogy Petőfi „utolsó versében semmi akaratreakció, semmi személyesség: üszök, mit az ellobogó tűz hátrahagy”. HORVÁTH JÁNOS, *Petőfi Sándor*, Bp., Pallas, 1922, 473.

⁷⁹ JÓKAI MÓR, *Forradalmi és csataképek 1848- és 1849-ből* = JÓKAI MÓR *Összes művei, Elbeszélések* (1850) 2/A. kötet, s. a. r. GYÖRFFY MIKLÓS, Bp., Akadémiai, 1989, 199.

dicső ragyogását?...”⁸⁰ (*A tarcali kápolna*) S ugyanúgy megjelenik az értelemdó narratíva megteremtésének vágya, a csodás és rettenetes dolgok elbeszélhetetlenségének tapasztalata, valamint az elbeszélte történet befogadhatatlansága is. A túlélés, a feldolgozás ösztönös reményeként az emlékezésbe, az elbeszélésbe kapaszkodás hangja szólal meg *Az ércleány* nyitányában („Írjunk mitológiát. Írjuk le az év eseményeit, híven, valóan, mindent, ami megtörtént, minden csodálatost, emberfölöttit, nagyszerűt, amit láttunk, amit tapasztalánk, aminek szemtanúi voltunk, s akkor mondjuk rá, hogy ez mind mese, mert különben nem fogják elhinni”), hogy azonnal visszavonja ennek reális lehetőségét, a hihető és érthető elbeszélés és emlékmegőrzés lehetetlenségét demonstrálva, szinte szó szerint követve a Petőfi-vers metaforikáját: „A költő álmodta ezeket. Annyi nagyság, annyi ragyogvány, az embererőt meghaladó tettek vakmerő képei, hol születhettek volna másutt, mint egy *fantasztikus agy hagymázos képzetvilágában?*”⁸¹

A novellaciklus azonban már egy lépéssel tovább viszi a Petőfi-vers képzetait: a szöveg különböző – a fájdalomnak, az elbeszélhetetlennek hangot adó – műfaji minták tudásformájába kapaszkodva mégiscsak elbeszéli az elbeszélhetetlen (és a nagyon is hétköznapi, kisszerű) dolgokat, elindítja a gyászmunkát, a közösségi kibeszélést és az emlékezést. Nem lép(het) túl a „szörnyű idő” jelenének állapotán, de már keresi a jövő felé nyíló utakat, illetve igyekszik az emlékezés múltjába helyezni a megtörténtekeket: annak minden gyötrelmével, látszólagos hiábavalóságával együtt. *A Bárdy család* zárata már ebben az értelemben fordítja át a „fantasztikus agy hagymázos képzetvilágának” vagy az „őrült, rémülésteli, / Zavart ész meséjének” a képzetét. A hétköznapi emberi tapasztalatokat felülmúló eseményeket – fiktív kódokkal – mégiscsak rögzítő elbeszélés a legrealisabb „valóságot” közvetíti, s ezért a túlélés záloga lesz a reménytelenségben: „Kihull kezemből a toll, szívem elfogódik. Vajha tudnám hinni, hogy mindez csak képzelet, csak egy zaklatott agy lázas álmainak idéetlen rémszörnye. Bár mondhatnám azt: ne higgyétek, amit elbeszéltem, ne borzadjatok tőle vissza, hisz mindez csak költemény, csak egy nyomasztó álom. Felébredünk és nem látjuk többé.”⁸² A reménytelenség állapota dominál, de maradt olyan ember, aki megpróbálja elbeszélni úgy, ahogyan azt megélték.

S ez a folyamat teljesedik ki, tisztul le, s válik problémátlanná *A kőszívű ember fiaiban*, amelyet mintegy a Petőfi-vers legfőbb aggodalmára adott – egyértelműen pozitív – válaszként is értelmezhetünk. Jókai ekkor már nyomtatásban is olvashatta a végül 1868-ban publikált verset, de akár tudatos utalásról, akár véletlen áthallásról van szó, itt is konkrét intertextuális átfedések figyelhetőek meg, melyek alapján felvázolható a regény emlékezés-elbeszélésének struktúrája – de már egészen más súlypontokkal.

⁸⁰ *Uo.*, 285–286. „Hol vagy? Hová lettél?... [...] Vagy legyőzetél egy náladnál hatalmasabb erőtől, s kénytelen voltál odaengedni másnak az elfoglalt eget?... [...] Vagy megbántad, hogy teremtéd e népet? Vagy elmúltál, elenyésztél, miután oltáraid lerontattak?” *Uo.*, 286.

⁸¹ *Uo.*, 94. (kiemelés tőlem)

⁸² *Uo.*, 248.

Az egyik ilyen szembetűnő intertextuális nyom a regény *Végszavában* található: itt a „szörnyű időből” már „nagy idő” lesz, a biztos bukásra ítélt, döghalál keretezte háborúból (melyben „Minden tagunkból vérezünk, / [...] villog ellenünk / A fél világnak kardja”) pedig nosztalgikusan felidézett „nagy harc”. Ami a legfontosabb, hogy az idő visszakapja tágasságát, kilép a traumatikus veszteség feldolgozhatatlanságának örök jelenéből: van múltja („Nagy idő múlt a nagy harc óta! – Húsz év. – Egy század ötöde: egy ifjúkor.”), s van – immár kibontakozásban lévő – reményteljes jövője is („Új sarjadék képezi az emberiség tavaszkorát, [...]”). S ez a múlt és ez a jövő, az éppen történő jelennel együtt visszanyeri a maga metafizikai megalapozottságát, az élet eredendő elrendezettségének biztosságát: „... Jó az Isten! – Zöld füvet ad a harcáztatta földnek, [...] – feledés írját a mély sebnek – jobb idők reményét a szegény magyar nemzetnek.” A traumatikus seb, a kollektív sérülés képzete még felvillan egy rövidke formulában, de ’48–49 már csak egy biztos és dicső pont a túlélő nemzet túlélő tagjainak emlékezetében. A biztos pusztulás, a kataklizma felülírhatatlansága helyett már az egyértelmű megmaradás demonstrálódik a „nagy idő”, a „jobb idők” képzeteiben.

Hasonló felülírás figyelhető meg a regény emlékezeti hálójának újabb fontos pontján, az *Egy nemzeti hadsereg* című fejezet nyitányában. Ez a kulcsmondat mintha tényleg konkrét felelet lenne a Petőfi-vers egyik legbizonytalanabb felvetésére: „S ha elbeszéli úgy, amint / Megértük ezeket mi mind: / Akad-e majd, / Ki ennyi bajt / Higgyen, hogy ez történet?” S a Jókai-regény „válasza”: „De hát hol vette volna ez a nemzet azt az ősmondabeli erőt az újabb kornak e Nibelungen-énekéhez? *Elmondom, ahogy megértem.*” (II/5, kiemelés tőlem). Eltűnik a feltételes mód: ez a történet már hihetően elbeszélhető, méghozzá egy transzcendens legitimációval bíró, mitizáló-eposzi narratíva keretében, amely visszamenőlegesen is értelemmel látja el a szenvedést. Hiába „villogott” Magyarország felett a „fél világnak kardja”,⁸³ a vereségben is a túlélés ereje és bizonyossága hangsúlyozódik. Az egyes szám első személyű megszólalás nemcsak a szubjektivitás közvetlenségét, de magabiztosságot és hitelesítést is sugall. „Elmondom, ahogy megértem”: elmondom, ahogy láttam,⁸⁴ ahogy átéltem, megtapasztaltam, és sok mindenki mással (a nemzet egészével) túléltem az akkor kataklizmának tűnő eseményt. S elmondom, ahogy megértem: ahogyan értelmet adok az eseményeknek, burkoltan rájátszva tehát a szó elsődleges jelentésére is.⁸⁵ Az emlékezéselbeszélés, a történetmondás folytonos reflektáltsága, magabiztossága központi szerepet kap a

⁸³ „Hogy egy kicsiny, elszigetelt országnak rokontalan nemzete valaha saját haderejével, kilenc oldalról rárohanó támadás ellen védelmezte volna magát, diadallal, dicsőséggel! Hogy ne bírt volna vele »egy« óriás, hogy rá kellett volna ereszteni Európa másik kolosszát is.” (II/5.)

⁸⁴ A *kőszívű ember fiai* kéziratában Jókai először az „Elmondom, a hogy láttam” kifejezést rögzítette, majd a ’láltam’ szót törölte, s átírta ’megértem’-re. Vö. SZEKERES László, *Szövegváltozatok = JÓKAI, A kőszívű ember fiai*, II, 311. – A kifejezés értelmezhetőségéről lásd még TÖRÖK Lajos, „A saját életem színének keresztül kell rémleni a munkáimom”: Jókai Mór és az önéletrajz útvesztői, *Alföld*, 2014/1, 96, 104.

⁸⁵ Eisemann György elsősorban erre a jelentésárnyalatra fókuszál elemzésében: „A első személyű »elmondom, ahogy megértem« kifejezés a megértésben feltároló és elmondható lét eseményeit mint egy *színre vitt én* mondásának tapasztalatát is kinyilvánítja.” EISEMANN, *i. m.*, 180. (kiemelés az eredetiben)

regényben, a Jókai-féle románcos prózának leginkább azt a – közel sem mindig vagy következetesen érvényesülő – hatáselemét demonstrálva, mely szerint a „Jókai-regényekben [...] érthetőként mutatkozott meg, áttekinthetővé vált a világ”⁸⁶

Ugyan a Petőfi-vershez vagy a novellaciklushoz hasonlóan a narrátor itt is gyakran megkérdőjelezi a – már inkább csak – csodásként⁸⁷ emlegetett dolgok hiteles elbeszélhetőségét, de ezt szinte már önironikusan teszi. A „hihetetlen történések” retorikai kommentárjaiban – a korabeli kritikákban gyakran ostromolt – színi hatás metaforáját mozgósítja, két esetben is: először a megyegyűlésen Ödön fellépésekor, másodsor pedig a kivégzettnek hitt Richárd feltűnésekor.⁸⁸ Anekdotává szelődül az „őrült, zavart ész meséjének” Petőfi-féle képzelet egy másik reflexív eljárásban is: a visszaemlékező narrátor Richárd és huszárainak hazatérését az egyik katona feljegyzésére hivatkozva „hitelesíti”, de már-már olyan fraternizáló módon, hogy Garay *Az obsitosának* Hány Jánosa juthat az olvasó eszébe (akárcsak később Tallérossy hősteteinek elbeszélésekor):

Egy huszár a térdén firkált valamit piros bőrtárcájába. – Mit firkálsz, héj? – kérde tőle Pál vitéz. – Felírom ezeket a dolgokat, amik itt velünk sorban történnek, mert ha egyszer hazakerülünk, s ezt nyomtatásban olvassa valaki, azt fogja rá mondani: hej, de elvetemedett poéta lehetett az, aki ezeket kigondolta! ha csak mind meg nem esküszünk rá. Pedig még hej, de sok feljegyezni-való következett abba a piros bugyillárisba! [...] És mindez nem költemény, nem képzelet; ama fiatal huszár, most már öreg legény, jegyezteté föl ezt sorban; s ma is tanúskodik róla, hogy ez így történt.” (I/303, 309., kiemelés tőlem)

S csak nagy ritkán lép elő a *Forradalmi és csataképek* rapszodikus megszólalásainak elevensége, amikor is a forradalmi események hevületébe teljes empátiával, érzelmi intenzitással visszahelyezkedő narrátor teszi kétségessé a múlt egyszerre traumatikus és dicsőséges történéseinek az elbeszélhetőségét.

Talán álmodtuk mindezt? Bizony csak úgy álmodtuk mindezt. Pedig ott voltunk, láttuk, szemünk előtt történt; éreztük a csókot, a jó barát csókját s a fiatal hölgy csókját; úgy tetszik, mintha még most is édes volna tőle a szívünk; pedig hát mégis álom volt! Ne adj rá semmit, ifjú olvasó, egy poéta meséli el neked, amiket háromszor hét év előtt álmodott. (I/187.)

⁸⁶ SZAJBÉLY, *i. m.*, 193.

⁸⁷ „Csodák történtek, s minden ember úgy vette e csodákat, mint természetes, mindennapi eseményeket, amiknek így kell lenni.” (I/185.)

⁸⁸ „Egyike volt ez a sors véletlen, emberi ész által ki nem gondolt intézkedéseinek, amik, ha nem élő és emlékező emberek szeme láttára történtek volna, a szkepszisz azt mondaná rájuk, hogy »theater-coup«.” (I/167–168.) „A feltárt ajtón túl, a mellékszobában ott állt Baradlay Richárd polgári öltözetben. Ha mindez valóban, historice így nem történt volna, azt mondanák rá: »theater-coup«.” (II/270.)

A Petőfi-vers megalkotható emlékezetelbeszélés iránti vágya a regény mélystruktúrájaként realizálódik: a szörnyű időből így nagy idő, a közvetlenségből távolság, a gyászból továbblépés, a kataklizmából nemzeti újjászületés, az elbeszélhetetlenségből magabiztos, több szálon futó narratív felépítmény lett. Megerősítve egyben azt az emlékezetelméleti tézist is, hogy „bár a múlt sajátos víziói traumatikus eseményekből származhatnak, nem feltétlenül kell megtartaniuk ezt a minőséget, amennyiben a kollektív emlékezet részeivé válnak”.⁸⁹

*A dicsőséges múlt megszelídítése, a jelen hétköznapiságának felmagasztalása:
a regény biedermeier szemlélete*

Ideje szorosabban megvizsgálni, hogy milyen életszemléleti keretei rajzolódnak ki *A kőszívű ember fiai* emlékezeti munkájának, ha figyelembe vesszük valamennyi – tehát nem csak a mítoszképzéshez szorosan társítható – cselekményelem összjátékát, egymásra hatását.

A kérdéskör feltárását Jan Assmann egyik fogalmi párosának mozgósításával kezdem. Assmann a kollektív identitást a „társadalmi hovatartozás tudataként” definiálja, amely „a közös tudásban és emlékekben való osztozáson alapszik. Ezekben a beszéd közvetítésével, pontosabban egy közös szimbólumrendszer használata révén osztoznak”.⁹⁰ A közös tudásnak, szimbólumrendszernek állandó „keringésben” kell lennie egy csoport tudatában. A „közös értelem közkézen forgása” teremti meg a „közszellemet”, amely identitásbiztosító tudásként „két igencsak különböző tudáskört ölel fel, amelyek a »bölcesség« és a »mítosz« gyűjtőfogalmakba sorolhatók”.⁹¹ Assmann a két tudásformát és a hordozó médiumaikat a *normativitás* és a *formativitás* fogalmaival különíti el. A normatív szövegek elsősorban „eligazító tudást közvetítenek, kijelölik a helyes cselekvés útját”: tehát leginkább a „»mi a teendőnk« kérdésre felelnek”, s a mindennapi, történő élet sodrában töltenek be iránymutató funkciót a közösség tagjai számára.⁹² A formatív szövegek viszont a „kik vagyunk” kérdésre felelnek, az önmeghatározást segítik, „identitásbiztosító tudást közvetítenek, és közösen »lakott« történetek elbeszélésével motiválják a közösségi cselekvést”.⁹³ „A (normatív) bölcsesség” – összegzi gondolatait Assmann – „az élet *formát* (szokásokat, erkölcsöket) formálja, a (formatív) mítosz ezzel szemben az élet *értelmezésének* vet alapot”.⁹⁴

*A kőszívű ember fiai*nak – mint emlékezhely hordozónak – a szakirodalom eddig elsősorban a „formatív”, „mítoszi” aspektusait vizsgálta, s joggal, hiszen egyrészt

⁸⁹ KANSTEINER, *i. m.*, 187.

⁹⁰ Jan ASSMANN, *i. m.*, 138.

⁹¹ *Uo.*, 139, 140.

⁹² *Uo.*, 140.

⁹³ *Uo.*, 141.

⁹⁴ *Uo.* (kiemelés az eredetiben)

a regény potenciálisan megfelel egy ilyen irányú használatnak, másrészt pedig ez a „tudás” férhető hozzá leginkább a későbbi korok olvasója számára. Ugyanakkor az emlékezéselméletek egyik alapvető, már-már közhelyszerű belátása, hogy minden emlékezés természetes módon jelenközpontú. Az Olick–Robbins szerzőpáros szerint ez megmutatkozhat „a múlt adott érdekek szerinti manipulálásában” („instrumentális használat”), a *Kőszívűben* viszont inkább a jelenközpontú használat „jelentésbeli dimenziója” érvényesül, amely „a szelektív emlékezetet annak következményeként értelmezi, hogy a világot – a múltat is beleértve – adott kulturális kereteken belül a saját tapasztalataink alapján értelmezzük”⁹⁵ Birgit Neumann pedig azt hangsúlyozza, hogy az emlékezéselbeszélések „potenciálisan jóval többet árulnak el az emlékező jelenéről, saját vágyairól, kétségeiről, mint magukról a múltbeli eseményekről”⁹⁶ Interpretációm eddigi iránya s kisebb konklúziói is azt sugallták, hogy *A kőszívű ember fia* ezer szálalal kötődik megírásának jelenéhez. Miközben számot vet a (közel)múlt heroikus és tragikus küzdelmeivel, saját korának megértéséhez és megéléséhez kínál eligazodási pontokat, az újjáformálódó társadalom értékrendjének megfelelő cselekvési stratégiákat körvonalaz. A megírás jelenére koncentráló emlékezeti munka aspektusainak összerendezéséhez, a szöveg „normatív” funkcióinak megragadásához pedig a biedermeier fogalmi fókuszpontja kínál kapaszkodókat.

A romantika fővonalához sorolt Jókai-regények esetében ritkán mozgósított⁹⁷ értelmezési keret alkalmazása több szempontból is indokolt: egyfelől – például a Mindenváró-fejezet biedermeier idilljével, s a fejezet kompozíciós elhelyezésével – a regény szinte megkerülhetetlenné teszi ezt a megközelítést, másfelől pedig a biedermeier komplex jelensége az assmanni normatív tudás kategóriájával is összhangba hozható. A biedermeier ugyanis elsősorban „szociokulturális jelenség”, a polgári társadalom fokozatos kiteljesedéséhez kapcsolódó művészeti reflexió: egy korszak értékrendje, életérzése, mentalitása, attitűdjei, magatartásformái reprezentálódnak a különböző művészeti alkotásokban.⁹⁸

⁹⁵ Jeffrey K. OLICK, Joyce ROBBINS, *A társadalmi emlékezet tanulmányozása: a „kollektív emlékeztől” a mnemonikus gyakorlat történeti szociológiai vizsgálatáig*, ford. KULCSÁR Dalma, Replika, 1999, szeptember, 36. – Vagy – kissé más nézőpontból, immár S. Varga Pál gondolait követve – a (kollektív) emlékezés esetében nem „a jelen érdekelttségétől független igazság”, hanem „a mindenkori jelenben betöltött funkció a lényeg”. S. VARGA, *Kollektív emlékezet, i. m.*, 32.

⁹⁶ NEUMANN, *i. m.*, 333.

⁹⁷ A magyar biedermeier jelenségének több átfogó munkát szentelő Zolnai Béla – bár 1935-ös írásában „a biedermeierben gyökerező magyar regényíróknak” nevezi Jókait – sem itt, sem máshol nem hozza szoros összefüggésbe regényeit a biedermeier jelenség általa elemzett tendenciáival. ZOLNAI Béla, *Irodalom és biedermeier*, Szeged, Szeged Városi Nyomda és Könyvkiadó, 1935, 29; Vö. Uő, *A magyar biedermeier*, Bp., Franklin, 1940, 17, 43, 85, 131, 132, 157.

⁹⁸ Vö. VAJDA György Mihály, *A biedermeier*, ItK, 1977/3, 301–312, főleg 301, 304–305, 311–312; WÉBER Antal, *Az irodalom szerepváltása a biedermeier kultúrában*, It, 1998/1–2, 210–226, főleg 214–216; VADERNA Gábor, *A költészet születése: a magyarországi költészet társadalomtörténete a 19. század első évtizedeiben*, Bp., Universitas, 2017, 31–45. – A jelenség társadalmi kontextusairól bővebben lásd T. ERDÉLYI Ilona, *A biedermeier kora – nálunk és Európában*, Helikon, 1991/1–2, 3–18.

Virgil Nemoianu a „romantika megszelídítéseként” határozza meg a 19. század első felére (1815–1848) datált biedermeier jelenségét, amely a romantika értékrendjét, ember- és világfelfogását összhangba hozta a polgári társadalom elvárásaival. A korszak művei – írja – „számos közös jellemzővel bírtak: ilyen az erkölcsiség iránti hajlam, a realizmus és idealizmus ötvözése, a békés otthonosság megbecsülése, az idilli bensőségesség, a szenvedélyek hiánya, a meghittség, a meglegedettség, az ártatlan tréfálkozás, a konzervativizmus és a rezignáció”.⁹⁹ Monográfiájának angol biedermeier regényt tárgyaló bekezdéseiben is elsősorban Jane Austen, Walter Scott és Charles Dickens műveiben érvényre jutó szemléleti tendenciákra ügyel, meg sem próbál szorosabb biedermeier regénypoétikát felvázolni.¹⁰⁰ Úgy véli, hogy „1815 után az angol irodalmi színteret éppen azok az írók vették birtokukba, akik azt tartották feladatuknak, hogy a romantikát társadalmi ihletésűvé, ám mégis meghitté, gyakorlatiassá és családiassá formálják át”.¹⁰¹ Austen esetében kiemeli, hogy regényeiben háttérbe szorul a „szertelen látomás”, a „forradalmi lángolás, teátrális érzelem, vallásos bigottság, gótikaimádat”, s a helyébe a társadalom középső osztályainak a reprezentációja kerül. S bár regényei romantikus élethelyzetekkel telítettek, Austen „a kalandot a társadalmilag lehetséges határai közé szorította”,¹⁰² s „[a]nnyi más biedermeier íróhoz hasonlóan [...] az idillikus mintához nyúlt, és azt a romantikus törekvések fölé helyezte”.¹⁰³ Walter Scott történelmi regényei pedig a romantika túlzó személyiségmintáit, közösségi ideálját a polgári élet higgadt nyugalomával egyeztetik össze: „a mindennapi élet apró mozzanatait ábrázolják”, s a történetalakulások mindig biztosítják „a hétköznapi győzelmét a rendkívüli fölött”.¹⁰⁴

A biedermeier életérzéssel, értékrenddel és művészi kifejeződéssel összefüggésbe hozható legfontosabb kulcsszavak tehát a család, az otthonosság, a bensőséges idill, a hétköznapiság, a biztonság,¹⁰⁵ vagy a szertelenség megfékezése, az érzelmi intenzitás és kaland átélése és kordában tartása:¹⁰⁶ ezek a jelenségek pedig *A kőszívű ember fiaiban* is jól tetten érhetőek.¹⁰⁷ A regény biedermeier olvasatának kulcsa a *Mindenváró Ádám*

⁹⁹ Virgil NEMOIANU, *The Taming of Romanticism: European Literature and the Age of Biedermeier*, Cambridge – London, Harvard University Press, 1984, 4.

¹⁰⁰ Ahogy Vajda György Mihály is – valamennyi művészeti ágra érvényesítve – hangsúlyozza: a „biedermeier »magatartással«, a biedermeier »világnézettel« nem tudunk annak speciálisan megfelelő stílust és művészi módszert párhuzamba állítani”. VAJDA, *i. m.*, 312. „A biedermeiernek nincsen »poétikája.«” FRIED István, *Szemponatok a „biedermeier” fogalmának értelmezéséhez*, Helikon, 1991/1–2, 142.

¹⁰¹ Virgil NEMOIANU, *Az angol biedermeierről*, ford. DETRE Józsefné, Helikon, 1991/1–2, 79. (NEMOIANU, *The Taming*, *i. m.*, 48.)

¹⁰² *Uo.*, 86. (*The Taming*, *i. m.*, 56, 57.)

¹⁰³ *Uo.*, 90. (*The Taming*, *i. m.*, 60.)

¹⁰⁴ *Uo.*, 86. (*The Taming*, *i. m.*, 57.)

¹⁰⁵ Vö. ZOLNAI, *A magyar biedermeier*, *i. m.*, 76–77; VAJDA, *i. m.*, 309; T. ERDÉLYI, *i. m.*, 12; WÉBER, *Az irodalom szerepváltása*, *i. m.*, 224; VADERNA, *i. m.*, 38.

¹⁰⁶ Vö. S. VARGA Pál, *Virgil Nemoianu: The Taming of Romanticism*, Helikon, 1992/1, 138.

¹⁰⁷ A biedermeier aspektusát nem érintve, de ezt a belátást előlegezi meg Fábri Anna egy zárójeles felvetése is: „A későbbi 1848–1849-es regények pedig egyenesen a hétköznapi, magánéleti szempontok mindent felülmúló hatalmát mutatják meg. (Így van ez – részben – még a szabadságharc eposzaként emlegetett regényben, *A kőszívű ember fiaiban* is.)” FÁBRI, *Az értelmezés változatai és nehézségei*, *i. m.*, 338.

fejezet: nemcsak életszemléleti sugallatai, de terjedelme, más történetegységekkel létesített párbeszédhelyzete miatt is. Már Barta János – több Jókai-regény „otthonos, kis világot teremtő” részeihez hasonló – „biedermeier-realizmusról” beszél a történetegységgel kapcsolatban,¹⁰⁸ Barta felvetéséből kiindulva pedig Nyilasy Balázs elemzi behatóan a fejezet biedermeier tendenciáit.¹⁰⁹ Nyilasy átfogóan tárgyalja a „kisember” kérdést is, de ennél tovább nem viszi a biedermeier olvasatot, s Bartához hasonlóan ő sem nyomatékosítja, hogy a fejezet (kapcsolódva a Zebulon- és Boksa-féle anekdotákhoz) nagyban befolyásolja a regény egészének szerkezetét, ’48–49 elbeszélésének, emlékezeti képének a megalkotását is.

A Mindenváró-fejezet (és folytatása, a humoros-ironikus hangoltságú Zebulon-anekdota: *Sorsát senki sem kerülheti el*) jelentős időre kivonja olvasóját a ’48–49-es események – amúgy sem fókuszált – elbeszéléséből, s átlagemberek apró-cseprő ügyeiben tartja benne hosszasan. A Mindenváró-kúria a biedermeier életérzés „ösképét” tárja az olvasó elé: a háborús helyzettől érintetlen, a fenyegető világtól elszigetelt biztonságos otthon képzetét, az ősköztől örökölt házban. Ráadásul két fejezettel korábban már találkozunk hasonló életképpel: Baradlayék Kőrös-szigeti kastélya – ahova Aranka gyermekeivel és Jenővel visszahúzódik – a háborúságtól (és a dögvésztől) érintetlen béke édeni szigeteként („Egy idill a csatazaj közepett”) jelenik meg egy hosszas leírásban.¹¹⁰ S bár ebben a „kis elzárt paradicsomban”, melybe a tavasz újjáéledésekor pillantunk be („a Kőrös-sziget nyárfái most hányják virágaikat” II/74.), ott van a szorongás, de a kontextus folyamatosan erősíti a fenyegető elemek távolságát, s a folyton újjászülető élet erejét,¹¹¹ melyet a *Végszó* növeszt majd kozmikus látomássá.

Mindenváróék világa is hasonló „szigetet” képez a háborúság sodrásában: itt a természet termékenysége az ember otthonosságát biztosítja,¹¹² a szorongástól mentes

¹⁰⁸ BARTA János, *Az élő Jókai* = B. J., *Arany János és kortársai*, szerk. IMRE László, Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó, 2003, II, 166.

¹⁰⁹ NYILASY, *i. m.*, 88–90.

¹¹⁰ „Ha a föld oly lapos volna, mint Herodot hitte, látni kellene a Kőrös-sziget partjáról dél felé eltekintve, hogy ég Óarad, Újvidék, hogy robban a légbe Szenttamás, hogy gyullad ki Temesvár; nyugatnak nézve meglátszanék, hogy füstölögnek Abrudbánya romjai napokig, hetekig; keletnek tekintve látná a szem Budapestet égni, [...]. *Nem látszik abból, nem hallik abból ide semmi*; a láthatár eltakar mindent.” (II/74, kiemelés tőlem)

¹¹¹ „A Kőrös-sziget nyárfái most hányják virágjaikat; szép májusi idő van. Áldott meleg eső után a buja zöld fű sárgul, kékül a virágtól; valahol a fákon túl a kasza fenése hangozik; ott már kaszálnak is. Az egész Kőrös-sziget *egy kis elzárt paradicsom*, költői kedélyű uraság nyaralótanyája a fák életbiztosító intézete, hol fejsze nem éri gyökereiket soha; nincs egyéb feladatuk, mint lombot hozni, árnyat vetni, madaraknak otthont adni. [...] Nem is kínozza ott ártó bogár az embert és a fát. Mindenki hálás egymás iránt; az ember védi a fát és annak tollas lakóit, a fa védi mind a kettőt vihartól, nap hevétől, s a madár védi mind a kettőt közös ellenségeiktől, a rovaroktól. Óh, bölcsen van ez elrendezve!” (II/74–75, kiemelés tőlem)

¹¹² „Legszebb búzájuk terem, saját patakmalmuk megőrli. Maguké a regále, a mézárszék, ott is az ő marhájukat vágják, a baromfit megtermi az udvar. Zöltséget, gyümölcsöt ontanak a kertek; gazdag föld, még öntözni sem kell. Bort ad a szőlőhegy, finom szilvapálinkát a szilvás; a savanyúvíz ott fakad a hegy tövében.” (II/101.)

kényelem, a vendégfogadás bensőséges légköre a meghatározó, s a biedermeier életérzést rögzítő falvédőbölcsesek határozzák meg a mindennapok ritmusát („Étel, ital, álom. Boldogít e három.” II/100.). Nemcsak arról van szó, hogy Mindenváróék nem vesznek tudomást a háborúról: a világukból nézve olyan, mintha egyáltalán nem is lenne, vagy mintha a szabadságharcos események után lennének, s a megírás jelenének biztonságos szigetét látnánk, a vidéki kényelem és a sérthetetlen „polgári” otthonosság képzeiteiben. Mindenféle polgári erény (főként munkaetika) nélkül, persze. De bármennyire is – a biedermeier megszokott urbánus közegétől eltérő – falusias környezetben és a letűnt, maradi magyar táblabírói mentalitás szarkasztikus távlatából kerül elének ez a világ,¹¹³ Mindenváró még véletlenül sem egy „sehonnai bitang ember”, hanem elsősorban egy boldog figura: alakjában, világában a történő élet természetes (nyárspolgári) elégedettsége köszön vissza. S – újra hangsúlyozom – a megírás jelenének afirmációja. A jelenetsor és a figurák jelenbe írtságát erősíti Eisemann György egy interpretációs észrevétele is: a Mindenváró narrátori jellemzésébe beiktatott történelmi és mitológiai allúzió¹¹⁴ kapcsán hangsúlyozza, hogy „Mindenváró Ádám egyébként az egyetlen szereplő, aki ilyenformán a cselekmény jövőjéből, a Bach-korszakból lép elő, visszacsatolva a passzív ellenállásnak a forradalmi eseményeken és a bukáson túlmutató mentalitását”.¹¹⁵ De nemcsak ezt a mentalitást, hanem a túlélés hétköznapi tapasztalatát is demonstrálja Mindenváró – akárcsak a mellékszereplők főhőse, Tallérossy Zebulon.

Tallérossy regénybeli funkciója is leginkább abban nyeri a létjogosultságát, hogy a korabeli sajtó kortárs „valóságából”, az Űstökös folyóiratból lép elő, mintha – a mindent túlélő és sérthetetlen – figura „visszaemlékezése” lenne a szabadságharc egyik nagy fejezete a regényben. Nehéz lenne a polgári értékrend, vagy akár a biedermeier életérzés mintaadó megtestesítőjeként értelmezni, vagy bármilyen konkrét társadalmi szerephez kötni az alakját: hol az áruló Rideghváry oldalán tűnik fel, hol pedig – valamilyen rejtélyes okból – hirtelen „alkormánybiztos és nemzetőri őrnagyként” lép elő a nemzeti ügyért harcolók oldalán. Viszont a „jelenhez kötődése” mellett talán a legfontosabb szemléleti, mentalitásbeli funkciója, hogy a háború (s minden pusztulással fenyegető elem) „megszelídítésének”, megbékítésének egész regényre jellemző tendenciája összpontosan az alakjában. Történetei lelassítják az olvasást, kizökkentenek az események

¹¹³ „Ez is történelmi személy. Nem mondom meg, hol lakik. Mindenki ismeri. Egyike a kiveszőfélben levő őslényeknek; kiket az újabb kor nem reprodukál. [...] Semmire gondoljuk nincsen. Csupán a jól evésre. [...] Közügy, ország dolga, vármegyei história Ádám urat nem érdekli. [...] A gazdálkodása Ádám úrnak pedig abból állt, hogy megnézte a vetést, mikor zöld volt, megnézte, mikor sárga volt; s meglátta benne a fűrjet, ha kapóra jött. [...] Újságot egyáltalán nem hordatott. [...] Az új korszak vívmányait észre sem vette.” (II/98, 101, 102.)

¹¹⁴ „Se nem a vulcanicus, se nem a neptunicus kor szülötte; hanem inkább a bacchicus koré, értve azt etimológiai gyök alatt nem Bachot, az accisák behozóját, hanem Bacchust, a borok istenét.” (I/98.)

¹¹⁵ EISEMANN György, *Jókai, a „mindenkinél nagyobb”?*, Tiszatáj, 2014/5, 56. Korábban ehhez hasonló véleményt fogalmaz meg Sótér István: „Tallérossy Zebulon, Mindenváró Ádám: élclapi figurák, s nem csupán a 48-as, de a kiegyezés körüli Magyarország szatirikusan-humorosan bemutatott típusai is.” SÓTÉR István, *Jókai útja* = S. I., *Félkör*, i. m., 445.

– akár heroikus, akár tragikus stb. – sodrából.¹¹⁶ A legkülönfélébb élethelyzetekhez a legsutábban, de mégiscsak alkalmazkodó „kisember” halhatatlan figuráját kelti életre: együgyűség és furfang, önérdek és empátia, gyávaság és helytállás, az életbe természetes módon belesimuló, hétköznapi ember karikatúraszerűen elrajzolt alakja. Tallérossy túlszerepeltetése az egész szabadságharcot bagatellizálja,¹¹⁷ lehozza a mindennapi élet színterére, a fenyegetettségélményt pedig feloldja a komikum megbékítő közegében.¹¹⁸

A mindenkori olvasó a történet igen komoly hányadában tehát Tallérossy és más hasonló figurákhoz kapcsolódó világban mozog. Nehéz megtalálni azt a fogalmat, mellyel a regénynek ez a szereplőgárdája leírható (kisemberek, hétköznapi emberek stb.): összességében a biedermeier szemlélet dominanciáját juttatják uralomra, s közös jellemzőjük, hogy nem bonyolítják túl az életet. Ahogy korábban jeleztem, ide sorolható Boksa alakja is, aki a történet elején mintha az *Egy magyar nábob* „eredeti fickói” közül lépne elő, hogy aztán a magyar szabadságharcos oldalon találja magát, ahol magyaros virtussal visszaserzi az elveszett ökröket az ellenségtől. A pesti harcokban pedig egy kispolgár, Mihály mester leplezi le és öli meg a kisstílű áruló Szalmást (II/162–166.), míg korábban a bécsi forradalmi hevületet két „értelmiségi” figura, Goldner és Maussmann testesíti meg. S szintén egy „átlagember” menti meg a nagy szabadságharcos „hérosz”, Ödön életét, hiszen Jenő „hősiessége” nem írja felül autonóm személyiségének hiányát. Az utcai harcok helyett utcai kocsikázásba menekül (I/192.), behódol Alfonsine érzelmi manipulációjának, hazatérésekor pedig rá nem a háborúság, hanem a Kőrös-szigeti vegetáció, s egy súlyos anyai ítélet vár: „Harmadik fiam egy élő halott, egy nulla.” (II/86.) Mégis Jenő viszi végbe – a mítoszi regiszteren krisztusi megváltással analóg – áldozati tettet: „Ő volt közöttünk az egyedüli hős” (II/255.) – összegzi tettetét Ödön, s szintén a testvér kitüntetett szólamában magasztosulnak fel – s válnak a szabadságharc központi figuráivá – a kisemberek:¹¹⁹

¹¹⁶ Az új nemzetegység szellemében szerveződő közösségi erő heroizmusát, egyéni áldozatosságát színre vivő, patetikus *Egy nemzeti hadsereg* című fejezet öt és fél oldalát például azon nyomban követi a Tallérossy igen rövid katonai karrierjének nagyon hosszú „cselekményesítése” (*A szalmakomisszárius*).

¹¹⁷ „Tallérossy Zebulon is úgy találta, hogy sokkal könnyebb ez a haditudomány, mint az ember képzelné. Csak parancsolni kell, s aztán legyen aki engedelmeskedjék.” (II/11.) Az első puskalövéskor viszont fejvesztve menekül a csata közeléből, s ez a mélyen emberi reakció lesz Tallérossy szabadságharcos jelenlétének alapmagatartása: „Én tartozok hazának illetem; szaladok.” (II/116.) Meglehetősen Hány János-i módon meséli el a kassai csatában betöltött szerepét: „Hja baratocskam, nagy dolgot cselekedtem. Én vezettem hadsereget kassai ütközetben. No – nem előlről vezettem, csak hátulról vezettem. Mégis majd meglútek.” (II/104.)

¹¹⁸ Ez a szemlélet már jóval korábban megjelent Jókai kisprózájában, a Rákóczi-szabadságharc idején játszódó *A nagyenyedi két fűzfában* (1853). Hajdu Péter szerint az elbeszélés legfontosabb történet szemléleti aspektusa a „történelemnek mintegy alulról szemlélése, nem az elit, hanem a kisember szempontjából, aki leginkább szeretne az egész háborúból kimaradni. [...] Ezzel a novella narrációja mintegy elhatárolódik az elit történelmétől, sőt, a hivatalos és nem hivatalos kollektív emlékezet nagy elbeszéléseitől is”. HAJDU Péter, *Románcos történelem némi extrákkal = A kispróza nagymestere, i. m.*, 85.

¹¹⁹ A kisemberek ilyen hatáskörére a regényben és a Jókai-opuszban korábban Fábri Anna is felhívta a figyelmet: „1849-es történeteit Jókai később nemegyszer alakította úgy, hogy kiváló hőseik, a nagy

Íme két nap óta már a harmadik ember, aki őt helyéből kilóditja. Apró-cseprő emberek, kikre máskor rá sem hallgatott volna, s kik most előre-hátra hajtják az avaron, mint szél az ördögbordát. Tallérossy, az imsik és Boksa. Egyik átka a semmivé lett nagyságoknak azt látni, hogy a kicsiny emberek megmaradtak akkoráknak, amekkorák voltak. Baradlay Ödön tudott valamit irigyelni Boksa Gergőn. Azt, hogy ez most is Boksa Gergő. (II/223.)

Ödön reflexióival és Jenő áldozatával elérkeztünk a regény biedermeier szemléletének másik fontos csomópontjához, a családhoz: komoly mintaadó jelentést hordoz ugyanis, hogy a családalapításra alkalmatlan Jenő a családos bátyja helyett hal meg. S ahogy azt már korábban nyomatékosítottam: a regény középpontjában nem a '48–49-es események színrevitele, hanem egy arisztokrata család széthullása, majd a megváltozott társadalmi viszonyokhoz alkalmazkodó újraszerveződése áll. (Háttérben a gyermektelen, de „boldog családi életet” élő Mindenváró házaspárral, a rangon alul házasodó, s őt lányáról a maga módján gondoskodó Tallérossyval, vagy Plankenhorsték csonka, kiteljesedésre képtelen családjával.) Összességében a polgári család lesz a legfőbb eligazodási pont, a személyiség szerveződését meghatározó elem a regényben.

A két szabadságharcos „hérosz” mintaadó cselekedeteiben is megfigyelhetjük ezt a tendenciát. Közvetlenül a szabadságharc bukása után – elsősorban gyermekeire gondolva – Ödön a menekülés és a túlélés mellett dönt, amikor elfogadja Tallérossy menlevelét: ezzel megszegi arisztokrata becsületkódexét, ám a személyiségsszervező ethosának feladásával járó szégyennel együtt nemcsak azt tapasztalja meg, hogy mit tesz „semmivé lenni”,¹²⁰ hanem új alapokon építi fel a személyiségét, melynek kettős pillére a (polgári) családhoz tartozás és a személyiség autonómiája. Az előbbi Jenő

emberek csak a kis- (olykor kisszerű) emberek segítségével, sőt önfeláldozásával kerülhetik el a halált. (Szinte refrénszerűen ismétlődik majd ez az állítás *A kőszívű ember fiaiban*.)” FÁBRI, *Az értelmezés változatai és nehézségei*, i. m., 331.

¹²⁰ Több elemző is kiemeli, hogy a szabadságharc bukása után bujdosó, majd a haláltól megmenekedő (az áldozatiság helyett a családéletet választó) Ödön léthelyzetében a „túlélő” Jókai komoly személyes dilemmákat is színre visz. Fábri Anna szerint „[é]vtizedekkel később írt regényeiben is ott lappang a személyesség emléke a hirtelen senkivé-semmivé lett '48-as férfiak belső meghasonlottságának rajzában. *A kőszívű ember fiaiban* a Baradlay Ödön teljes sorsfordulatát megörökítő fejezet foglalkozik ezzel (*Nadír*), [...]”. FÁBRI, *Az értelmezés változatai és nehézségei*, i. m., 331. A Jókai-korpusz önéletrajzi narratíváját interpretáló Porkoláb Tibor pedig hangsúlyozza, hogy a Jókai-autobiográfiák „narrátorainak arra a súlyos fogyatékosagra is magyarázatot kellett találniuk, hogy nem mutathatnak be látványos életáldozatot a honért”, annak ellenére, hogy „pontosan tisztában vannak azzal, hogy az elbeszélte élettörténet csakis akkor illeszkedhet tökéletesen a közösségi narratívába, ha a hős halála valamilyen módon összefüggésbe hozható a nemzet ügyének tragikus bukásával”. PORKOLÁB TIBOR, *„Üldözöttje a hatalomnak”: Egy fejezet a Jókai-regényből = A forradalom után: Vereség vagy győzelem?*, szerk. CSÉVE Anna, Bp., Petőfi Irodalmi Múzeum, 2001, 90–91. (kiemelés az eredetiben) – Az ilyen olvasatokat leginkább az motiválja, miszerint „*A kőszívű ember fia* [...] terének és idejének a Jókai életével való kronológiai egybeesése eleve arra kondicionálja a befogadót, hogy autobiografikus kontextusba ágyazza az elbeszéltek világát. Mindezt úgy éri el, hogy a narrációs szöveget autografikus szövegnek tekinti”. TÖRÖK, i. m., 93.

áldozatának elfogadásakor rögzül benne végérvényesen,¹²¹ az utóbbi pedig Buda ostromakor a testvérével vívott, egoisztikus „párbajban” nyilvánul meg: a civil-katonai identitásában sértett Ödön így próbál férfias elégtételt venni harcedzett öccsén. S bár ez a párbaj se nem hazafias, se nem hősies (s messzemenően nélkülözi a családapai felelősségvállalást is), de az új társadalmi felfogás legfőbb alapértékét demonstrálja: a személyiség önértékét, s ennek felvállalására való törekvést. A becsület persze továbbra is alapeleme marad az autonóm személyiség ethosának (bevárja sorsát családi birtokán, felesége, Aranka biztatása ellenére is¹²²), de már az új viszonyokhoz igazítva, tágítva hatókörét.

A polgári szemlélet érvényre jutása a regényben a – legtöbb alkalommal felbukkanó¹²³ – Richárdhoz kapcsolódó történetszálakon bomlik ki, s javarészt ez indokolja a Plankenhorst „család” központi szerepét is. S ebben a relációban válik lényegessé a két történetsszervező, szimbolikus tartalmú végrendelet szoros összekapcsoltsága. Baradlay Kazimir társadalmi jövőképét – a személyekre szabott hagyományos szerepmintákkal – sorról sorra megismerjük az első fejezetben, hogy aztán a regénycselekmény sorról sorra törölje azt; helyette pedig a rejtettségből lassan előlépő, sorról sorra életre kelő másik végrendelet határoz meg döntően emberi sorsokat, s válik a megújuló társadalmiság szemléleti háttérévé. A gazdag Plankenhorst Alfréd profán okból születő végrendelezése a tisztességes családi életet jutalmazza, némi polgári versengéssel színezve a dolgot (a házasságon kívül teherbe esett Alfonsine mellé bevonva a távoli rokon Liedenwall Editet, II/294.), „ideológiai-szemléleti” háttér pedig az érvényesítéssel megbízott Salamon zsidó bontja ki, egyetlen – nem túl gondolatgazdag – formulában. „Én azt mondom önnek, hogy *becsületes embernek lenni igen jó gscheft!* – Ráemlékezzék! Egyszer az életben még fogja ön látni a Porcelán utcai zsidóbarust, vagy akarja vagy nem. Akkor meg fogja ön érteni, amit önnek mondtam: »Becsületes embernek lenni a legjobb üzlet.« Istennel járjon!» (I/122, kiemelés az eredetiben) A becsület válik újra kulcsfogalommá, de már nem a korábbi arisztokratikus szemlélet elvárásrendjeként: ahogy Ödön esetében is jelentősen lazul, tágul a fogalom gyakorlati-etikai követelménye, úgy itt is. A legyőzött ellenfélnek tett ígéret, a lovagi becsület (II/73.) hajtja Richárdot Palvicz Károly megtalálásában, de már polgári felelősség és családapai türelem szükséges a fiú neveléséhez, melyben ugyanúgy kitart,

¹²¹ „Nemcsak oktalanság lett volna az most már, de kegyetlenség saját családjához, melynek most már ő egyedüli fenntartója. Nem maradt hátra más, mint tisztelettel hajolni meg a magát feláldozott testvér emléke előtt.” (II/255.)

¹²² „Aranka egy elkárhozott angyal kínjait szenved. – Ne maradj itt! – suttogja férjének. – Eredj, menekülj! Rejtsd el magadat! Mit nekem a te büszkeséged, a te nagyságod? Légy nekem megalázott, légy kicsiny, de maradj enyim! Fuss, amíg futhatsz! Becsületszavadat adtad nekik? Ha százszor megszeged, százszor imádni foglak! [...] Ne hagyj iszonyú örökséget két gyermekedre! A vérkeresztelőbe ne fűröszd meg két fiadat!” (II/234.)

¹²³ Richárd neve 739 alkalommal bukkan fel a regényben, míg például Ödöné csak 319 alkalommal. Lásd VINCZE Orsolya, KÖVÁRINÉ SOMOGYVÁRI Ildikó, *A nemzeti identitás reprezentációja a sikeres történelmi regényekben*, Magyar Tudomány, 2003/1, 62.

mint a megmentésében. Becsület és üzlet(i versengés), becsület és egyéni érdek kerül közös nevezőre, a világ polgáriasult – ám alapvető viselkedési-etikai normákat elváró – értékrendjeként: ezt teljesíti be a történet nagy részében férfias katonai erényeket, virtust, arisztokratikus becsületkódexet mozgósító Richárd, aki a regény végére egyszerű polgári foglalkozást űző figura, boldog férj és családapa lesz.

Ezt az – akár a személyiség és élethalakulás elszürküléseként is értelmezhető – folyamatot a regény a hétköznapi idill megvalósulásaként viszi színre, Edit és Richárd szerelmi kapcsolatának kiteljesedésében. „Mikor aztán Richárd elnyerte a mennyországot, úgy találta, hogy egyszer le is kell szállni a földre” (II/288.) – kezdődik *A szenvedések kulcsa* című fejezet, amelyben csak úgy sorjáznak a biedermeier közhelyek: a „[h]ogy volnánk mi szegény emberek, mikor nekem itt vagy te; teneked meg itt vagyok én!” hétköznapi katarzisa, valamint a gondos háziasszony („meglátod milyen jól főzök én”), és a család anyagi biztonságát megteremtő (s nyomban egy mostoha-gyerekről is gondoskodó) mintaférj alakja:

A kis menyecske elővette a papírt meg a plajbászt, elkezdett számítani, mennyibe kerülnek a piaci élelmicikkek; s rájött, hogy még tizenöt forint megmarad szállásra és ruházatra havonként. – Ez pompás költségvetés! Hanem azért mégis kell valami dolog után látnom. Gondold meg, hogy most még csak ketten vagyunk; de egyszer majd okvetlenül hárman fogunk lenni. – Eredj, te bohó? – No, azért nem szükség elpirulnod. Hiszen máris hárman vagyunk. Palvicz Ottó fiát ide kell már hozatnunk magunkhoz. – Igazad van. Hát csak láss valami munka után. Majd én meg varrni fogok pénzt. – Óh, azt nem engedem. Azt az én kicsikém nem fogja tenni! Inkább kétszer annyi munkát vállalok magamra. (II/289.)

Persze a Jókai-regény románcos regiszterének szerkezeti logikája szerint ezen arcpirongatóan kispolgári boldogság hamar megkapja a maga „csodás” – valójában a nagypolgári léthez vezető – dimenzióját, hiszen érkezik Salamon és vele a háromszáz-ezer forintos örökség, a családi beteljesülés mesei jutalmaként. (II/293.)¹²⁴ A románc metafizikai háttérrel feltételező struktúrája is a hétköznapi polgári mentalitás diadalát

¹²⁴ Nem véletlen, hogy *A kőszívű ember fiai* angol fordítása ezen a – románcos regény műfaji logikájának szempontjából – katartikus ponton zárul. Elmarad a két zárófejezet (*Húsz év múlva; Végszó*), így a regény utolsó egysége az *All's Well That Ends Well*-re (*Minden jó, ha vége jó*, Jókainál *A szenvedések kulcsa*) „angolosított” rész, utolsó mondata pedig Salamon minden dolgok békés, polgári (és mesei) elrendezettségét elégedetten konstatáló megnyilatkozása lesz: „And now, Captain and Mrs. Baradlay, are you satisfied with what fortune has brought you?” Maurus JÓKAI, *The Baron's Sons: A Romance of the Hungarian Revolution of 1848*, transl. P. F. BICKNELL, London, Walter Scott Publishing Co., 1900, 343. (Jókai regényében: „– Nos, hát alezredes úr, alezredesné asszonyság! Tetszik-e önöknek így az ügyek elintézése?”, II/296.) A regényfordítás más jelentős változtatásairól – így a Tallérossy- és a Mindenváró-epizódok elhagyásáról, a hazafias pátosz kerüléséről stb. – lásd KÁDÁR Judit, *Jókai regényei angolul*, ItK, 1991/5–6, 531–534.

viszi tehát színre a regényben: a jutalom itt nem a hősi sors, hanem a modern, autonóm személyiség kiteljesítése, amely képes helyállni a polgári világ közel sem csodás megküzdéseket igénylő világában. Ide vezet el Richárd „hősi útja”, melyre szintén az ízig-vérig polgár Salamon indította el, amikor ellátja „mesei” eszközökkel: csodás karddal a fizikai harcokhoz, valamint bölcsességgel az életben való boldoguláshoz.

Ebben a relációban kap központi funkciót a Plankenhorst „család”: forradalom-ellenes ármánykodásuk inkább csak része a szereptévesztésüknek. Legnagyobb „bűnük” ugyanis, hogy két társadalmi réteg és magatartásforma között rekedtek: „Olyan grófhatnám emberek” (I/87, kiemelés az eredetiben) – jellemzi őket frappánsan Richárd, amely jól mutatja, hogy sem a nemesi-arisztokratikus hagyományminták, bevésődött elvek és gesztusok, sem a fokozatosan meghatározóvá váló polgári értékrend és mentalitás nem éri el őket, bár mindkét világgal kapcsolatban vannak.¹²⁵ S ebben a kontextusban újra hangsúlyozom: Palvicz Károly történetével, s Alfonsine fizikai és mentális megsemmisülésével (II/306.) zárul a regény. Mítoszképzésnek, románcos katarzisznak, heroizmusnak nem sok nyoma marad a jelenbe átfolyó történet lezárásában, amely nagyon is realista lesz, a fogalom szemléleti értelmében: a polgári világ sem magasztosul fel benne. Amit látunk belőle, az Richárd nevelőapaságának részleges kudarca, Palvicz Károly koragyermekkorában, biológiai anyjával való kamaszkori találkozásában gyökerező személyiség sérülése, amely a polgári világ egy átlagkaraktereként mutatja fel őt a regény végén. Viszont nem látjuk a polgári világban egzisztenciát és családot teremtő Ödönt, s csak villanásnyi betekintést kapunk Richárd polgári mindennapjaiba. Hiányzik az a diadalmas panoráma, melyet a polgári átalakulást szintén a románcos regény poétikai arzenáljával reprezentáló *Egy magyar nábob* végén megkapunk a nemesi gyökereit őrző, ám mintapolgárrá avanszáló Szentirmay Rudolf virágzó családjának bemutatásában, illetve a perifériára szorult, polgári átalakulást gátló vesztesekkel. Ebben a regényben '48–49 „hősei” még nem „deheroizálódnak” teljesen a polgári világ hétköznapi szerepeiben (ez a folyamat más Jókai-regényekben – *Fekete gyémántok*; *Enyim, tied, övé* – követhető nyomon), ugyanakkor a polgári társadalom visszasságai itt sem kendőződnek el.

Mint ahogy persze a polgári társadalom előnyei sem: ezért magasztosul fel a regényben a polgári család biedermeier életérzésként és szociokulturális közegként egyaránt, valamint az azt mind intézményében, mind egyéni identitásában keretbe foglaló nemzet és a haza, amelynek biedermeieres otthonosságképzetét, sérthetetlen, elpusztíthatatlan idilljét, polgárosodó kiteljesedését demonstráló képe egy hosszas leírás formájában kap szimbolikus szerepet, az orosz hódítók, a magyarság leigázására törő ellenséges erők távlatából:

¹²⁵ „A Plankenhorst család estélyei *eltűrt* nevezetességgel bírtak a rezidenciában. A Plankenhorst név elég jó hangzású volt, csak hiányzott belőle, hogy nem volt előtte bárói cím.” (I/85, kiemelés az eredetiben)

Hárromezerhatszáz lábnyi magasban a tenger színe fölött a Kárpát hegység egyik magaslatán mulat egy vidám társaság, bor és zeneszó mellett. A magasról gyönyörű kilátás nyílik az alatt elterülő vidékre. Kétoldalt sötét fenyőrengetegek képezik a tájkép rájáratát. A háttérben egy távozó esőfelhő, melynek sötétjén keresztül az alkonyra szálló nap *két teljes félkörű szivárványt hidalt át*. A belső, fényesebb félkörön belül az egész tájegyetem valami bűvös, ragyogó színt kapott; élénk, *földöntúli eleven zománca van minden tárgynak*, s ahol a szivárvány átlátszó fénye takarja a vidéket, ott minden tárgy annak a színét vette fel, s *látni aranypiros erdőt, aranyzöld tornyokat, damaszkilila tavat*. E mennyei bűvkörön belül huszonnégy falut lehet megszámlálni a völgyben elszórva. Az erdőkből mindenütt patakok törnek elő, mik úgy csillámlanak fel, mintha száz meg száz tükördarabbal volna behintve e tündér vidék. Az az *istenáldotta vidék*, mely most a *vetések zöld bársonyába van öltöztetve*, s melynek ősvadon szépségét az *emberi művelés fokozza, egyenes országutakat, tornyos városokat rajzolva közé*. Alulról fölhangzó kallók és hámpörölyök ütése hirdeti, hogy *itt az ipar él*. [...] Látvány, minőt Isten mutatott Mózesnek, midőn egy pillantást engedett neki vetni a Nebo hegytetőről a Kánaánba. Ez Magyarország! (II/193–194, kiemelés tőlem)

Valójában ez nem a leigázásra váró, majd földig tiport hazának a képe, nem a traumatikus seb hordozója: fel sem sejlik a hosszas leírásban a történet közeljövőjének elkerülhetetlen rettenete. Ez már a megírás jelenének Magyarországa, mely túlélte a megpróbáltatásokat, mely a vereségből győzelmet – összetartó erőt, az új, megváltozott világba történő integrálódást – teremtett. S ez a kép már átvezet bennünket a következő fejezet gondolatmenetéhez: az „emlékezhelyállítás” egyik fontos verbális gesztusa lesz ugyanis a regény emlékezeti munkájának.

A regény emlékezetpoétikája

Ha konkrétan azokra a tematikus és poétikai eljárásokra fókuszálunk, melyek a regény emlékezeti munkájának a narratív kereteit kijelölik, egy alapvető – de több regiszteren is érvényesülő – tendenciára lehetünk figyelmesek. Ennek a lényege, hogy a megírás jelenének a távlata semlegesíti ’48–49 egyszerre heroikus és traumatikus történéseit, két, teljesen eltérő módon: egyrészt a leválasztás és a piederstálra emelés stratégiája figyelhető meg (a múltbeli nagy esemény státusa, melyre szent áhítattal tekintünk vissza, de melyhez már nincs közünk), másrészt pedig a jelenbe olvasztás, a természetes folytonosság színrevitele (velünk történt, de túléltük, s továbbléptünk). Mindkét tendencia mögött közös motiváció rejlik: a közösségi gyász lezárása, a vereségből a nemzet „győzelmét”/túlélését legitimáló narratíva megteremtése, az emlékezeti munka diadala a kollektív trauma élménye felett, annak szellemében, ahogyan Dominick LaCapra

beszél a traumán való túljutás jeleiről. „Az emlékezeti munkával, különösen pedig a társadalmi emlékezeti munkával *lehetőségessé válik a múlt és a jelen megkülönböztetése*, és az, hogy az egykori eseményt úgy fogjuk fel, mint ami megtörtént valakivel (vagy valakinek a népével), és kapcsolódik ugyan az »itt és most«-hoz, de nem azonos vele.”¹²⁶ Az emlékezés tehát itt már – ezúttal Ross Poole gondolatmenetét követve – nem arra irányul, hogy „felelősséggel tartozunk válaszolni” a közösséget ért katasztrófára. Sokkal inkább a kollektív emlékezet két másik funkciója mozgósítódik a teremtett világ történéseiben és azok szimbolizációjában: főként a „dicsőséges múltbeli esemény narratív rögzítése, amely a nemzeti büszkeség forrása lesz és lelkesítő példaul szolgál a jelennek”, valamint érintőlegesen körvonalazódnak azok az „elvárások is, melyeket a jelen nemzedékének kötelessége beteljesíteni” saját boldogulása érdekében.¹²⁷

Pedig a regény emlékező alaphelyzete a kommunikatív emlékezet áramába kapcsolódik be: feltételezi, hogy olvasóközönségének nagyobbik része többé-kevésbé átélte az eseményeket, vagy közvetlen forrásból hallott róla. Az auktorialis narrátor – aki néha a tanú-elbeszélő pozíciójára vált¹²⁸ – többször reflektál is erre az alaphelyzetre, konkrét közösségi emlékként mutatva fel bizonyos eseményeket. A kettős nap jelenségének felidézésekor kiemeli, hogy „[]esznek élő emberek, akik emlékezni is fognak rá” (II/204.), s ugyanaz a közös átélésre rájátszó (s közösségi ént megszólaltató) gesztus válik szinte jelen idejű átéléssé az orosz hadsereg belépésének a meglevenítésekor:

Kétszáznegyvenezer orosz hadsereg hömpölyödött alá Magyarországra. [...] Voltak forró képzelődésű emberek, akik azt hitték, hogy még lehet győzni. „*Voltak? – Voltunk!*” Ha ők jönnek ránk kétszáznegyvenezer emberrel, *mi állítsunk eléjük félmilliót*. Minden ember, aki él, mozog, ki kezét emelni bírja, ki a férfi névre érdemes, talpra! Minden eszközt, ami vasból van, aminek éle, hegye van, fegyverül a kézbe; és aztán – egyszer kell meghalni. Csak nem akartok tán örökké élni, férfiak? (II/204–205, kiemelés tőlem)

Ugyanakkor más helyeken az elbeszélő már éppen a közvetlen átélés elevegenségének az elhalványulására számít, kiemelve az esemény kollektív emlékezetbe emelésének szükségességét. Így tesz a királyerdei csata leírásának nyitányában, ahol hangsúlyozza, hogy „[o]lyan régen történt ez már; hús ősz lehullt lombja fedi ezt már! Ezer ember közül egy ha tudja, mi volt az a Királyerdő!” (II/57.) S tulajdonképpen a regénynek ez a fejezete – sok más megidézett történeti szituációhoz hasonlóan – inkább emléket állít, mintsem életre kelti a szabadságharcos eseményt. Nem újrjátssza vagy újraéli (átélteti befogodójával) a dicsőséges vagy traumatizáló történéseket, sokkal inkább

¹²⁶ Dominick LACAPRA, *Trauma, hiány, veszteség*, ford. GYIMESI Júlia, Café Babel, 2006, 53. szám, 92. (kiemelés tőlem)

¹²⁷ ROSS POOLE, *Memory, Responsibility, and Identity*, Social Research, 2008/1, 276.

¹²⁸ I/17, I/163, I/171. Vö. FÁBRI Anna, *Élmény, emlékezet, értelmezés: Jókai művek a forradalomról és a szabadságharcról*, Kortárs, 1998/8, 31.

már meglévő emléknymokat szelektál, erősít fel, kollektív emlékezeti kapaszkodókat gyűjt össze: olyan „vizuális és verbális jeleket, melyek az emlékezet támogatóiként szolgálnak”.¹²⁹ Egy olyan történeti időszakban, amikor a rengeteg memoárban, kezdetleges történetírói visszatekintésben, széttartó népi emlékezetben, konfliktusos, ellenérdekelt politikai használatban élő ’48–49 emlékezeti képe még nem tisztult le teljesen,¹³⁰ amikor még nem lehetett eldönteni, hogy „kinek vagy minek higgyenek a múltra emlékezve”,¹³¹ szimbolikus emléknymokat szelektál és rendez valamifajta laza egységbe a regény. Minden elméleti túlzás nélkül kimondható: a narrátor a nora-i értelemben vett emlékezhelyeket (konkrét térben is behatárolható vagy szimbolikus helyeket) nevez meg és rögzít a regény összefüggő gondolati hálót alkotó részeiben.

A regény nagyon következetesen építi fel ezeket a „helyeket”, szisztematikusan zajlik ’48–49 emlékezhellyé formálása, „ahol megragadható és kikristályosodik az emlékezet”¹³²; kezdve az előző fejezet végén idézett Magyarország-képpel, amelynek mesei („látni aranypiros erdőt, aranyzöld tornyokat, damaszklila tavat”), mítoszi („látvány, minőt Isten mutatott Mózesnek, midőn egy pillantást engedett neki vetni a Nebo hegytetőről a Kánaánba”) kódjai vagy éppen a biedermeier megélhető otthonosságát (az „ösvadon szépségét az emberi mívelés fokozza” II/194.) sugalló képzeti adnak keretet az emlékezésnek, mintegy felszentelve a nemzeti összetartozást, a kollektív identitástudatot. „Szent a történelem, mert szent a nemzet. A nemzet révén maradt fenn emlékezetünk a szentség terén belül”¹³³ – írja Nora, a Jókai-leírás pedig ezt az alaphelyzetet rögzíti, s vetíti rá ’48–49 képére, s írja bele a magyar kollektív nemzeti nagyelbeszélés honfoglalástól kezdődő történetébe.

Konkrét ’48–49-es emlékezhelynek „nevezi ki” a regény elbeszélője az isaszegi ütközet (a királyerdei csata) helyszínét: a természet minden egyes eleme – újraéledő jellege ellenére – kitörölhetetlen emléknymokként hordozza magán a szabadságharc dicsőségét és áldozatiságát, s figyelmeztet az emlékezés szükségességére:

Olyan régen történt ez már; hús ősz lehullt lombja fedi ezt már! Ezer ember közül egy ha tudja, mi volt az a Királyerdő! Egy erdő, amelynek minden fája történetet mondó emlék. Egy erdő, telve ünnepélyes suttagással; hol a lombnak szelleme van, hol a fűszál emlékezik, hol a geszt sarjadékiban hősök piros vére szivárog, hol a zöld moha álmokat lát, s a zúgó lomb kibeszéli azokat. Az isaszegi ütközet tere az, mely tartott egyik tizenkét órától a másikig, déltől éjfélig. Ez a vadrózsabokor itten fehér-piros virágaival egy kis gömbölyű halom

¹²⁹ Aleida ASSMANN, *i. m.*, 55.

¹³⁰ Vö. K. HORVÁTH Zsolt, *Naplók es memoárok mint lehetséges történelmek: az 1848–49-es emlékezések történeti képe és olvasási dilemmái* = K. H. Zs., *Az emlékezet betegei: A tér-idő társadalomtörténeti morfológiájához*, Bp., Kijarat, 2015, 21–43.

¹³¹ GYÁNI, *i. m.*, 100.

¹³² NORA, *i. m.*, 13.

¹³³ *Uo.*, 17.

felett, tizennégy vitéznek tart árnyékot, kiket oda együvé temettek. A nagy kövek azért vannak odahengerítve, hogy a vadak szét ne hordják csontjait. Annak a százados bükkfának az oldalában azt a két nagy dudorodást két ágyúgolyó okozta. A fa benőtte azokat kérgével. (II/57.)

A természetbe vésődő emlékezeti hely – miközben a felejtés lassú folyamatát is demonstrálja – az új generációk számára egyszerre mutatja fel az eseményt a maga történeti távolságában, s igyekszik a mindenkori (magyar) olvasó „saját” élményévé avatni azt. Az egyén közösségi identitását elevenen tartó kollektív emlékezet legfontosabb funkciója éppen az, hogy saját emlékként vesse be a régmúltban lezajlott, s egyénként közvetlenül nem átélt, szimbolikus státusú történelmi eseményeket: „a társadalmi-közösségi lét feltételezi azt a képességet, hogy saját múltunk részeként tapasztalunk meg olyan eseményeket, melyek azzal a csoporttal vagy közösséggel történtek, melyhez tartozunk, de még jóval azelőtt, hogy a tagjai lettünk volna”.¹³⁴ A *Köszívű* szimbolikus helyeket rögzítő tendenciája ezt az emlékezeti funkciót vállalja fel.

A haza legátfogóbb és a csata terének konkrét emlékezeti helye közé belép ’48–49 emlékezetének számtalan szimbolikus helye: így kap központi szerepet a főváros, Buda szimbolikus leírása,¹³⁵ (melyet Pest jelenkori és történeti képének megszemélyesített leírása előz meg, II/134–135.), és konkrét ’48–49-es jelképként kiemelt említést kap a nemzeti zászló és a kokárda, vagy a Lánchíd.¹³⁶ S ebben a kontextusban kap értelmet március 15. színrevitele a regényben: ahogy már jeleztem, a pesti forradalom nem cselekményesítődik, ám a Bécsbe helyezett kronotoposz távlatából kiemelt emléknymódként demonstrálódik az esemény (I/186–187.), amely később ’48–49 megünneplési rituáléjának legfontosabb pontja, emléknapja lett.¹³⁷

1848–49 történései tehát emléknymok sokaságaként tűnnek elő a regény bizonyos pontjain, melyet a szöveg felelevenít, összerendez és szimbolikus értelemmel lát el, s ilyen értelemben beépít a jelenbe. Ezt támasztja alá a regény elbeszéltségének emlékezeti poétikája is. A ’48–49-es események elbeszélésében javarészt a – húsz évvel az

¹³⁴ Eviatar ZERUBAVEL, *Social memories: steps to a sociology of the past*, Qualitative Sociology, 1996/3, 290.

¹³⁵ „Ami volt a púni népnek Carthago, az Izraelnek Jérusalem, a keresztyén világnak a szent föld, a franciának Párizs, az oroszoknak Moszkva, az olaszoknak Róma – az volt minékünk Budavár. Hazánknak lüktető szíve... Egy ideális, nagy édesanyának látható arca... A törvényes szülöttnek apja becsületes neve... Lehetett-e nem érezni e szívnek láz-lüktetését? Lehetett-e nem keseregni ez arc gyásza miatt?” (II/144.)

¹³⁶ „És egyszerre, egy villanyütésre kint lengett minden házon a nemzeti szín lobogó; a gyönyörű piros-fehér-zöld jelvények, a nemzeti címerekkel, miket dugdosni, titokban tartani kellett eddig, miket a nők testeiken viseltek eddig, miket halálveszedelem volt rejtegetni; most egyszerre megjelentek: [...]” (II/38.) „Az a lánchíd az ország egyik büszkesége; az építészet valódi diadala; világsoda, mit a rhoduszi kolossal egy sorban emlegetnek; most az forgott veszélyben.” (II/178.)

¹³⁷ Március 15. első nagyszabású, nyilvános, s innentől fokozatosan intézményesülő megünneplésére 1860-ban került sor, s a nemzeti közösség hagyományképző munkája ezt a napot választotta ki ’48–49 kollektív emlékezetének kitüntetett ünnepnapjává. Vö. GYÁNI, *i. m.*, 98–99; GERŐ András, *A nemzet születésnapja, március 15-e* = G. A., *Képzelt történelem*, Bp., Eötvös Kiadó – PolgART Kiadó, 2004, 167–170.

események lezárulta után visszatekintő – felidéző én távlata dominál, nem a felidézett én: minden fontosabb, referencializálható történelmi esemény színrevitelekor kívülről, az emlékezés, a visszahelyeződés távlatából érkezünk meg a regény tulajdonképpeni cselekményébe. Az isaszegi ütközet korábban hosszabban idézett felvezetése után sem „kezdődik el” a csata, sokáig csak a visszaemlékező beszédmódban elevenítődik fel („Nem harc, nem ütközet volt itt, hanem párhaj tízezer és tízezer férfi között; párhaj gyalog és lóháton, golyóval és szuronnal, karddal és puskaaggal, kövekkel és pusztá kézzel.” II/58.). A kassai csata narratív színrevitelének (II/32–40, *Az első tandíj*) nagyobbik része sem cselekményesítés, hanem egyszerű felidézése, szenttelen közvetítése, értelmzése a már letűnt, történelmivé vált eseménynek.

Ez az eltávolítás tehát egyfelől lezárása és piedesztálra emelése a múltnak. Másfelől viszont – ahogy a gondolatmenet elején jeleztem – ez a múlt a maga dicsőségével és traumáival együtt észrevétlenül fel is olvad a jelenben: a valamikor résztvevők (hősök, ármánykodók) tovább élnek az életüket, a jelenben mozognak, a továbblépés, az új világ kihívásaival történő szembesülés jegyében. Ami volt, az nincs már: minden rossz (és jó), melyet a szabadságharc magával hordozott, elmúlt, elporladt az idő természetes előrehaladtával. Ezt az aspektust erősíti a regény egyik, nem feltétlenül szembetűnő, de az emlékezeti munka távlatából kifejezetten beszédes tematikai jellemzője. 1848–49 emlékezeti képének megformálásából ugyanis hiányzik a holtaknak – a szabadságharc áldozatainak – szóló emlékállítás gesztusa: az az aktus, melyet Jan Assmann a „közösségszerző» emlékezet paradigmátikus esetének¹³⁸ tart, s a kommunikatív és a kulturális emlékezet egyaránt lényeges elemeként tárgyal.¹³⁹ *A kőszívű ember fiaiban* nem a két központi szabadságharcos figura, Ödön és Richárd hal hősi halált, hanem a harcoktól (s azok eszmei motivációtól) távol maradó Jenő. Így lényegében a Bécs bukásakor halálosan megsebesülő Goldnerre, valamint a Buda ostromakor eleső Mausmannra, a bécsi forradalom két lelkesen hóbortos figurájára hárul a regény emlékállító kegyeleti gesztusa (Richárd idős szolgájának – a szintén anekdotafigura – Pál vitéznek a halála mellett, II/64, 68.). A regény múltrepresentációja mintha „elfelejtkezne” a halottakról, s ebben a túlélés – leginkább a „halhatatlan” mellékszereplők alakján (Tallérossy, Mindenváró) keresztül színre vitt – ösztönszerűen érzéketlen, de mégis katartikus tapasztalata mutatkozik meg.¹⁴⁰ Egyetlen kivétel még a Petőfinek burkoltan emléket állító néhány sor az *Egy nemzeti hadsereg* fejezet zárlatában, ám a passzus retorizáltsága itt

¹³⁸ Jan ASSMANN, *i. m.*, 61.

¹³⁹ *Uo.*, 61–64.

¹⁴⁰ Ezt a gesztust és beállítódást érzékletesen mutatja be a második világháborút zsidóként átvészelt Heller Ágnes egy személyes visszaemlékezése: „Megszületett egy nyelv. A felejtés nyelve. Nem szégyen: elmeséltük anekdotáinkat, hogyan úsztuk meg. Mintegy megünnepeltük, hogy sikeresen kievickéltünk a túlsó partra. A halottakról elfeledkeztünk, azaz: igyekeztünk elfeledkezni. Nem éreztük, hogy felelősséggel tartozunk értük. Csúnya dolog. Nagyobb felejtés volt ez, mintha nem szóltunk volna semmit. [...] Örültünk, hogy élünk, hogy tanulhatunk, egyetemre járunk, és ebben alapján nem volt semmi rossz, mert élni csak úgy lehet, ha az ember él.” HELLER Ágnes, KÖBÁNYAI János, *A bicikliző majom*, Bp., Múlt és Jövő, 1998, 74.

sem a kegyeleti gesztusra, hanem az újjászületés bizonyosságának demonstrálására helyeződik, s a regény történetfilozófiai dimenziójába épül be elsősorban:

S a költő, ki meteorkint futotta végig az egész eget fölöttünk, nem zengett egyébről, mint e szent harcról; ez hangzott alá onnan a magasból; ez volt utolsó szava, midőn az ismeretlen láthatáron lebukott előttünk. – Talán nem is a földre esett le? Talán egy új földforgás alkalmával ismét meglátjuk őt, szikrázva, mennydörögve fejeink felett. Így támadt a nemzeti hadsereg. (II/7.)

Ez az eljárás ugyanúgy a megírás jelenének a világot affirmálja, mint a hadi események közvetlen cselekményesítésének visszafogottsága vagy a biedermeier szemlélet érvényesülése: a regény megemlékezik a közelmúlt kiemelkedően fontos közösségi eseménysoráról, de már túl akar lépni annak minden negatív hozadékán. Olyan nemzetrepresentációt kínál, amely – Alon Confino szavaival – „szimbólumokon keresztül elleplezi a létező súrlódásokat az adott társadalomban”.¹⁴¹

Ez a tendencia felvet egy másik, a szelekciós emlékezeti munka kapcsán előke-
rülő alapkérdést: a sok tekintetben éppen a felejtés ellen dolgozó szöveg mennyiben mozgósítja a felejtés tudatos műveletét? A kérdésfelvetés persze csak részben járható, hiszen a tényszerűség történetírói kötelmeitől független regény fikciós múlt-representációja korlátlan szabadságot ad a nézőpontok, események szelekciójában. Viszont ha párhuzamba állítjuk a szélsőséges fikciós stratégiákkal dolgozó *Forradalmi és csataképekkel*, láthatjuk: a novellaciklusban színre vitt egyéni és közösségi fájdalomnak, bosszúvágnak ugyanúgy nincs nyoma *A kőszívű ember fiaiban*, mint a magyar–magyar elleni „becsületes” harcoknak, a belső ellentéteknek, vagy a becs-telen ármányoknak a szabadságharcosok oldalán.¹⁴² Egyfelől tehát javarészt hiányzik a kommunikatív emlékezet érzelmekkel (gyűlölet, harag, bizalmatlanság, fájdalom, büntudat, szégyen stb.) teli eseményrepresentációja, ahol „a felidézést a múlt eseményeihez kapcsolódó érzelmi viszonyok látják el perspektívával”,¹⁴³ másfelől pedig nyoma sincs azoknak a tematizációknak, amelyek egyéni és közösségi számvetésre készítetnek: a túljutást és a megbékélést a problémákkal szembenező párbeszéd révén képzelik el. Itt már az a tendencia érvényesül, melyet Aleida Assmann a közösségi felejtés gyakorlataként ír le: a sérelmek elhallgatása a társadalmi megbékélés egyik útja lehet, hiszen „a felejtés ősrégi stratégiája bizonyítottan képes semlegesíteni az

¹⁴¹ Alon CONFINO, *Collective Memory and Cultural History: Problems of Method*, *The American Historical Review*, 1997/5, 1400.

¹⁴² Az egyetlen apró kivétel a honvéd–huszár civakodás a vesztes kassai ütközet után. (II/53.) – Erre az aspektusra korábban már Nagy Miklós is felhívta a figyelmet, aki szerint a „magyar táboron belüli pártküzdelmek, érdekellentétek, sőt a mulasztások és hibák leírása csaknem teljesen elmarad”. NAGY Miklós, *i. m.*, 233.

¹⁴³ KESZEL, *Az emléknymódtól, i. m.*, 227.

egymásnak feszülő emlékezetekben rejlő gyúlékony anyagot”.¹⁴⁴ A *Kőszívű* emlékezeti munkája ezt a kockázatokkal járó¹⁴⁵ utat választja, s a *Végszó* egyetlen múltbeli traumára utaló formulája („feledés írját a mély sebnék”) is a felejtés gyógyító reményével kapcsolódik össze. A jelen távlatának dominanciája, a túlélés elsődlegessége, az új társadalmi dinamikával rendelkező világ igényei lesznek a legfontosabbak, s ehhez a múlt sebeinek, sérelmeinek lezárására van szükség: a humoros, anekdotikus, visszafogottan heroizáló és mitizáló elbeszélés erre kiválóan alkalmas.

Mégpedig leginkább azért, mert „példaszerű módon” viszi végbe a múltbeli esemény emlékezeti feldolgozását. Tzvetan Todorov az emlékezés két alapvető „formáját” különíti el a témáról szóló, hosszabb esszéjében: úgy véli, hogy a „visszaidézett eseményt lehet szó szerinti, illetve példaszerű módon értelmezni”.¹⁴⁶ Az első változatban a megidézett, sorsfordító – és sokszor fájdalmat hordozó – történelmi „esemény szó szerinti voltában (ami nem mond semmit igazságáról) marad fenn, áthatolhatatlan tény marad, mely nem mutat túl önmagán”.¹⁴⁷ Ennek legfontosabb aspektusa, hogy szoroson követi a történések menetét, felidéli az elszenvetés aspektusait, s azok okozóját. A másik változatban az emlékezés már valamelyest eltávolodik az események közvetlenségétől, az átélés (újraélés) elevevességétől, s a felidezésben „példázatos”, mintaadó aspektusok is szerepet kapnak. Todorov szerint ennek az emlékezeti műveletnek két főbb aspektusa van, s – a korábban elmondottakat is megerősítve – mindkettő jellemző a *Kőszívűre*:

egyrészt – mint az analízisben vagy gyász munkában – azzal, hogy *megszelídítem* és marginalizálom az emlék által okozott fájdalmat, kihúzom a méregfogát; de másrészt – [...] – megnyitom az emléket az analógia és az általánosítás számára, *exemplummá* teszem, és tanulságot vonok le belőle; a múltból cselekvési elv válik a jelen számára.¹⁴⁸

Ahogy Todorov is hangsúlyozza, ez az emlékezési forma a legfőbb záloga annak, hogy az eseményben sérült közösség ne hordozza eleven fájdalomként tovább a múltat, inkább példaadó mintaként mozgósítsa az aktuális jelen mindennapos történéseiben.

¹⁴⁴ Aleida ASSMANN, *Az emlékezet átalakító ereje*, ford. MÁTÉ Éva Gyöngy, Studia Litteraria, 2012/1–2, 10. – A regény múltrepresentációja kapcsolatba hozható a szelektív felejtés Paul Ricoeur által elemzett (történetírói) stratégiájával; ezt a stratégiát „a narráció művészete vezérli”, és lehetővé teszi a történetíró számára, hogy a kitüntetett fontosságú történelmi események „nagy narratíváit felruházza azzal a jelentőséggel és teljességgel, amit úgy csodálunk bennük”. Paul RICOEUR, *Emlékezet – felejtés – történelem*, ford. RÓZSAHEGYI Edit = *Narratívák 3.: A kultúra narratívái*, szerk. THOMKA Beáta, Bp., Kijárat, 1999, 64.

¹⁴⁵ Assmann hangsúlyozza, hogy súlyos kollektív trauma esetén – hosszú távon – káros következményei is lehetnek az elhallgatásnak. Aleida ASSMANN, *Az emlékezet*, i. m., 11.

¹⁴⁶ Tzvetan TODOROV, *Az emlékezet hasznáról és káráról*, ford. LENKEI Júlia, Bp., Napvilág, 2003, 27. (kiemelés az eredetiben)

¹⁴⁷ *Uo.*

¹⁴⁸ *Uo.*, 27–28. (kiemelés tőlem)

Amennyiben – immár Aleida Assmann idézve – a „trauma emlékezete a seb nyitva tartásának (más szóval »a múlt megőrzésének«) és a lezárás keresésének (»a múlt urálásának, ellenőrzésének«) szélsőségei között alakul”,¹⁴⁹ akkor azt mondhatjuk, hogy 1848–49 emlékezete a *Kőszívűben* már megközelítőleg sem traumatikus emlékezet, hiszen egyértelműen a lezárás (megbékélés, megszéllítés) kontextusában tartja a reprezentációt.

A regény történetfilozófiai regiszterei

„Minden történelmi regény burkolt módon nemcsak regényelméletet, hanem történelemfilozófiát, történelemszemléletet is hordoz magában, ahogy minden történelmi munka is”¹⁵⁰ – írja Bényei Tamás a posztmodern történelmi regények kulturális emlékezetét vizsgáló tanulmányában, s ez a megállapítás *A kőszívű ember fiára* is érvényes.¹⁵¹ Jókai történelmi tematikájú műveinek talán nincs olyan többszámú gondolati-filozófiai regisztere, mint Eötvös József vagy Kemény Zsigmond regényeinek, ugyanakkor a narratori és szereplői megszólalásokban, a reprezentált történelmi események beállításában, az egyéni és kollektív sorsalakulások végigvitelében *A kőszívű ember fiaiban* is jól leírható történetfilozófiai koncepció rajzolódik ki. *A Szörnyű idő* párhuzamos olvasásával már megkezdjük ennek a körülhatárolását: nyilvánvaló, hogy a Petőfi-vers kataklizmája távol áll a regény történelemmagyarázó sémáitól, akárcsak a *Forradalmi és csataképek* metafizikai távlattalansága, értelemvesztett világának víziója. Vagy éppen az a markáns történelemszemléleti koncepció, amely a – ’48–49-es eseményekre burkoltan reflektáló – *Erdély aranykorában* kirajzolódik: a sorsformáló történelmi események alakulása itt leginkább az esetlegesség színjátékának tűnik, amely ugyanúgy független az egyes emberi akaratoktól, mint valamilyen felsőbb hatalom befolyásától, s melynek a dolgok örök körforgása (a keletkezés és elmúlás lüktető váltakozása) ad leírható keretet. A történelemalakulás végsősoron immanens képe tűnik elő ebben a regényben.¹⁵²

Mint később kitérek rá, ez utóbbi látásmód a *Kőszívű* történelemmagyarázatától sem teljesen idegen, ugyanakkor a domináns koncepció egy ennél jóval egyszerűbb, ismerős sémát érvényesít, melyet – a főként *Az ember tragédiája* történetfilozófiai víziójára fókuszáló – S. Varga Pál a következőképpen jellemez:

¹⁴⁹ Aleida ASSMANN, *Az emlékezet*, i. m., 21.

¹⁵⁰ BÉNYEI Tamás, *Történelem és emlékezés a kortárs történelmi regényben*, Alföld, 2005/3, 42.

¹⁵¹ Még ha továbbra is kitartok azon álláspont mellett, hogy *A kőszívű ember fia* nem sorolható a történelmi regény műfaji alakzatába. Lásd BÉNYEI Péter, i. m., 68–73.

¹⁵² Erről részletesebben írtam egy korábbi tanulmányomban: BÉNYEI Péter, *Történelemszemlélet az Erdély aranykorában* = „Szirt a habok alatt”: *Tanulmányok Imre László 70. születésnapjára*, szerk. BÉNYEI Péter, GÖNCZY Monika, S. VARGA Pál, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2014, 340–349.

Madách azonban eltért az uralkodó iránytól, amely az *értelmes áldozat* elvén alapult – s amúgy szintén egy laicizált bibliai toposzt követett. (Jézus saját közelgő haláláról és feltámadásáról beszél úgy, hogy „ha a búzaszem nem esik a földbe, és nem hal meg, egymaga marad; de ha meghal, sokszoros termést hoz”, *János evangéliuma* 12:24). Ez a motívum húzódik meg többek közt a szabadságharc reprezentatív – vallási-mitológiai vonatkozásokban igencsak gazdag – feldolgozása, *A kőszívű ember fiai* narratívája mögött.¹⁵³

A Jókai-regényben tehát a haladás történelemmagyarázó modellje érvényesül, amely „kiiktatja a történet éles fordulópontjait, és a folyamatos fejlődést teszi a történelem alapelvévé”.¹⁵⁴ Ez a belátás minősíti „értelmes áldozattá” a háborús veszteséget és vere­séget, s leginkább ezért kap negatív felhangokat – a történelmi változásokat radikális hirtelenséggel kikényszerítő alternatíva – a „forradalom forgatókönyve”¹⁵⁵ a regényben: a (bécsi) forradalmi események egyfelől néhány ábrándozó lelkű poeta heroikusan naiv küzdelmeként, másfelől pedig a csőcselék kaotikus, minden eszmeiséget nélkülöző, gyáva dúlásaként¹⁵⁶ reprezentálódnak.

A szabadságharc bukásában tehát Isten – pozitív nemzeti és társadalmi változásokat beteljesítő – akarata nyilvánult meg: mindez nemcsak gondolati regiszteren, hanem a regény teremtett történelmi világában közvetlenül is átélhető lesz. A *Perhelia* című rövid fejezetben a kettős nap tüneménye egyszerre nyilvánítja ki a történelemben és a világban munkálkodó Isten kegyetlen döntését, a szabadságharc elkerülhetetlen bukását, de egyben az esemén্যালakulás értelmességét is. Ez a két aspektus mutatkozik meg a jel mibenlétét kifürkészni óhajtó Lánghy Bertalan istenítéletszerű halálában, s a „döntés” közösségi elfogadásában, a „kétszázezernyi orosz hadsereg” ellen szervezkedő népfelkelés önkéntes feloszlásában:

– Óh, mert ha nem a mi napunknak dicsőségét mutatnák jeleid, akkor óh, uram, ne lássam én semmi napodat többé. Ne legyen élő azon a földön, amelyet hazámnak nem nevezhetek többé! Haljak meg ott, ahol ezen te zászlódat kezemből kiejtem. S azzal kiejté kezéből a zászlót, végigesett a kunhalom ormán, és meghalt. Az Úr szaván vette, és betölté kívánatát. Jót tett vele. [...]

¹⁵³ S. VARGA Pál, *A történelem romantikus víziói és Az ember tragédiája*, Alföld, 2015/6, 70–71. (kiemelés az eredetiben)

¹⁵⁴ *Uo.*, 64.

¹⁵⁵ *Uo.*

¹⁵⁶ A kolostorra támadó csőcseléket így jellemzi a narrátor: „Ah, ez nem a szabadsághősök lelkesült táborára; a szabadság ős ellenségeitől feluszított csorda ez! [...] Egy kloaka áradéka, melybe borzalom belemártani a tollat, hogy le legyen írva. A vele találkozó legelőször is a bámulat ragadja meg: honnan kerülhet elő a civilizált világ közepett ily tömeg vadember? – Ennyi rongyba öltözött, tépett, kifordított alak? [...] A munka tisztessége nem látszik rajtuk. Ezek a világvárosok elődjai; egy tábor koldusokból, tolvajokból a börtönök szökevényeiből, utcai örömlányokból és a pálinkabódék áldozataiból. És mindez együtt, egy rakáson! [...] A polgár, a nép embere egy arcot nem ismer közülök.” (I/198–199.)

Nem volt az csodatünemény, a patológia majd jól meg tudja azt magyarázni; szertelen volt a hőség, az ember nagyon fel volt indulva, s régtől hajlandó az apoplexiára. Hanem a keresztes hadat ez eset szétzavarta. *A nép hazaoszlott.*” (II/207, kiemelés tőlem)

A vereség így nem az ellenséges erő minden értelmet elmosó pusztításaként, hanem a kollektív tudat hitvilágában élő Isten döntéseként jelenik meg, melyet a nép tudomásul vesz és elfogad.

Ezt a látványos demonstrációt erősíti meg a világosi fegyverletétel árnyékában bolygó Ödön személyes távlata, aki a kereszthalál és a magvető példázat analógiájában talál megnyugvást a nemzet időleges balsorsa fölött: az egyéni áldozatok csak átmeneti stációi a pozitív társadalmi változást hozó eszme beérésének, valamint a jövőben kiteljesedő nemzedék boldogulásának.

Tudta, hogy vége van mindennek. – Csak az eszmének nincs. Ez a generáció lejátszotta szerepét. – De befejezte azt becsülettel. Az eszme fennmarad, és élni fog. Azoknak pedig, akik érte küzdöttek, meg kell halni. [...] Ez volt a vége minden apostolnak. A mártírkoszorú: az a korona. A golgota: az az eszmének a koronázási dombja. [...] Annyi veszteség jutott e napra, hogy egy ember elvesztén keseregni sem illik. Majd megnőnek, akik most kicsinyek, s ismét nagy lesz a világ. Ödön egész filozófi nyugalommal állapotodott meg ebben. (II/209, kiemelés tőlem)

S ennek a történetfilozófiai keretnek a narratív betetőzése a *Végszó* utolsó passzusa, az isteni jelenlétet felmagasztaló, imaszerű megnyilatkozás a nemzetért: „...Jó az Isten! – Zöld füvet ad a harcáztatta földnek, fehér bárányt a zöld fűnek, ártatlan, szelíd angyalját játszó társul a báránynak – feledés írját a mély sebnek – jobb idők reményét a szegény magyar nemzetnek.” (II/307.) A zárlat ugyanakkor nemcsak megerősíti a teleologikus történelem (és nemzeti-társadalmi kibontakozás) képzetét, hanem más távlatba is helyezi azzal, hogy beleszövi az élet természetes körforgásának felfogását, mely mögött ugyanúgy feltételezhetjük az Isten alkotta világ törvényszerűségét, mint a természet immanens működését: „Új sarjadék képezi az emberiség tavaszkorát, mely minden találkozásnál tudatja velünk, amit oly nehezen akarunk elhinni, hogy már megvénültünk.” (II/307.)

A világ, a történelem, az élet változásának körforgásszerű lüktetése két tendenciában ragadható meg a regény korábbi pontjain. Egyrészt az újjászületés aspektusai dominálnak: minden fontos ember és dolog újjáéled, feltámad a történetben. Valamennyi példára hivatkoztam már más összefüggésben: Ödön a jég öleléséből tér vissza, Richárd túléli Palvicz csapását, s mindketten a biztos halálos ítélettől menekülnek meg; a háború dúlásában a virágzó természet képeiben tart bennünket az elbeszélő a Kőrös-sziget hosszas leírásakor; s a pusztulás küszöbén álló Magyarország is „tündéri” arcát mutatja, a természeti körforgás – virágzás-pusztulás-virágzás – egyik ismétlődő

elemének kimerevített képeként. Másrészt viszont ebben az örök körforgásban valamelyest megkopik a feltétlen gondviselés-elvűség tudata. Szembetűnő például, hogy a bukásban magasabb értelmet találó Ödön az anyagelvű pozitivistá antropológia fogalmi apparátusával is rögzíti a megváltozhatatlant, egészen másfajta ember- és világfelfogást, történelemszemléletet sugallva.

Ödön e pusztá közepett úgy érezte magát, hogy ő most egy porszem. Egy porszem, mely eszmél, érez, emlékezik. Emlékezik rá, hogy tegnapelőtt még egy nagy élő óriásnak volt alkatrésze. Az óriás összeomlott, hamuvá lett, s most annak minden egyes porszeme, mely a szélben tovarepül, érzi és tudja meghalását, és tovább él az egész halála után. [...] Az óriási küzdelem, történelmi emlékü diadalaival. Volt, és elenyészett. (II/219.)

Ebből a távlatból jelentősen árnyalódik a regény látszólag töretlen haladáselvű teleologizmusa, s egy nagyon is „realista” folyamatrajzot kapunk a polgári társadalom beköszöntéről: a változásokat ebben a kontextusban nem isteni döntés, a szabadságharc egyéni-közösségi véráldozata, a haladó eszme fokozatos kibontakozása hozza el, hanem egy semleges, szerves átalakulás eredménye. Ahogyan lassan elpárolog a hús évig betegeskedő apa életereje, ugyanolyan természetes módon, s nem túl dicsőségesen múlik ki a régi nemzet és társadalom értékrendje is. A változások allegorikus élharcosai – a Baradlay család tagjai – se nem ideológusok, se nem forradalmárok: az anya döntése teljesen intuitív, ösztönös, s a fiúk sem lázadnak öntudatosan az apa és a régi rend ellen, egyszerűen haladnak az események áramlatával, persze személyes döntéseikkel is erősítve azt. S ebből a nézőpontból nem feltétlenül jobb vagy igazságosabb a beköszönő új világ sem. A vereségében is dicsőséges szabadságharcot nem követi egy dicső korszak kibomlása: Ödön és Richárd családjának polgári kiteljesedése nem kap glóriát. Innen nézve a *Végszó* katarzisa sem más, mint a katalizmát hirdető Vörösmarty-vers, az *Előszó* zárlatának megszelídített, retorikailag felcícomázott, a pusztulást biedermeier idillel elfedő parafrázisa...¹⁵⁷ A regényben megbúvó többszólamúságnak ez az aspektusa is jól mutatja, hogy a *Köszívű* közel sem felel meg maradéktalanul a kollektív emlékezeti narratíva legalapvetőbb jellemzőinek: a leegyszerűsítő ábrázolásmódnak, s annak, hogy az ilyen elbeszélés az „eseményeket egyetlen, elfogult nézőpontból látatja; türelmetlen bármiféle kétértelműséggel szemben; s mitikus archetípusokba redukálja az eseményeket”.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Ehhez hasonló történetfilozófiai dilemmákra utal Margócsy István is, éppen a *Köszívűt* hozva fel példaként: Jókai regényeiben „folyamatosan a történelemnek, az erkölcsi kérdéseknek elvileg meghatározott, mondhatnánk, predestináció által determinált megoldhatatlanságát fogalmazta meg (gondoljunk csak arra, mily bonyolult történelmi-szociológiai belátás, s mily ellentmondásos alkotáslélektani folyamat működhett a szerzőben és a narrátorban, ha megengedte magának, hogy a nagy mítoszokat is megmozgató *A köszívű ember fia* utolsó fejezete azt a címet viselhesse: *Comedy of Errors!*)”. MARGÓCSY, *i. m.*, 59.

¹⁵⁸ Peter NOVICK, *The Holocaust in American Life*, Boston, Houghton Mifflin Company, 1999, 4.

Összegzés

A *Kőszívű ember fiai* emlékezeti munkájának két fő csapásiránya rajzolódik ki. A családtörténeti allegorizáció, a „vereségből győzelem” narratív struktúrája, az emléknymok kijelölése és szimbolikus jelentésekkel társítása, az 1848–49-es „emlékezethelyek” rögzítése és laza egységbe fűzése a regény „mítoszi” teljesítményét mutatja fel, abban az értelemben, ahogy Aleida Assmanntól idéztem korábban: „a történelmi események kollektív emlékezetbe történő transzformációja” zajlik a regény lapjain.¹⁵⁹ Ez a jelentésregiszter épült be a magyar kollektív tudatba, s ebben az értelemben került intézményes használatba a szöveg.

A *Kőszívű* szorosabb olvasása viszont azt sugallja, hogy a regény emlékezeti munkájának a súlypontjai máshová helyeződnek. Azon túl, hogy ’48–49 eseményességét egy érdekes, kortárs olvasói igényeket kielégítő, románcos regénystruktúrába oltja, alapvetően a saját kortárs jelen (szemléletének, értékrendjének, közösségi tapasztalatának stb.) afirmációjára törekszik: a továbblépés színrevitele, a deheroizáció, az események eltávolító emlékezetbe helyezése a biztonság, az otthonosság, a megmaradás revelációját szolgálják, azzal együtt, hogy halványan a jelen polgári világának kihívásai is feltűnnek a háttérben.

Éppen ezért – egyben a nyitó fejezet egyik fő kérdésére is válaszolva – úgy vélem, hogy *A kőszívű ember fiainak* az olvasása a mai befogadó számára már nem feltétlenül teremt meg a kollektív emlékezetbe történő behelyeződés és feloldódás élményét: egyfelől a mítoszi vonalon érvényesülő aspektusok, emlékezeti felhívó jelek máshonnan (az ünnepi rítusok aspektusaiból) is ismerősek, másfelől pedig a szöveg saját kortársi jelenére irányuló törekvései nehezen áthidalható idegenséggé mutatkozhatnak meg. Talán éppen az vész el a mai olvasásból, amit az irodalmi szövegek esztétikai imaginációjának emlékezeti „többleteként” tartunk számon: közel hozza, jelenné teszi a közös múlt kiemelt történeti eseményét, belevon a kollektív szimbolikus tartalmakba, közvetlen azonosulásra készítet. Ezt a távolságot tudományos értelmezői munkával, gondos történeti kontextualizálással, alaposan átgondolt oktatásmódszertani eljárásokkal lehet csak többé-kevésbé áthidalni – kizárólag a szakma és az innovációtól nem ódzkodó oktatási szféra zártabb keretei között. A szélesebb olvasóközönség Jókai-befogadásában háttérbe szoruló regényt természetesen nem szabad elfelejteni: nem kerül ki a kánonból, hiszen továbbra is a Jókai-korpusz egyik meghatározó, komplex poétikai-esztétikai teljesítményt felmutató, s még mindig többé-kevésbé kultikus – több generációban ma is nemzeti érzéseket kiváltó – darbjáról van szó, de ’48–49 emlékezhely hordozó szerepe fokozatosan halványodik.

Persze ne feledkezzünk el arról sem, hogy a Jókai-regényre érvényesített konklúziót a szövegtől független, napjaink gondolkodását alapjaiban érintő folyamatok is nagyban befolyásolják: a *memory boom* jelensége után sokan már az európai

¹⁵⁹ Aleida ASSMANN, *Transformations*, i. m., 68.

emlékezetkultúra végéről beszélnek,¹⁶⁰ s ezzel szoros összefüggésben az is gyakorta megkérdőjeleződik, hogy a nemzet fogalma képes-e még hatékonyan aktivizálni, keretbe foglalni az egyes egyének Mi-tudatát: „Maga a nemzet, melyet korábban az emlékezet határolt körül, ma már csupán egy emléknomnak tűnik. Ennek megfelelően a nemzetre vonatkozó, fönt tárgyalt elméletekkel szemben Nora szerint egyre csökken a jelentősége a nemzetnek.”¹⁶¹ Természetesen ezek rendkívül komplex, árnyalt kifejtést igénylő jelenségek, s pusztán azért hoztam szóba őket, hogy hangsúlyozzam: ameddig személyes identitásunk közösségi magját a népi-nemzeti hovatartozás adja, s ennek elevenen tartásához a kollektív emlékezet hozzájárul, addig érdemes a Jókai-szövegek felé fordulnunk, mert – ha nem is kiapadhatatlan, de – fontos forrásai a nemzeti-közösségi identitás formálásának. Ebben a folyamatban az irodalomoktatás is szerepet vállal, amelyben ’48–49 irodalmi emlékezete – azon belül a Jókai-korpusz – még mindig kulcsfontosságú: viszont amennyiben a *Köszívű* már kevésbé megszólaltatható ebben a kontextusban, akkor talán érdemes egy másik írás, a tanulmányban többször szóba hozott *Forradalmi és csataképek* kollektív emlékezeti potenciáljának feltárásába és oktatásába kutatói, valamint tanári munkát fektetni.

A novellaciklus sem olvasmányos, ugyanúgy tele van régies-idegen kifejezésekkel, hatalmas körmondatokkal, ma már nehezen dekódolható mítoszi, kultúrtörténeti utalásokkal, de 1848–49 emlékezetét jóval elevenebben hordozza, mint a nemzeti klasszikussá váló Jókai-regény. A szabadságharc rapszodikus és mozaikos esemény-reprezentációja a novellákban részleteiben rögzíti a megtörténtség tényét, az események sodrában egymásnak feszülő tendenciák mibenlétét, a történések heroikus és kisszerű aspektusait, s feltérképezi a „bennelét”, az érintettség eltérő érdekeltégi köreit – s ezt a fajta „bennelét” a befogadás folyamatában az olvasó számára is biztosítja. Az intenzív újraélés halmozó, asszociatív emlékezetáradásában helyet kap a nemzeten belüli megosztottság, az a – mitizáló távlatból elhalványuló – tendencia, hogy magyar magyar ellen is harcolt, de nem feltétlenül mint hazafi és hazaáruló. Árnyalt módon jelenik meg a szabadságharc reprezentációjában a nemzetiségi–magyar ellentét is: a háborúság több frontján ugyanis a magyarság nemcsak az osztrákok ellen küzdött a nemzeti önállóságért, hanem azok ellen a szerb (rác) és román (oláh) felkelők ellen is, akikkel szemben éppen a magyarság lépett fel elnyomóként, függetlenségük akadályozójaként.¹⁶²

A traumán való túljutás, a feszültségek, fájdalmak enyhítése érdekében a saját korában intenzív közösségi párbeszédet kezdeményezett a szöveg, s éppen ezért talán ma is jóval intenzívebben képes eleven-személyes reflexiót megindítani az olvasóban: a novellaciklus nemcsak árnyalt képét adja a történéseknek, nemcsak az emlékezés

¹⁶⁰ TODOROV, *Az emlékezet, i. m.*, 12, 18; ROSENFELD, *i. m.*, 153–158.

¹⁶¹ OLICK, ROBBINS, *i. m.*, 30.

¹⁶² Ezekről a tendenciákról részletesen lásd SZAJBÉLY, *i. m.*, 108–109; BÉNYEI Péter, „*egy eltemetett világ halott dicsősége*”: *A kollektív trauma és a gyász munka nyomai Jókai Mór novellaciklusában* (Forradalmi és csataképek), *Studia Litteraria*, 2011/3–4, 96–100; HANSÁGI, „*A többi út*”, *i. m.*, 294.

szokványos rítusait kínálja fel, hanem a nemzeti hovatartozás, a közösségi identitás személyes és intézményes vetületeivel kapcsolatban is gondolkodóba ejt. S megerősíti Aleida Assmann új emlékezetpolitikáról alkotott belátását, amely „nem abban különbözik a régebbitől, hogy eltörli a nemzeti emlékezet képzetét: inkább újragondolására és újraalkotására törekszik. Ez az emlékezőstípus a monologikus modelltől egy jóval dialogikusabb struktúra felé mozdul el”.¹⁶³

PÉTER BÉNYEI

“Great time has passed since the great fight!”

Memory Work in The Baron's Sons

Mór Jókai's novel, *A kőszívű ember fiai* (*The Baron's Sons*), published in 1869, has become one of the cornerstones of national memory regarding the 1848-49 Hungarian Revolution and War of Independence in the 20th century, and in the past century in academic writing it has been interwoven with the notions of mythical novel and new national origin story. However, the result of the closer rereading of the novel led to the conclusion that *The Baron's Sons* may not have become one of the outstanding bearers of the 48-49 memory because of its layered representation of the past and its memory work that easily leaps through time, but the lengthy embedding work of the Hungarian collective memory might have been needed (as well). *The Baron's Sons* can be best described by its genre-poetical forms, it was fundamentally a popular novel, deeply rooted in the present of its time of creation, it satisfied the contemporary reader in many ways (adventure fiction, fitted for serialization etc.). While it considers the heroic and tragic fights of the (near) past, it offers points for orientation to understand its age, and it uses appropriate acting strategies fit for outlining the values of the reshaping society. To describe these notions Biedermeier's conceptual net offers some grasping points: the staging of the moving on after the end of the mourning, the deheroisation and the placing of the events in the distancing memory all serve the revelation of safety, homeliness, and conservation in the novel.

¹⁶³ Aleida ASSMANN, *Az emlékezet*, i. m., 16.

FARKAS EVELIN

A Rákóczi-szabadságharc emlékezete Jókai Mór műveiben*

Bevezetés

Az ember által ismert valóság megértését eredendően határozza meg az a kulturális közösség, melynek maga is tagja.¹ A kultúra meghatározó szerepének felismerése egyúttal az irodalomnak azt a funkcióját helyezi még inkább előtérbe, mely szerint a közösség számára az irodalmi műveket egy olyan jelentéshálózat meghatározó elemeként értelmezhetjük, mely nemcsak a közösségi identitásunk megerősítésében, létrejöttében kap jelentős szerepet, hanem abban is, hogyan látjuk saját világunkat. A nyelv világot megjelenítő funkcióját példázza az is, hogy milyen különféle jelentéseket hordoz egy-egy kifejezés vagy megnevezés, még a történelmi eseményekre utaló fogalmak esetében is (honfoglalás, Mohács, holokauszt). Ezek egyszerre mutatják meg a nyelv konstruáló és rekonstruáló szerepét. Miközben például Mohács újra és újra-mondása ugyanazt az eseménysort hivatott felidézni – tehát visszahívni, rekonstruálni –, addig a felidézés módja és a jelentésadások változásával Mohács fogalma egyben újra is alkotódik, újabb jelentéseket létrehozva az adott esemény kapcsán. Keserü Katalin Orlai Petrics Soma két Mohács tematikájú festményét értelmezve² bemutatja, hogy *A mohácsi csatánál elesett II. Lajos király testének feltalálása* című kép befogadásában több interpretációs alternatíva is felmerült. A képolvasatok közül az egyik – melyet egyébként éppen tanulmányunk főhőse, Jókai Mór jegyez le – arra utal, hogy a mohácsi csata elvesztésének tragikuma (a nemzethalál-víziót társítva Mohácshoz) a szabadságharc veszteségeit hivatott felmutatni,³ míg például a 18. századi szövegekben a mohácsi csata emlegetése éppen a belső ellentétek veszélyeit példázta.⁴

Mohács jelentésváltozásai is megmutatják azt, hogy az újramondás közege nem csupán az orális közeg, illetve a történetírás intézménye lehet, hanem más kulturális gyakorlatok is médiumként működő hordozók lehetnek. Ezek formája és tartalma pedig



* A tanulmány az Emberi Erőforrások Minisztériuma ÚNKP-18-3-IV-DE-392 kódszámú Új Nemzeti Kiválóság Programjának támogatásával készült.

¹ Vö. S. VARGA Pál, *A valóság mint nyelvi konstrukció a 19. századi irodalomban*, Bp., Magyar Tudományos Akadémia, 2013, 5.

² KESERÜ Katalin, *Mohácsról szól-e a Mohács-kép 1848/49 után? = A magyar emlékezhelyek kutatásának elméleti és módszertani alapjai*, szerk. S. VARGA Pál, SZÁRAZ Orsolya, TAKÁCS Miklós, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2013, 274–284.

³ *Uo.*, 280.

⁴ Vö. S. VARGA, *i. m.*, 242.

nagyban meghatározhatja az emlékezés módját és funkcióját. (Nem ugyanaz a hatásértéke például az 1956-ot felidéző *Szabadság, szerelem* című filmnek, mint mondjuk az 1848/49-re emlékező ünnepeken újra és újra elhangzó *Nemzeti dalnak*.) A történelmi események emlékezetét különböző narratívák tartják fenn ezekben a művekben, melyek kölcsönhatásban állnak az ábrázoltakkal: maguk is alakítják azt, ahogyan az adott eseményről gondolkodunk, miközben ennek az új múltnarratívának a recepciója függ attól, hogyan viszonyul az intézményesen elfogadott múltelbeszéléshez, még akkor is, ha a cél éppen egy ehhez képest alternatív olvasat létrehozása.

A tanulmány vizsgálatának középpontjába éppen ilyen alternatív olvasatot képviselő irodalmi művek kerülnek, melyek értelmezése során a Rákóczi-szabadságharcral kapcsolatos emlékezeti munka jellegadó aspektusaira koncentrálok majd. E művek különböző mértékben, de Jókai Mór nevéhez fűződnek, aki a Rákóczi-szabadságharcot megjelenítő történeteiben kilép a kurucságot romantizáló hagyományból, és egy kifejezetten kritikus nézőpontú narratívát alkot meg. Ez a Jókai 1880-as években írt Rákóczi-regényeiben megmutatkozó alternatív látásmód nem csupán a megjelenített időszakról kíván új képet adni, hanem kemény ítéletet mond a Rákóczi-korszakhoz ekkor már szorosan kötődő '48/49-es eseményekről, és kifejezetten pacifista nézőpontból beszél el a harcokat.

Ahhoz azonban, hogy e nézőpontról és annak sajátosságairól pontosabb képet kapjunk, előzményként érdemes egy pillantást vetni arra, hogyan kapcsolódik össze 1848 és Rákóczi-emlékezete egy Jókaihoz közel álló irodalmi kontextusban.

'48 és Rákóczi emlékezete

A kőszívű ember fiai idilli jelenetében Baradlay Ödön legkisebb gyermeke a bölcsőben pihen, miközben anyja vigyázza álmát a szabadságharc zajától távol eső kastély verandáján. Nemcsak az anyáról ír a narrátor, hanem egy pacsirtáról is, mely a bölcsőn megülvé a Rákóczi-induló hangjait dalolja.⁵ Első pillantásra úgy tűnhet, hogy a pacsirta énekének Rákóczi-indulóként való értelmezése a narrátor szempontját mutatja, s pusztán jelzés az olvasó felé, hogy a külvilág eseményeinek zaja nem zárható

⁵ „Abba az árnyékba helyezve van egy fehér függönyös bölcső, abban a bölcsőben aluszik egy kis csecsemő. [...] *A bölcső peremén ül egy kis pacsirta, s énekl az alvó fölött a Rákóczi-indulót. Nevetségesen gyönyörű! A világ legriadalmasabb harci indulója egy pacsirta gyöngéd, boldogságot zengő hangján.* [...] s tovább fújja üvegfüvola hangon, légcsengettyű hangon: »bátran csatára, hí a szabadság!« – míg új légy nem jön. A csecsemő anyja a bölcső lábánál ül egy nádfonatú karszékben. Tekintete a nyitott ajtón keresztül a távolban méléz. [...] Mindazt, ami szörnyűt a nő csak álmodik, ő már mint bizonyosat tudja: de biztatja az ellenkezővel. *Ő látja az ország minden szélén, a világ mind a négy oszlopán égő tüzeket; ő hallja a közeledő táborok nehéz dübörgését; tudja, mi lesz mindennek a vége. És a kis pacsirta énekl a Rákóczi-indulót.* Hanem most egy új hang kér figyelmet. Két gömbölyű kezecske ott abban a bölcsőben elkezd mozogni...” JÓKAI MÓR, *A kőszívű ember fiai* (1869), s. a. r. SEKERES László, Bp., Akadémiai, 1964 (JMÖM, Regények 27–28), II/76, 80–81. (kiemelés tőlem)

ki egy ilyen világtól félreeső helyen sem. Azonban a pacsirta másodszori említésekor a külvilági események közvetítője maga Baradlay Jenő, akinek a Rákóczi-induló vészjósloán vetíti előre a szabadságharc várható bukását. A dal ezzel már nemcsak a külvilágban zajló csaták harcra invitáló rigmusában tűnik fel, hanem egy Rákócziéhoz hasonló száműzetés árnyképét is az idill fölé vonja, a pacsirta mint énekesmadár pedig a reggel hírnökeként a sziget álomvilágából ébreszti Jenőt.⁶ A dal persze azért is különleges, mert – azon kívül, hogy Rákóczi sorsán keresztül összefogja a két forradalom eseménysorát, s szembenézésre késztet a lehetséges veszteségekkel – a pacsirta olyan énekesmadár, amely valóban képes a hangutánzásra, amihez persze az is szükséges, hogy sokszor hallja az adott hangot.⁷ Tehát a Rákóczi-induló ebben az esetben a forradalom metonimikus jelölőjévé válik, olyan jelképpé, mely egyértelműen hordozója az eseményeknek mind Baradlay Jenő, mind pedig az olvasók számára. Ez akkor is jól mutatja a két szabadságharc összefonódását, ha a '48 táján népszerűségnek örvendő indulóverzió igazából csak nagyon vékony szálakon kötődik Rákóczi korához.

A kapcsolódási pontok részletesebb feltárásához két megközelítési módot alkalmazok. Az első, statisztikai szempontú vizsgálat érvényesítéséhez az Arcanum Digitális Tudománytár lehet segítségünkre. Ez a gyűjtemény 1848-ból 13 folyóiratot digitalizált, amelyek az 1850 előtti 52 sajtóorgánium között találhatóak. Ha ezt az arányt mérlegelve a „Rákóczi” keresőszót üjtük be az adatbázisba, beszédes lehet a találatok száma: míg 1845-ben 10 találat, 1846-ban és 47-ben pedig 27 találat érkezik, 1848-ban ez a szám 131-re ugrik fel, 1849-ben 42-re csökken, majd egészen 1855-ig nem kúszik 100 fölé újra a száma.⁸ A kiugró 1848-as találatszám még akkor is magas, ha hozzávesszük, hogy a 131 találatból néhány Rákóczi György nevére vonatkozik (ezek száma 10 alatt van), illetve ha figyelembe vesszük, hogy a korszakban még nem egyértelmű, hogy a fejedelem nevének helyesírása „Rákóczi” vagy „Rákóczy”-e, ugyanis mindkét keresőszó találatai között van Rákóczi Ferencre vonatkozó eredmény.⁹ Az 1848-as gyakori említésnek két meghatározó oka ismeretes: az egyik nyilván maga a forradalom kitörése, melynek előképe a Habsburg-udvar ellen lázadó Rákóczi-szabadságharc, a másik pedig Rákóczi mint nemzeti hős halálának 100. évfordulója, melyet április 21-én ünnepelt az ország. Mivel 1848 nagypéntekét, április 21-ét választják

⁶ A pacsirta hangja az ébredéssel is összefüggésbe hozható, a Rákóczi-indulót füttyülő pacsirta a reggel hírnöke, aki felébreszti az álmodót, tehát hamarosan véget vet az álomszerű idillnek is. Elég csak Shakespeare *Rómeó és Júliájára* gondolnunk, ahol a pacsirta éneke az idilli éjszakát megzavaró hang, mely a valóságba rántja vissza a két szerelmest.

⁷ Bővebben lásd Erich D. JARVIS, *Learned Birdsong and the Neurobiology of Human Language*, *Annals of the New York Academic Science*, 2004/6, 749–777.

⁸ 1854-ben és 1855-ben megfigyelhető némi emelkedés a találatok számában, de ezek nem elszórt említések: 1854-ben Kővári László *Erdély nevezetesebb családai* című kötetének sajtóban megjelent fejezetei teszik ki javarészét.

⁹ Az arányok a „Rákóczy” keresőszó beütése esetén is mutatják az 1848-as kiemelkedő számot: míg 1845-ben 49 találat van, 1846-ban 89, 1847-ben pedig 93, 1848-ban 105, amit 1849-ben 26 találat követ. A 46-os és 47-es nagyszámú találati főként Berlioz új Rákóczi-indulóját emlegető írások.

a megemlékezések időpontjával,¹⁰ a tavaszi és a nyári időszakban kiemelten sok mű foglalkozik a Rákóczi-szabadságharccal, s ez jó alkalom arra, hogy a két eseménysor között még szorosabbra fűzzék a kapcsolatot.¹¹

Ha visszatérünk egy pillanatra a '48-as találatok elemzéséhez, érdemes figyelmet szentelni az említések részletesebb vizsgálatának is. A 131 találatból ugyanis a maga 36 találatával kiemelkedik az Életképek című folyóirat, második helyre a Hazai's Külföldi Tudósítások, míg harmadik helyre a Marczius Tizenötödike című lap kerül. Az Életképek számunkra azért lehet érdekes, mert szerkesztője 1847 júliusától Jókai Mór, akihez Petőfi Sándor társult 1848. április 30-án, bár a szerkesztés javarészt valószínűleg Jókai végezte.¹² Az Életképek találatainak egy része a forradalom eseményeiről tudósít, ahol újra és újra felhangzik a Rákóczi-induló, másik része pedig a Rákóczi-szabadságharc történéseire emlékezik: ide sorolható Lisznai Kálmán *Rákóczi és Brankovics* című balladája,¹³ Petőfi Sándor *Rákóczi* című verse,¹⁴ Arany János *A rodostói temetője*¹⁵ és *Rákócziné* című balladája.¹⁶ Az Életképek kultuszépítő tevékenysége egyértelműen kirajzolódik, még akkor is, ha a folyóiratban nem olvashatunk programadó szöveget erről, és Jókai sem ír arról visszaemlékezéseiben, hogy feltett szándékuk lett volna erősíteni a Rákóczi-szabadságharc emlékeztétét – minderre csak a találatok sűrűségéből következtethetünk. Habár ez alapján nem lehetünk meggyőződve teljesen afelől, hogy Jókai tudatosan húzza össze a két szabadságharc szálait, kétségtelen, hogy Rákóczi emlékezte ettől a ponttól nem lehet mentes a '48-as események felidézésétől. Szilágyi Márton négy lehetséges vonást említ, mely ebben az időszakban összeköthette a két szabadságharcot: maga Rákóczi alakja mint a lehetséges nemzeti király képe; áldozati szerepe, mely a száműzetésében csúcsonodott ki; a fejedelmi és főúri jogokhoz való ragaszkodás Rákóczi részéről, illetve „[a] fegyveres harc vezetésének pátosza”, ami a radikális cselekedetek érvényességét legitimálja.¹⁷

Az Életképekben megjelent Rákóczi-művek sajátosságai

A megjelent szövegek között talán Arany János *Rákócziné*-je a legkülönlegesebb. Ez a mű Rákóczi feleségének szemszögéből íródik, aki Bécsben raboskodik, majd elküldik, hogy férjét lebeszélje a lázadásról. A nő azonban – megtartva a császárnak tett ígéretét – visszamegy Bécsbe, hiszen nem akarja Rákóczit lebeszélni a szabadságharc

¹⁰ Szilágyi Márton ír arról, hogy miközben Rákóczi halála igazából 1735. április 8-án, nagypénteken történt, az április 21-ei időpont az egyházi naptár logikája szerint választott nagypénteki azonosság miatt lesz az évforduló. SZILÁGYI Márton, „*Mi vagyok én?*”: *Arany János költészete*, Bp., Pesti Kalligram, 2017, 202.

¹¹ *Uo.*, 202–203.

¹² *Uo.*, 201.

¹³ Életképek, 1848. április 16., 497–499.

¹⁴ Életképek, 1848. május 14., 622.

¹⁵ Életképek, 1848. július 16., 74–79.

¹⁶ Életképek, 1848. augusztus 20., 241–242.

¹⁷ SZILÁGYI, *i. m.*, 204.

megvívásáról. A balladában Arany az erős magyar nők sorába emeli Hessen–Wanfriedi Sarolta Amáliát, hallgatását a magyar nők jellemző tulajdonságai közé sorolja („Válaszomat, érdemes cseh, vidd vissza: / Császárod, ha / Ilyet akar, / Magyar nőre ne bízza.”). Imre László szerint Arany a fejedelemszony tetteinek megéneklésével „azt a meggyőződését is kifejezi, hogy német származás és anyanyelv ellenére a nemzet sorsának vállalása révén bárki a magyar hazafiság példájává nőhet”.¹⁸ A ballada alapvetően népies stílusban íródik, az egyszerű és játékos rímeket a szóhasználat népdalos fordulatai erősítik („Ingó-bingó rózsabokor vállamon, / Hozott isten édes-kedves angyalom!”).¹⁹ Az emlékezet mechanizmusait tekintve a költemény így a nép hőségé avatja, mesés bátorsággal rendelkező alakokká stilizálja a szabadságért küzdő Rákóczit és feleségét, a bécsi császárt pedig, leegyszerűsítve, ördögi karakterként mutatja be, aki nemcsak a szerelmeseket választja el, hanem megbízhatatlan is, tehát tudható, hogy akkor sem tartaná be ígéretét, ha Rákócziné lecsitítaná „oroszlánját”.²⁰ Rákóczy és felesége találkozásáról később Jókai is ír, a *Szeretve mind a vérpadig* lapjain, Rákóczinét ugyancsak hősként tüntetve fel. Mind Arany, mind pedig Jókai a személyes áldozat nagyságát hangsúlyozza, ami azt jelenti, hogy a család, a személyes szféra legbelső körének szétszakítása a hazáért vállalható legnagyobb áldozat rangjára emelkedik.

A másik három mű ennél jóval egységesebb képet mutat Rákóczy megidézésének szempontjából. A megidezés szó szerint értendő, hiszen mindhárom mű egyértelmű célja, hogy a forradalmi eseményekkel alkosson párhuzamot, miközben szellemidézéssel, fohászkodással kívánja jelenvalóvá tenni Rákóczy alakját. Arany *A rodostói temetőjét* és Petőfi *Rákócziját* Tolnai Vilmos ugyanazon csoportba sorolja, az úgynevezett „esdeklés Rákóczihoz” típusú munkák sorába, melyek közös eredetét Kölcsey *Fejedelmünk hajh!...* című versében véli megtalálni.²¹ Bár valóban felfedezhetünk motivikus párhuzamokat – például a bujdosás és az idegen sír megidézését illetően –, az 1848-as versek hangvétele sokkal radikálisabb. Rákóczy ezekben egyértelműen a szabadság atyjaként tűnik fel, akinek még feladata van a jelen eseményeiben, és több mint pusztán a szabadságát kivívni képtelen ország mártírja, ahogyan azt Kölcseynél látjuk.

A leginkább harcias szerepet – talán nem meglepő módon – Petőfi szánja Rákóczinak versében, mintegy elvárva tőle, hogy szellemként vezesse csatába a magyarokat: a vers invocáció a hőshöz, a militáns kifejezések pedig hangsúlyozzák, hogy újra vezérként van rá szükség: „Az ügy, mellynek katonája voltál”, „Szállj le hozzánk hősi

¹⁸ IMRE László, *Arany János balladái*, Bp., Tankönyvkiadó, 1988, 38.

¹⁹ Hasonlóan ír a versről Imre László, amikor a Rákóczinét is tartalmazó románcos balladákról beszél: „derűs színezetűek, hanghordozásuk népies, olykor egyenesen népdalszerűen könnyed, verselésük hangsúlyos.” *Uo.*, 15.

²⁰ „Jobban ismered te Bécsset nálamnál: / Hitszegővel alkuba mér állanal? / Szava játék, hite szellő... kárhózat.” Imre László értelmezésében „Rákócziné szavai ’48 nyarának közérzületét fejezik ki” azzal, hogy hitszegőnek nevezik az uralkodót. *Uo.*, 37.

²¹ TOLNAI Vilmos, *Arany Rákóczy-költeményeiről*, It, 1935/4, 205. Tolnai itt Arany *A rodostói temető* című művéről értekezik, és ennek elődjeként Petőfi *Rákócziját* is megnevezi. Ezzel részben egyetértek, ám az értelmezésem szempontjából éppen a két mű közötti különbségek válnak jelentőssé.

szellemeddel, / Ha kezdődik majd az ütközet. // Vedd a' zászlót, vedd szellemkezvedbe, / 'S vidd előttünk'. Rákóczi alakja ebben a szövegvilágban a szabadságért vívott harc kezdőpontja és - mint a '48-asok „hősi szelleme” - végpontja is („A' ki kezdte, az végezte be!”), azaz Petőfi egyetlen, törés nélküli folyamatként képzei el a két szabadságharc közötti időt. A négy vers közül talán ez az, mely nem a Rákóczi-szabadságharc és '48-49 kapcsolódási pontjait köti össze, hanem inkább egyetlen egyenes mentén helyezi el a két szabadságharcot. A vers lírai beszélője szerint a diadal nem kétséges ugyan, de a győzelem napja csak „majd” valamikor a jövőben érkezik el.

Arany *A rodostói temetője* jóval kísértetiesebb és inkább ködös szellemidézés, semmint tényleges segélykérés a halott felé. A múltba révedésnek és menekülésnek ebben a versben nincs helye, ahogyan a megbékélésnek sincs, bukás esetén sem:

Mégis, ha győzne resteség, viszály,
S fajlulnának saját vétkök mián?
Ha elfelednék a küzdelmeket,
Melyek fönntarták ezt a nemzetet?
Ha elfelednék, mily soká dacolt
Erőszak ellen ím e kis csoport,
S midőn legyőzték sem kellett a béke:
Önkénti száműzés lőn menedéke...?

Rákóczi itt nem katona, a „szabadság vezére”, mint Petőfi szövegében, hanem a „szabadság lelke”, így pedig szelleme csupán belső hangként szólal meg a magyarokban. A narrátor kiemeli, hogy a múltba révedés nem megoldás, itt egy aktivizáló erőről van szó („Ne fűröszszed gyáva könnyel / A' multat, ez ó emléket; / Hah! nem ilyen áldozatra / Szólít a' kor lelke téged:”), amely ugyancsak csatára készlet, akárcsak Petőfi versében. Az aktivizálás sikertelensége esetén ez a vers azonban a herderi nemzethalál-vízióját vázolja föl. Ha Rákóczi szólítására nem küzd meg a nemzetedék, akkor a nép nem érdemes a túlélésre: „És ne legyen emlék, / Mellyből az utókor / Sejdítse, gyanítsa / Hogy itt magyar élt!!!” Bár a vers a napsütés képével zárul, az utolsó versszak mégis mintha öszszemosná Rákócziék szellemének és a nemzet sorsát: most még csak véres nap virradhat, ez még csak a kezdet, s ahogyan a Petőfi-versben, itt is csupán jövőbeli boldogságot ígér az elkövetkező időszak. Imre László Arany balladáival foglalkozó, már idézett kötetében a balladák tipizálása során *A honvéd özvegye* című, 1850-es munkát nevezi Arany első kísértet-balladájának,²² de ezt a sort talán inkább *A rodostói temető* nyithatja. Annyiban persze eltér a kísértet-balladáktól, hogy itt nem klasszikus szellemidézésről van szó, „még nem a feldúlt lélek mélyéről kivetődő rémek, hanem a romantikus költészetben nem ritkán előforduló ősök szellemei [szerepelnek], melyek hívó szóra, vagy nemzeti veszélyben megjelennek”²³

²² IMRE, *i. m.*, 38–39.

²³ TOLNAI, *i. m.*, 206.

A szintén az Életképekben megjelent Lisznyai-ballada, a *Rákóczi és Brankovics* esetében Rákóczi mellett Brankovics²⁴ is feltűnik: kettejük kapcsolatát csupán a szöveg teremti meg,²⁵ a szerb–magyar barátság jegyében. A költemény múltat a jelennel összekötő funkciója igen hangsúlyos: az 1848-as év a két nemzet együttműködésének újabb időszaka, mely a Rákóczi-kor emlékéből táplálkozhat. A két eseményt összetartó erő a barátságon túl a szabadság vágya, az önkény megsemmisítése. Bár a mű először óvatosan fogalmaz, és a baj forrásaként nem az uralkodót, hanem annak segítőit jelöli meg, végül mégis hétfejű sárkánynak titulálja a koronás önkényt, akin bosszút kell állni a Rákóczi-szabadságharc óta elszenvedett rabságért. Azzal együtt, hogy az önkény hétfejű sárkánnyá válik, a mesei kódnak köszönhetően a vers főszereplői – természetesen a forradalomban harcolókkal együtt – szintén mesei hősökké válnak. A versben a Rákóczi-szabadságharc a szabadságért vívott küzdelem kezdőpontjaként lép elő, sőt, egyfajta eredettörténetként jelenik meg, melyben a magyarok érdekeit a király udvarában „aranygyapjas gazemberek” akadályozzák. A vers soraiban ez a küzdelem szakrális síkra terelődik, s az ellenfelek között egyenesen „imádkozó szent ördögöket” is találunk, akik „hitetlenül kereskedtek az oltárok szentségével”. Rákóczi alakja nemcsak mesei hőssé, de a néppel is eggyé válik, a nép nevében harcol a szabadságért: itt nem mint vezér vagy kísértő szellem jelenik meg, hanem egyenesen „[a] nép vitéz polgártársa”.

A vizsgált művek részletesebb tárgyalása után könnyen belátható, hogy a Szilágyi Márton ismertette vonások, melyek alapján 1848-ban a Rákóczi-szabadságharc felidéződik, ezekben a művekben is fellelhetőek. Rákóczi alakja a példakép szerepét tölti be: katonai vezető, minden szabadságot kereső magyar lelki hangja és a legnagyobb veszteséget elszenvedő hős. A Rákóczi-szabadságharc egyfajta előképe a '48/49-es történéseknek, de ennél is közelebb hozza a két eseményt. Az a belátás, hogy ez utóbbi szinte lineáris folytatásként szükségessé teszi Rákóczi cselekedeteit mint kiindulópontot egy hosszú küzdelemben, olyan viszonyba állítja egymással a két eseményt, amely hipertrofizálja a '48/49-es szabadságharc kudarcának tragikumát: '48 bukása egy több mint százéves küzdelmet tehet semmisé, ezért jelentheti a nemzet halálát is.

Az 1880-as évek Rákóczi-képe

Jókai Rákóczi-szabadságharcot megelevenítő regényei már egy egészen más érásban látnak napvilágot az 1880-as években, ugyanakkor nagyon is magukon viselik a '48-as időszak felidézési szempontjait és azok kritikáját.

²⁴ Nem tudható, hogy melyik Brankovics fejedelemről beszél a mű, hiszen a három Brankovics családból származó uralkodó egyike sem volt kortársa Rákóczinak (a 15. században voltak hatalmon).

²⁵ KEMÉNY G. Gábor, *Közeledési motívumok a magyar–délsláv kapcsolatok történetében (1790–1914)*, Üzenet, 1974/5–6, 9.

Ebben az időszakban egyre több történelmi munka foglalkozik a Rákóczi-korszakkal,²⁶ melynek köszönhetően nem csupán a mitikus, a nemzet nagyságát hirdető formulák aktiválódnak újra, hanem a történelmi objektivitásra törekvő olvasatok is. A történelem pedig visszaszorítja az emlékezet műveleteit, abból a szempontból, hogy az események szakralitását semmisíti meg.²⁷ E munkák eredményei ugyanakkor jó táptalajt biztosítanak egy új szemszögű felidőzésnek, azért is, mert a '48/49-es eseményeket megélők közül egyre kevesebb marad, akiknek a Rákóczi-korszak felidőzése szervesen együtt járhatna a megtapasztalt szabadságharc emlékeivel.

Jókai persze egyike a forradalmat túlélőknek, ám fontos kiemelnünk, hogy politikai nézetei szerint ő már az 1849-es időszakban is békepárti volt (jól mutatja ezt, hogy a kifejezetten békepárti lap, az *Esti Lapok* szerkesztőségét is ő vállalja), aki kiállt az ország koronás királya mellett. Az 1880-as években pedig már igen szoros szálak fűzik a királyi udvarhoz: Jókai 1876-ban királyi audienciát kap a *Szerelem bolondjai* című regénye miatt, több családtaggal is jó barátságot ápol, főként Rudolf főherceggel, akivel 1884-től már közösen dolgoznak az *Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képen* kötetein.²⁸

Mielőtt rátérnék a regények rövid értelmezésére, még egyetlen dologról érdemes beszélni. Nehezen található olyan munka a Jókai-életműben, amely a Rákóczi-regények mellett pontos képet adna arról, hogy milyen emlékezeti modelljét körvonalazza a történelmi eseménynek a szerző. Azonban 1882. június 11-én a Fővárosi Lapokban megjelenik egy méltán elfeledett verse, mely a *II. Rákóczi Ferenc emlékezete* címet viseli. A mű 26 stófából áll, alaphelyzete nagyon hasonló Petőfi és Arany már említett verseihez, hiszen Rákóczi szelleme idéződik meg ebben is. Bár a felidőzést szükségessé írja le, a hős mintha mindig is ott lett volna a magyar nemzet élén.²⁹ Hasonlóság az is, hogy Rákóczi hősi cselekedetei közül a magánélet áldozata hangsúlyozódik: „Az az önzéstelen feláldozó lélek, / Kinek lemondása volt legfőbb erénye, / A milyennek Téged én megismerélek.” A felidőzés hagyományába illeszkedő momentumok mellett azonban el is lép ettől a narratívától a vers. Bár a teljes szöveg részletes áttekintése több sajtóságra is fényt derítene, most csupán azzal a részlettel foglalkozom bővebben, amely Jókai Rákóczi-regényeinek interpretációjába is bevonható:

²⁶ A 60-as, 70-es évektől elsősorban Thaly Kálmán munkái emelhetők ki, melyek Jókai Rákóczi-korszakkal foglalkozó műveinek is alapot jelentenek, de Ráth Károly és Szalay László neve is megemlíthető.

²⁷ „A történelem, mivel intellektuális és világi tevékenység, elemző és kritikus diskurzust kíván. Az emlékezet megszenteli az emlékeket, a történelem a földre rántja, folytonosan prózaivá teszi őket.” Pierre NORA, *Emlékezet és történelem között: A helyek problematikája*, ford. K. HORVÁTH Zsolt = P. N., *Emlékezet és történelem között*, Bp., Napvilág, 2010, 15.

²⁸ Jókai a *Szerelem bolondjaival* kap királyi audienciát (1876) és több családtaggal is jó kapcsolatot ápol, Rudolf herceggel pedig még közösen is dolgoznak. Erről összefoglalóan lásd GÁNGÓ Gábor, *Jókai Mór és Rudolf trónörökös barátsága*, It, 2003/3, 380–395.

²⁹ „Hogy ha alvó volnál távol tenger partján, / Gyöngé sóhajtásom akkor is felköltne; / Ez a gyöngé sóhaj, millióknak ajkán / Sokszorozva, vihar harsogását öltve. // De te, örök élő, örök ébrenlévő, / Mindig itt vagy köztünk, mióta születél.”

S az eszme, a minek egy éltet szenteltél,
 Küzd, épít és terjed, hódít és elfoglal,
 Mi halottnak látszott, álmaiból felkel:
 Helyet kér a földön és halad a korrall.

Sokan *imádnak*, de kevesen *ismernek*;
 Kik leginkább hínak, hogy álmod felköltésék;
 Zaját hallják csupán győzelmes *fegyvernek*,
 S nem látják benned a haza legfőbb *bölcsét*,

Kinek az *árnyéka* drágább, mint a *fénye*,
 Az az önzéstelen feláldozó lélek,
 Kinek lemondása volt legfőbb erénye,
 A milyennek Téged én megismerlek. (kiemelés az eredetiben)

A rövid idézetből jól látható, hogy a lírai beszélő ellentétbe helyezi a saját és a többség emlékeit – az egyéni és a kollektív emlékezetet: Ők imádnak – én ismerlek. Az ellentétet az adja, hogy Rákóczival kapcsolatban a lírai én az „önzéstelen feláldozó lelket” helyezi a középpontba, míg a többségi emlékezet csupán a „győzedelmes fegyver” zaját hallja. A magánéletét is feláldozó lélek a „haza legfőbb bölcsé” képével lesz teljes, mely Rákóczit egy békés gondolkozó képzetével azonosítja. Ezt erősíti meg, hogy Rákóczi árnyéka, tehát későbbi hatása (önfeláldozó magatartása miatt) értékesebb, mint tettei, azaz fénye. Már nem a fegyveres lázadás a fontos – a versben ez hibás emlékezeti stratégiának számít –, hanem a személyes áldozat, melyet országa érdekében hoz meg a fejedelem. Ebben az új korban ez az áldozat a kemény munka és az erre szánt idő, mely a jövő alapját jelenti. A versben így Rákóczi passzív szereplőként mutatkozik meg: alapját jelenti a munkának, melyet végeznek a jelen hazafiai, de már csak megcsodálni tudja, amit elvégeztek és nem olyan aktív szereppel bír, mint a többi versben. Rákóczi eszméje tehát felkel álmaiból, helyet kér és ugyanakkor halad a korrall. Rákóczi ébredésére itt nem azért van szükség, hogy újra függetlenségi harcra buzdítson, hanem azért, hogy megcsodálja a beteljesült szabadságot:

A »haza«, a haza s örökké a haza!
 Ez volt az a bálvány, a kit fölállítál.
 – Már most hát ébredj föl! már most hát jöjj haza
 A kit úgy imádtál, az a bálvány itt áll!

A vers interpretációja nemcsak arra világít rá, hogy a mű emlékezeti irányultsága alapvetően elmozdul a Rákóczi-kép értelmezésében. A korábbiakhoz képest eltűnik a bizonytalan jövő gondolata, másrészt pedig a megjelenített korszak kifejezetten békésnek tűnik. Csak a szabadságért folytatott önfeláldozó küzdelem hangsúlyozódik, a

haza dicsőségéért mindenkinek dolgoznia kell, azzal szemben, hogy a korábban tárgyalt művekben mindenkinek a vérét kellett adnia a szabadságért. A haza felemelkedése itt már nem a teljes függetlenedésen múlik, sokkal inkább a polgári társadalom értékei válnak meghatározóvá: a nyelv, a pénz és más országok megbecsülése. Jókai szempontja ebben a versben előkészíti nemcsak az egyéni és a kollektív emlékezet ütköztetésének lehetőségét, hanem azt is, hogy olyan narratívák kapjanak hangot, amelyek a mindennapi emberek szempontjait érvényesítik a Rákóczi-szabadságharc és persze ezzel együtt a '48-49-es események elbeszélésében.

Történelmi regény és emlékezet

Hajdu Péter az 1853-as Jókai-elbeszélés, *A nagyenyedi két fűzfa* értelmezésében rámutat Jókai történelemszemléletének alapvonásaira, melyek a Rákóczi-szabadságharcot színre vivő regényekben is megmutatkoznak. Szerinte ugyanis az elbeszélés egy alulnézeti szempontot visz színre: „a kisember szempontja, aki leginkább szeretne az egész háborúból kimaradni. Csakhogy a háború olyasmi, amiből nem lehet kimaradni – mintha ez lenne a fő tanulság”.³⁰ A kisember történetének ismertetése Hajdu értelmezésében elfordulás az elit történelmétől, a hivatalos és a nem hivatalos kollektív emlékezettől is.³¹

Az 1880-as években született két történelmi regény, a *Szeretve mind a vérpadig* (1882) és *A lócsei fehér asszony* (1885) műfaji meghatározottsága miatt (a történelmi regény egyszerűen hosszabb mint egy elbeszélés) nagyobb teret enged e történelemszemlélet részletesebb kifejtésének. A művek felmutatják a Rákóczi-korszak románcos hagyományának néhány akkor ismert elemét: a kurucok a nép fiai, akik az ördögi labancok ellen azért léptek harcba, hogy kivívják szabadságukat az elnyomó hatalommal szemben. Ugyanakkor mindkét regény igyekszik le is bontani ezt a képet, ebből fakadóan pedig többszólamúság jellemzi őket: több nézőpontból kapunk leírásokat az eseményeket illetően, ami már önmagában több alternatív értelmezést felfed az olvasó előtt. Ezek a nézőpontok gyakran elbizonytalanítják vagy ki is oltják egymást. *A lócsei fehér asszonnyal* kapcsolatban Gyimesi Emese megjegyzi, hogy „a regényben nem egy érték változásáról, s egy helyébe lépő új értékrendről van szó, hanem azonos időben, szinkrón állapotban létező [...] »értékek« ütközéséről, amelyek közül az elbeszélő nem választ, nem hoz létre semmiféle hierarchiát”.³² Megerősítve, hogy gyakran

³⁰ HAJDU Péter, *Románcos történelem némi extrákkal = A kispróza nagymestere: Tanulmányok Jókai Mór novellisztikájáról*, szerk. HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, Balatonfüred, Balatonfüred Városért Közalapítvány, 2018, 85.

³¹ Uo.

³² GYIMESI Emese, *Értékrendek és (rög)eszmék „boszorkánytánca” = „...író leszek, semmi más...”: Irodalmi élet, irodalmiság és öntükröző eljárások a Jókai-szövegekben*, szerk. HANSÁGI Ágnes, HERMANN Zoltán, Balatonfüred, Balatonfüred Városért Közalapítvány, 2015, 174–175.

nem egyértelmű, melyik narratívának adhat hitelt az olvasó, hozzá kell tennünk, a regényben egy olyan sajátos technika valósul meg, melyben a kollektív emlékezet egy-egy narratívája felhangzik (a románcos kuruc kép, a korszak árulóinak egysíkú megítélése és a fegyveres harcok fennköltége, legitimációja), majd az események alakulásával és néhány kisebb megjegyzéssel ezek az előzetes feltételként rögzülő narratívák hitele lassan elvész. A *Szeretve mind a vérpadig* esetében például a főszereplő először mint igazságos és bátor kuruc tiszt áll előttünk, majd lassan megtudjuk róla, hogy gyilkos és szemfényvesztő is, aki végül a vérpadra kerül. Nem tölti el azonban az olvasót az elégedettség, hiszen a történet végére a bűnök egy része is magyarázatot kap és a vérpadra kerülés inkább tünteti fel a szereplőt a körülmények áldozataként.

A regények többszólamúsága azonban másban is megmutatkozik: A *lőcsei fehér asszony* esetében a múlt megidézése csak nagyvonalakban történik. Kapunk néhány vonatkozási pontot, ahonnan tudható, körülbelül hol járunk időben (a fegyverletétel a majtényi síkon vagy a császár halála), részletes időkoordináták azonban nem állnak rendelkezésünkre. Ez persze annak a számlájára is írható, hogy itt alapvetően a kalandos történet kerül középpontba, miközben a történelmi szín inkább mintha csak háttér maradna, a valós karakterek használata és a történelmi munkákra nagyban támaszkodó cselekmény mégis cáfolja ezt. Inkább arról van szó, hogy a regény alapbeállításában kerüli a nagy történelmi elbeszélések narratíváját – az időkoordináták elhagyása mellett erre utal még az is, hogy egyetlen nagyobb csatáról sem olvashatunk ebben a regényben. Emellett pedig a romantizáló kuruc kép is eltűnik annyiban, hogy vezető nélküli szabads csapatokat látunk, és parancsoktól független túlkapasok szemtanúi lehetünk, amelyeket a történet női főszereplői szenvednek el.

A *lőcsei fehér asszony* egy olyan, kérdésekkel teli bevezető fejezettel indul, melyben a múltba lépés előtt az olvasó a megírás jelenének álláspontját ismeri meg (mint közösségi múltnarratívát), a már említett két főszereplőről, Géczy Juliannáról és Serédy Zsófiáról, s más ismertetés híján ezzel a nézőponttal azonosulhat: „Azt beszélük, hogy ez a nő elárulta a nemzetét. Az első és egyetlen nőalak az egész magyar történelemben, aki nemzetáruló volt. De hiszik, mondják, bizonyítják, hogy az volt.”³³ Erre szépen lassan ráépül majd a kuruc szereplők hasonló véleménye a két nőről, amelyet csak akkor bonthatunk le, ha az asszony saját szavaira és a narrátori szólam egy-egy apró megjegyzésére figyelünk: erre jó példa lehet az első fejezetet lezáró kétségekkel teli kérdéssor: „Minő indulatok, minő szenvedélyek vezethették a kezdettől a végezetig? [...] Hogyan lehet az, hogy egy nő, aki egyszer egy csókért odadob egy országot, másszor megint azért az országért odadobja saját ifjú szép fejét?”³⁴

Julianna ugyanis nem hazaáruló abban az értelemben, ahogyan a közösségi narratíva használja. Igaz, gyermekének jutalmat kérve árulja el Lőcse városát, de számára

³³ JÓKAI Mór, *A lőcsei fehér asszony* (1885), s. a. r. T. HAJÓS Éva, Bp., Akadémiai, 1967 (JMÖM, Regények, 46–47), I/7. (kiemelés az eredetiben)

³⁴ *Uo.*, 9.

ez nem azt jelenti, hogy fia érdekeit rendeli a haza fölé (ahogyan azt a kuruc tisztek gondolják), hanem arról van szó, hogy fiában látja a haza megmenekülését azzal, hogy a gyermek életét a jövő zálogaként értelmezi. Ezt a szempontot Serédy Zsófia, a történet másik főszereplőjének dialógusai vázolják. A nő a történetben az őrült derisgenerális (férje testvére) ellen próbálja megvédeni gyermekeit. (Zsófia egyébként a háborúban harcoló férj feleségének mintaképe, aki a gyermekeket neveli otthon, segít a szegényeknek és özvegyeknek, miközben férje portréjához mint valamilyen szentképhez imádkozik.) A történet egy adott pontján pedig döntést akar hozni arról, hogyan is viselkedjen „áruló” férjével szemben, aki nem volt hajlandó életét adni egy veszett ügyért. Ahogy látható, jó indokokat talál arra, hogy ne ítélje el hitvesét:

– Nem úgy van az! Egy asszonynak is szabad beleszólni az ország dolgaiba. A hazát elárulni csak ellenségnek lehet. Az én uram nem állt szóba ellenséggel. A koronás királlyal egyezkedett. [...] Ti, akik még nem laktatok jól a vérrel, azt mondjátok, áruló volt, aki békét kötött! Meddig akarjátok még folytatni a háborút? – Kiben bíztok még? Melyik potentátban? [...] Nekem a ti dicsőségtől nem jutott más, mint a súlyos szenvedések, az elszakítás, az éjszakai rettegések, s a sánták, bénák, sebesültek ápolása; az árvák gondviselése. Ez volt az én osztályrészem, aki, amióta nő vagyok, azóta mindig özvegy vagyok. Azt mondod, hol van az Isten, ha nem hallja meg annyi ajknak a szózatát, aki diadalért kiált hozzá? De kétszer annyi vérző seb kiált hozzá, és kér békességet, meggyógyulást! S az Úr azokat hallgatja meg!³⁵

Serédy Zsófia szerint a haza érdekeit leginkább a kiegyezés és a harcok vége szolgálja, mindenki a békéért imádkozik (amire, ahogy Jókai Rákóczi-verse mutatja, az említett „jó fundamentum” felépíthető). Bár más utakat választanak, mindkét asszonynak az a célja, hogy ne legyen több áldozat, gyermekeik védelme pedig a legfontosabb számukra, hiszen az ő túlélésük jelenti az új polgári társadalom létrejöttének lehetőségét. Az anyai szempont tehát azért nem értelmezhető egyszerűen önös érdekként ezekben a regényekben (ahogyan azt egyébként a kuruc tisztek teszik), mert a gyermekek a lehetséges jövőt jelentik a családok és a nemzet életében is.

A női szereplők kirajzolódó elvei a hazával kapcsolatban ebben az esetben azt a kisemberi narratívát mutatják meg, melyről Hajdu Péter is beszélt. Bár Julianna próbálja érdemben befolyásolni a „nagy eseményeket”, próbálkozásai sorra kudarcba fulladnak, s fia számára sem tud stabil jövőt biztosítani. Így a női narratíva az események háborús időszakában az elnyomottak nézőpontját szólaltatja meg. E szemszög elkeseredettségét a narrátor több helyen is érzékeltetni kívánja, ezért megpróbálja megmutatni, milyen is a harcok nyomán lepusztult táj:

³⁵ *Uo.*, 238.

Otthonosan, kényelmetlen érzés üli el a keblet, mikor egy ily haragos falu záródik be az utazó háta mögött, s ami utána következik, még szomorúbb otthon. *Egy félig elpusztított falu, amit a hadjárat alatt vagy ellenség vagy jó barát felpörkölt és kirabolt. Csupa koldus lakja. Rongyos nép, aki az utazó elé kicsődül az utcára, elállja az útját, belekapaszkodik a hintájába, sírva, rimánkodva, fenyegetőzve, szitkozódva unszolja az alamizsnát; egy csoport félméztelen gyerek, rongyos asszony félmérföldnyire elüldözi a hintót, mint az éhes farkassereg, azért a keserves rézfillérért szerencsétlenkedve.*³⁶

A *lócsei fehér asszony* így bár kezdetben a kollektív narratíva nézőpontját tárja az olvasó elé a bevezetésben, majd a kuruc szereplők megszólalásaiban, a hangsúly mégis a női szólamok megmutatására helyeződik, amelyek a polgári társadalom értékei felé törekvést jelképezik.

A *Szeretve mind a vérpadig* némileg eltérő képet mutat a Rákóczi-szabadságharcról mint a *lócsei fehér asszony*, hiszen ebben a regényben Ocskay László, kuruc tiszt kerül középpontba, így nagyobb hangsúlyt kapnak a hadi megmozdulások ismertetései és a csataleírások. Narratívaváltás azonban itt is történik: míg kezdetben a főszereplőt egy becsületes, igazságos, nagy eredményeket elért hősnek látja szűk környezete (és vele együtt az olvasó is), hamar megmutatkozik, hogy egy esendő emberről és nem egy idealizált alakról van szó. Bajtársai, felesége és anyósa felől is olyan elvárásrendszerrel kell szembenéznie, amelynek kezdetben megpróbál eleget tenni, de képtelen rá, hiszen a magánéleti és a katonai követelmények gyakran egymásnak ellentmondó lépésekre kényszerítenék. A regény középpontjában ennek a két szférának az ütközései állnak, amelyek nem csupán Ocskay életét nehezítik meg. A regényben helyet kap az a történet is, amit Arany *Rákóczinéjában* már megismerhettünk: a feleség vágyódását, rövid találkozását férjével, majd örök elszakadásukat. A harcok, a megnyugvás hiányának károsága ebben a történetben nem az elnyomottak nézőpontjának felmutatásával történik, hanem a katonai élet árnyoldalainak felfedésével: többször látunk olyan esetet a regényben, ahol nem a becsületesség, hanem az ármanzkodás és a gyerekes sértődések irányítják a katonai lépéseket, de találunk arra is példát, hogy a kegyetlenkedést akár azokkal szemben is elkövetik, akiknek elvileg az érdekeit védik harcaikkal:

Csigavér! – mondá magában Ocskay, mikor hideg ésszel végiggondolt a rábízott feladaton. – Ugyan nagy dolog. – Egy csoport szalmás viskót föl-égetni. Majd fölépülnek megint. Nincsenek porcelánból. Jobb, ha én hajtom végre ezt a *hadi tényt*, mintha Tököli uramra bízta volna; mert én legalább nem engedem a lakosságot lemészároltatni. A kuruc vezérek is éppen ezt követik. Ők adják a példát, hogyan kell az ellenfél elől felperzselni a városokat,

³⁶ Uo., 182. (kiemelés tőlem)

amikben az meg akar pihenni. Vas helyett tűz végzi a csatát. Jobb, ha romok maradnak utána, mint tetemhalmok.³⁷

Az idézett részletben jól látható, hogy bár Ocskay azzal nyugtatja meg magát, hogy a házak felégetésével megmenti a civil lakosságot, a történet alakulásából látni fogjuk, hogy anyósa éppen palotája felégetése miatt lesz beteg, majd hal is bele, nemcsak háza elvesztésébe, hanem a férfi árulásába is. Jól látható, hogy egy-egy falu könnyen feláldozható bármelyik fél számára, miközben itt egyébként nem is egy kis faluról, hanem Léva városáról és annak teljes elpusztításáról van szó. Ocskaynak pedig azzal is szembe kell néznie, hogy azok az értékek, melyek korábban katonai sikereket eredményeztek (becsületesség, vakmerőség, hűség és igazságosság), most egyre mélyebbre taszítják egy olyan környezetben, melyben már csak az önérdek vezeti bajtársait és vezetőit.

Ocskay esetében kettős a kollektív tudás, amit a regény lépésről lépésre kíván lebontani: egyrészt majd száz oldalig csupán a tökéletes kuruc katonát láttatja velünk a narrátor a környezetében élők észleléseit felmutatva, emellett pedig Ocskay László a Rákóczi-szabadságharc valós szereplője is, így esetében a regényvilágon kívüli történelmi ismeret is prekonceptióként mutatkozhat meg. Akárcsak *A lőcsei fehér asszony* esetében, itt is lebomlanak az előzetes feltevések és Ocskay árulásának, illetve vérpadra kerülésének olyan magyarázatát kapjuk, ami empátiát ébreszt az olvasóban. Azt gondolom, hogy nem véletlen Jókai témaválasztása sem – mindkét regényben kivégzésre ítélt karaktereket helyez középpontba, s halálukkal zárja a regényt. A vérpadra küldöttek eltávozása pedig értelmetlen halálként mutatkozik, mely nem jelent megnyugvást sem az egymás ellen harcoló feleknek, sem az olvasónak, aki inkább együtt érez a karakterrel, akit végigkövetett útján.

Összefoglalás

A Jókai-vers és a regények rövid értelmezése során a tanulmány figyelembe vette az 1848/49-es Rákóczi-émlékezet alakulását, melynek alapvető vonásait korábban Szilágyi Márton már felvázolta. Az 1880-as években keletkezett művek ehhez képest egyértelműen elmozdulnak: Rákóczival kapcsolatban a személyes áldozat válik központi, míg a regények narratívái többször az egyéni és kollektív emlékezet működését és ütközéseit mutatják meg. A '48-ban még középpontba helyezett fegyveres harcok megjelenítése átalakul ezekben a művekben, és Rákóczi alakja már nem az ellenállásra buzdít, hanem éppen azt helyezi előtérbe, hogy milyen áldozatokkal járhat a fegyverviselés. Az emlékezet szempontjából két szorosan együtt létező esemény, a

³⁷ JÓKAI MÓR, *Szeretve mind a vérpadig* (1882), s. a. r. TÉGLÁS Tivadar, Bp., Akadémiai, 1965 (JMÖM Regények, 41–42), II/174. (kiemelés az eredetiben)

Rákóczi-szabadságharc és az 1848/49-es forradalom kapcsolódása miatt pedig feltehető, hogy a szabadságharc okozta szenvedésekről érkező író saját korának eseményeivel is számot vet írásaiban.

EVELIN FARKAS

*Relations between the novels of Mór Jókai
and the memories of Rákóczi's War of Independence*

One of the most interesting times of the memory of Rákóczi's War of Independence was the second half of the 19th century. The period studied begins in 1848, when the close connections between the two War of Independences (Rákóczi's and '48/49) determines the way of recalls and as '48/49 itself became the part of the cultural memory, the memory of the Rákóczi Era changed as well. The paper intends to explore some of the main features of this memories through the study of works and associated organs by Mór Jókai. The paper first examines the Rákóczi related poems from the organ called *Életképek*, published in 1848 by Sándor Petőfi, János Arany and Kálmán Lisznyai, then one of Jókai's poem, published in 1883. Two of Jókai's novels, the *A lőcsei fehér asszony* and the *Szeretve mind a vérpadig* also compared by their memory operations of the poems before.

BÓDI KATALIN

„Néger atyafiak”

Emlékezettörténeti epizód a millenniumi ünnepekről*

A millenniumi narratíva

Az osztrák–magyar kiegyezéssel Magyarország 1867-ben Ausztria egyenrangú partnerévé válik a Monarchiában. Ez az egyenlőség persze elsősorban politikai és elvi jellegű, hiszen a korábban a Habsburg hatalomnak alávetett fél urbanisztikai, ipari, sőt, társadalmi szempontból is messze alulmarad partneréhez mérten. Magyarország a Birodalomban azelőtt elsősorban nyersanyag- és mezőgazdasági forrás, azzal együtt is, hogy modernizációja a reformkorban erőteljes, elsősorban Pest-Buda urbanizációjával, amely a magyarországi birodalmi terület Bécshez mérhető kereskedelmi, politikai és kulturális központjává válik. Pest-Buda az 1848–49-es forradalom és szabadságharc előtt a metropoliszokra jellemző szimbolikus építményekkel gazdagodik: a Lánchíd (alapkőletétel: 1842, avatás: 1849), a Pesti Magyar Színház (1837) és a Nemzeti Múzeum (1847) épülete, vagy akár az első magyarországi vasútvonal Pest és Vác között (1846) az urbanizáció, a modernség, ugyanakkor a nemzeti önreprezentáció építményeiként és a fejlettség fokmérőiként is érthetők. A szabadságharc bukása után a Habsburg politikai represszió rövid időre megtöri ezt a lendületet, de a kiegyezéssel dinamikusan folytatódik a modernizáció, amelyet Budapest főváros 1873-as alapítása, illetve bécsi és párizsi mintára történő fejlesztése is hangsúlyossá tesz.

Sajátos képet adnak erről az egyszerre fejlődési és nemzeti narratíváról az építészet és a képzőművészetek. Az építészetben a 19. század első felében Pesten is a neoklasszicizmus stílusa mint „az antikvitás európai nacionalizációja”¹ érvényesül, amely a század későbbi szakaszában gótizáló és orientalizáló stílusjegyekkel egészül ki. Nemcsak a szimbolikus építmények, hanem a növekvő számú lakosságnak épített új lakóépületek és az infrastrukturális beruházások (közintézmények, közlekedésfejlesztés) rendezik újra a várost. Az építészet tehát megalapozza a modern nagyváros terét, biztosítja az alapot a gazdasági és a társadalmi fejlődésnek, ugyanakkor a történelmi múltat is allegorizálja.² A Nemzeti Múzeum neoklasszicista épülete az ókori templomépítészeti

* A tanulmány létrejöttét a Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének *A nemzeti és vallási emlékezet helyei a kora újkori és újkori Magyarországon* című OTKA-pályázata (K112335) támogatta.

¹ KESERŰ Katalin, *Az építészet és iparművészet nemzeti keretei = XIX. Nemzet és művészet: Kép és önkép* [katalógus a Magyar Nemzeti Galéria 2010. november 5. – 2011. április 3. között rendezett kiállításához], szerk. KIRÁLY Erzsébet, RÓKA Enikő, VESZPRÉMI Nóra, Bp., Magyar Nemzeti Galéria, 2010, 230.

² GYÁNI Gábor, *A város és az imaginárius történelem = Gy. G., A történelem mint emlék(mű)*, Bp., Kalligram, 2016, 141.

szerkezettel, a timpanon képmezőjének közepébe illesztett Pannónia allegorikus nőalakjával így egyszerre mutatja a magyar nemzet történetiségét, illetve az egyenlőséget az európai nemzetekkel. A festészetben és a szobrászatban már a reformkorban jelentkező nemzeti és történelmi témák, valamint a panteonizációs szándék megjelenése³ nyomán portrék és mellszobrok⁴ készülnek az emlékállítás szándékával, amelyek szintén Magyarország nemzeti-történelmi, illetve kulturális nagyságát hivatottak reprezentálni.

A képzőművészetek a 19. század második felében már közvetlenebbül szolgálják a nemzeti identitás és a nemzeti történelem reprezentációjának ügyét, ahogyan a korabeli Nyugat-Európában is ekkor uralja az akadémiai művészeti gyakorlatot a historizmus mint a nemzeti önreprezentáció stílusirányzata. Magyarországi vonatkozásban ez annyiban egyedi, hogy 1849 után a magyar történelmi témák választása sajátos emlékállítás az elvesztett szabadságharcnak, amelyet a birodalmi politika a Bach-korszakban tiltás alá von a nyilvánosságban. A régmúlt dicsőséges és tragikus eseményei, hőseinek allegóriaként való kiemelése képes megjeleníteni a közelmúlt veszteségét. Az így kiválogatott események és személyek egyszerre szolgálják a nemzeti közösségi emlékezet kereteit és a Habsburg hatalomnak való sajátos kulturális ellenállást. Ez a tendencia elsősorban a festészetben érvényesül, és látszólag 1867 után, a kiegyezéssel funkcióját veszíti, ugyanakkor a nemzeti önreprezentáció megjelenítőjeként mégis számottevő a század végéig.⁵ A millenniumi ünnepek 1896-ban természetesen újratematizálják a magyar nemzet történetiségét, a honfoglalás ezredik évfordulója pedig így kibővíti az emlékezés távlatát és tárgyát.⁶ A törvénybe iktatott és országszerte meghirdetett

³ A panteonizáció fogalmához lásd PORKOLÁB Tibor, „Nagyjaink pantheonja épül”: *Közösségi emlékezet, panteonizáció, emlékezés*, Bp., Anonymus, 2005.

⁴ Két példa: az 1825–27-es pozsonyi reformországgyűlés küldöttjeiről metszetkiadvány készült, *Magyar Pántheon, 1825. 1826. és 1827. Pozsonyban tartott Országgyűlés' emlékeztetere*, kiad. PONORI THEWREWK József, h. n. [Pozsony], é. n. [1827]. Ferenczy István még Rómában készíti el Csokonai Vitéz Mihály, majd hazatérése után többek között Prónay Sándor, Festetics Antal, Fáy András és Kazinczy Ferenc mellszobrát.

⁵ A Monarchián belül azonban politikai szempontból nem volt pozitív visszhangja a nemzeti identitást erősítő folyamatoknak, hiszen azok a birodalom egységét veszélyeztették. Fejtő Ferenc arra mutat rá, hogy a magyar nacionalista törekvések miként vezetnek el a nemzeti kisebbségek közötti feszültségek kibontakozásához a 19. század végén: „Ferenc Ferdinánd úgy vélte, hogy a magyarok tehetők leginkább felelőssé – éppen mert németbarát politikát folytattak – a nemzeti konfliktusok súlyosbodásáért csakúgy, mint a pánszlávizmus 1880–1890-es évekbeli fölerősödéséért, és arról is meg volt győződve, hogy a magyarosítás fokozásával a magyarok önző érdekeiket a Monarchia érdekei fölé helyezték.” FEJTŐ Ferenc, *Rekviem egy hajdanvolt birodalomért: Ausztria–Magyarország szétrombolása*, ford. JÁSZAY Gabriella, KÖRMENDY Marianna, Bp., Minerva – Atlantisz, 1990, 136.

⁶ Varga Bálint elemzi azt az összetett és főleg ellentmondásos folyamatot, ahogyan a honfoglalás a 19. századi emlékezetgyakorlat részévé vált: „A honfoglalás beillesztése a nemzeti emlékezetkultúrába egyáltalán nem volt magától értetődő. A századvégi politikai gondolkodás számára ugyanis az államiság szinte már fetisizmusba hajló tisztelete, illetve a keresztény erkölcsök jelentették a kiindulópontot. A pogány, nomád magyarok, akik a honfoglaláskor, majd utána még évtizedekig letelepedett, keresztény népeket és országokat támadtak meg, csak a történelemnek egy igen tendenciózus olvasata révén válhattak méltóvá arra, hogy ezer évvel később alapító őst tiszteljenek bennük. [...] Mivel a honfoglalás ünneplésének 1896 előtt

ünnepek budapesti eseményeinek középpontja az úgynevezett Ezredéves Országos Kiállítás volt a Városligetben, hivatalos plakátja pedig jól mutatja a millennium kettős narratíváját. A közismert plakát előterében egy szoborcsoport látható Árpád vezérrel a középpontban, akit a hét honfoglaló vezér emel a magasba, a háttérben pedig Budapest, a modern nagyváros panorámaképe látható a felkelő nappal. A millenniumi ünnepek egyszerűen erősítik meg a nemzeti emlékezetkultúrát, illetve fejezik ki a század végére modernizálódó főváros fejlettségét és európai versenyképességét.⁷ Innen, illetve a korabeli nyugat-európai gyakorlatból is levezethető, hogy a kiállítások és a látványosságok Budapesten a korabeli világkiállítások stílusában kerülnek megrendezésre.⁸ Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy a millenniumi ünnepek modernség-narratíváján belül a győzedelmes nemzet intencionált jelentéseire rámutassak a budapesti állatkert egyik látványossága vonatkozásában. A Vasárnapi Ujság 1896. augusztus 30-i kiadása⁹ bőséges anyagot közöl az ünnepi eseményekről: a kiadvány cikkeinek, illusztrációinak és szerkezetének elemzésével éppen a közvetítettségben létrejövő sajátos diskurzusnak a működése válik tanulmányozhatóvá.¹⁰

sem egyházi, sem világi hagyománya nem volt, a kormány szabad kezet kapott az ünnepek tartalmának megtervezésében, és nem volt rest kihasználni ezt a lehetőséget.” VARGA Bálint, *Árpád a város fölött: Nemzeti integráció és szimbolikus politika a 19. század végének Magyarországon*, Bp., MTA BTK TTI, 2017, 30–33.

⁷ Gerő András a millennium vonatkozásában a magyar kormány nemzetpolitikai legitimációs stratégiáját hangsúlyozza: „a honfoglalás ezredik évfordulója nem egyszerűen megünnepelendő tény volt, hanem alkalom. Alkalom arra, hogy a kormányzat egy egész nemzeti-történelmi ideológiát fogalmazzon meg; olyat, ami teljesnek láttatja a csonka államiságot, és a létezőt mint egyetlen lehetségest mutatja be. Más szóval: bizonyos értelemben a múlt historizált értékeivel vértézhető fel az éppen meglévő, s mindez a kontinuitás, a megingathatatlan érzetét keltheti.” GERŐ András, *Magyar polgárosodás*, Bp., Atlantisz, 1993, 344.

⁸ Pascal Griener bemutatja, hogy a polgárokból és munkásokból létrejövő nagyvárosi tömeg miként tölti meg látogatóként a 19. század folyamán megnyitott hatalmas múzeumi épületeket, amely múzeumok a kor modernista és nacionalista ideológiáját illusztrálva, „a civilizációk dicsőséges történetét bemutatva” „a művészetet a gazdasági érdekeknek rendelik alá”. Azt is kifejti, milyen hatással vannak a világkiállítások a kulturális életre: „[a] világkiállítások mélyen átforgalmazzák a múzeumi tájat [...] a két fővárosban [London és Párizs], ez a varázslat, amely az embert a múltba röpteti, ipari és politikai haszon céljából kerül kiaknázásra”. PASCAL GRIENER, *Pour une histoire du regard: L'expérience du musée au XIX^e siècle*, Paris, Hazan, Musée du Louvre, 2017, itt: 24, 35, 64. (Amennyiben azt külön nem jelzem, itt és a továbbiakban az idegen nyelvű idézeteket a saját fordításomban közlöm. – B. K.)

⁹ A hetilap 1854 és 1921 között működött, alapítója Heckenast Gusztáv. Széles olvasóközönséget megcélzó kiadvány, kiemelt témái közé tartozott a nemzeti identitás, célja egyfajta populáris tanítás volt. A tanulmány elkészítéséhez az OSZK digitalizált kiadását használtam: <http://epa.oszk.hu/00000/00030/02219/pdf/02219.pdf> (Letöltés ideje: 2018. június 12.)

¹⁰ A folyóiratban jelenlévő diszkurzív stratégiát Paul Ricoeur narratológiai vizsgálatai szerint a közösség identitástudatát megerősítő narratív eszköznek tekinthetjük, amelyben a megtörtént esemény a történelmi elbeszélésben a közösség személyes kötődését és érzelmeit is megjeleníti: „A történelem fikcionalizálásának még egy utolsó módozatáról kívánok szólni, amely, távol áll attól, hogy a történelem emlékeztető szándékát (visée de représentation) megszüntetné, inkább betölti azt, ami hiányzik belőle, s amit azon körülmények között, melyekről beszélni fogok, hitelesen elvárnak tőle. Olyan eseményekre gondolok, amelyeket egy történelmi közösség nevezetesnek tart, mert bennük eredetét vagy erőforrását látja. Ezek az események, melyeket angolul »epoch-making«-nek nevezünk, abból a hatalomból nyerik sajátos jelentésüket, amellyel

*A millenniumi ünnepek a Vasárnapi Ujságban – Egy darab Afrika
Budapesten*

A hetilap a korabeli magyar, elsősorban budapesti eseményekről számol be naprakészen, hírek, riportok, ismertetők formájában, illetve verseket és folytatásos regényeket is közöl, képanyaga bőséges. Az augusztus 30-i lapszám azonban némiképpen túllép az aktualizáláson azzal, hogy a millenniumi ünnepekről összefoglalóan is beszél, bemutatva néhány olyan kiállítást, amely a teljes periódusban látogatható volt, illetve az aktualitásokon keresztül utal a féléves eseménysorozat egészére, vagyis egyfajta összefoglalóként is olvasható. A millenniumi programok (kiállítások és látványosságok) 1896. május 2-tól október 31-ig voltak megtekinthetők Budapesten, nevezetesen a Városligetben, annak a Hősök terének a szomszédságában, amelyet ugyanebben az évben kezdtek el építeni a Millenniumi emlékművel. A Városliget ekkor a főváros külső kerületének számított, de az ünnepek megkezdésének idejére elindult a közlekedés a „Millenniumi Földalatti Vasúton”, vagyis a mai M1-es metróvonalon, amely a túlterhelt omnibuszokat segítette ki a tömegközlekedés gépesítésével. A városfejlesztés ezen példái részei azoknak a modernizációs törekvéseknek, amelyek a millenniumi ünnepek egyike alap gondolatát jelentették.

A Vasárnapi Ujság augusztus 30-i lapszáma jól mutatja, hogy az ünnepek arcu-
lata kettős lehetett a minél szélesebb látogatóközönség megszólítása céljából: a rendezvények között populáris és elit publikumra számító eseményeket egyaránt találunk. A népszerű szórakoztató helyszínek és események a városi középosztály és a munkások látogatására is számíthattak a cirkuszok, a körképek és a körhinták kavalkádjában, a képzőművészeti, történelmi tárgyú, mezőgazdasági és ipari kiállítások közönsége azonban valószínűsíthetően a műveltebb és előkelőbb városiak közül kerülhetett ki.¹¹ A lapszámnak nagyjából a fele tárgyalja a millenniumi ünnepeket, a riportok és

a tárgyalt közösség azonosságtudatát (conscience d’identité), elbeszélte azonosságát (identité narrative), valamint tagjainak azonosságát megalapozzák vagy megerősítik. Ezek az események jelentős erkölcsi erejű érzelmeket váltanak ki, mind a lelkes megemlékezés (commémoration) regiszterében, mind az átkozódásban (exécration), valamint a felháborodásban, a siránkozásban, a könyörületben, sőt, a bűnbocsánatra való felhívásban is.” Paul RICOEUR, *A történelem és a fikció kereszteződése*, ford. JENEY ÉVA = P. R., *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, Bp., Osiris, 1999, 362–363. (kiemelés az eredetiben)

¹¹ A lapszám anyagát végigtekintve a Vasárnapi Ujság olvasóközönségében is feltételezhető ez a társadalmi sokféleség. Az újság regénymellékletében Petelei István *Felhők* című novellagyűjteményéből olvasható *Az óra* című elbeszélés, ezt követi egy részlet Jules Verne („Verne Gyula”) *Senki fia* című regényéből. Az irodalmi mellékletet apróhirdetések követik, amelyek közül kettő körképeket reklámoz: az egyik Dante *Pokol* című munkája nyomán készült, és a szöveg „az emberi fantázia legnagyobb alkotása” illusztrációjának nevezi, a kiállítás helye a városligeti fasor vége, „szemben a kiállítás második főkapujával”. (132.) A másik körkép természetesen Feszty Árpádé, *A magyarok bejövetele*, amelynek jeleneteit a reklámszöveg hét pontban foglalja össze, és a „főváros legszebb látványosságának”, továbbá a „magyar festőművészet legnagyobb alkotásának” nevezi. (132.) Feszty alkotása természetesen a millenniumi kiállítások területén kap helyet. Feltételezhetjük, hogy a két körképet ugyanaz a társadalmilag heterogén közönség látogathatta.

az egyéb cikkek (ismertető, összefoglaló) részben pontosan megerősítik a kulturális emlékezetben rögzült vonatkozásait az eseményeknek, amelyek nyilvánvalóan a nemzeti identitás színrevitelének témaköréhez köthetők. A monologikus emlékezetgyakorlat¹² szelektív módszertana azonban egyértelműen felejtés alá vonta azt az eseményt, amely riport formájában helyet kapott a lapszámban. Az *Egy darab Afrika Budapesten* című cikk egy afrikai törzsről számol be, akiket a budapesti állatkertben lehetett megtekinteni. A riport jellegzetes diskurzusának elemzése után megvizsgálom a cikk szövegkörnyezetét a lapszámban, majd a képi illusztrációk elemzésével teszek javaslatot a millenniumi ünnepek kibővített értelmezésére. Természetesen nem gondolom azt, hogy egy korabeli újság egyetlen lapszámának értelmezése általános következtetésekre jogosíthat a nyilvánossági formák tárgyában, ugyanakkor azt feltételezem, hogy a lapszámban megjelenő diskurzus a fővárosról és az ezredéves fennállását ünneplő nemzetről jellegzetes példája lehet a korabeli hivatalos politikai diskurzus által megteremtett nemzeti narratívának. A 19. század végére a sajtó hatása a közvéleményre egyre jelentősebbé vált: ettől az időszaktól kezdve már érdemes számot vetni azzal a médiaelméleti alapbelátással, hogy az olvasó a kitágult világot nem közvetlenül, hanem a médiumok közvetítésével ismeri meg, amely közvetítettség egyben értelmezést is jelent. Az így megteremtett illúzióra pedig a különféle politikai-hatalmi ideológiák telepednek rá.¹³ A sajtónyelvet speciális szövegformaként kezeltem, amely a hétköznapi

¹² Aleida Assmann a nemzeti emlékezet korábbi monologikus modellje helyébe a dialogikus emlékezet metódusát ajánlja. „A régi keretek között a nemzeti emlékezet főként hősi tettek és hősiességek köré szerveződött. Ezeket az erősen szelektív formációkat úgy alakították, hogy elősegítsék az identitásképzést és önmaguk megünneplését. A nemzeti emlékezet így öncélúvá vált, és emiatt szorosan összefonódott a politikai mítoszokkal, [...] [...] Az új emlékezetpolitika, mellyel ebben az írásban foglalkozom, nem abban különbözik a régebitől, hogy eltörli a nemzeti emlékezet képzetét: inkább újragondolásra és újraalkotásra törekszik. Ez az emlékezőtípus a monologikus modelltől egy jóval dialogikusabb struktúra felé mozdul el. Gyújtópontjában többé nem egyetlen hősi énkép áll; elismeri a történelmi erőszak, szenvedés és trauma tényét, az erkölcsi és a történelmi számonkérhetőség új keretei közt értelmezve azokat.” Aleida ASSMANN, *Az emlékezet átalakító ereje*, ford. MÁTÉ Gyöngy Éva, Studia Litteraria, 2012/1–2, 16.

¹³ A 19. századi sajtóra irányuló legfrissebb francia kutatások arra figyelmeztetnek, hogy a korabeli sajtónak kiemelten erős hatása volt a társadalom egészére, továbbá a sajtónyelv a század folyamán erősen narratív jellegűvé vált: „A sajtó kultúrtörténetének felvázolásához az alábbi ténymegállapítás és hipotézis szükséges: termelődésének módja, terjesztésének intenzitása és a világban az általa diktált új ritmus nyomán az újság felemelkedése (és általában a periodikumok olvasásának növekedése) mélyen átalakítja a (társadalmi, gazdasági, politikai, kulturális stb.) tevékenységeket, értékrendeket és világábrázolásokat, amelyek így belekerülnek a periodicitás és a médiaáramlás kultúrájába, sőt »civilizációjába«. [...] Ám kifejezetten irodalmi szempontból azt feltételezzük, hogy az újságok ilyesfajta hegemoniája a beszédmód megváltozásával jár együtt, párhuzamosan az irodalmi paradigma megváltozásával. A sajtó írásmódja korábban hagyományosan érvelő jellegű volt: feladata az volt, hogy meggyőzze a másikat, vitázzon vele. A 19. században azonban kifejezetten narratív karakterűvé válik: feladata ettől kezdődően az ábrázolás és az elmesélés – akár valószínűségi, akár kitalált történetről van szó: ez a különbségtétel sokkal kevésbé alapvető annál, mint azt hagyományosan gondoljuk. Ebből a szempontból a regény terjedése valószínűsíthetően összefüggésben van az újságírásban megerősödő narratív beszédmóddal.” Dominique KALIFA, Alain VAILLANT, *Pour une histoire culturelle et littéraire de la presse française au XIX^e siècle*, Le Temps des Médias, 2004/1, 201, 208.

beszédformák különféle területeit olvasztja magába, felhasználja és újraalkotja a kulturális szövegformákat, ugyanakkor hatással is van azokra rugalmassága és speciális olvasási módja miatt. Minden lapszám létrehoz egy olyan teret, amelyben a különböző cikkek kapcsolatba kerülnek az olvasó akaratának eredményeként, ugyanakkor az ő szabadságát nyilvánvalóan korlátozza az újságírók és a szerkesztők tevékenysége, akik az újság alapszerkezetét, a szövegek hálózatát rögzítik. A Vasárnapi Ujság esetében azt láthatjuk, hogy az egyes cikkek és az illusztrációk a győzedelmeskedő, dicsőséges kultúra retorizált beszédmódját használják, amely az újkori Európa gyarmatbirodalmainak sajátja. A cikkek sorában egyrészt a „nagy nemzeti elbeszélés” lappangó vagy nyílt jelenlétét feltételezem, így az újság és az olvasói között egy olyan nemzeti közösség jön létre, amelynek identitását narratív eszközökkel erősítik meg. Másrészt az elbeszélés mint olyan jelentőségét egy másik szinten is érvényesülni látom, mégpedig a populáris szórakoztatás szintjén, ahogyan az újságíró a szinte regényszerűen izgalmas városi eseményekről számot ad. Az illusztrációk, illetve egyáltalán az ünnepek képisége mindazonáltal mindkét elbeszélésmóddhoz kiválóan illeszkednek.

Az *Egy darab Afrika Budapesten* című riport felütése egyértelműen kijelenti, sőt, a nemzeti elbeszélés körébe vonja, hogy az állatkerti látványosság a millenniumi ünnepek részét képezi: „Valóban érdekes látvány az a 250 néger atyafi, kik az ezredévi ünnep tiszteletére Afrikából Budapestre jöttek, s most ott tanyáznak az állatkertben.” (575.) A cikk első bekezdése az afrikaiak fekete testének látványára fókuszál, a leírásban pedig nagyon hamar létrejön a kulturális hierarchia a néző és a tanulmányozott figurák között, amely szemlélődési helyzet a feketék idegenségén alapul. Az újságírói (fehér) tekintet ezután egy hasonlatban állítja egymás mellé az afrikaiak egyszerű, ámde festői viseletét és az ókori Róma polgárainak tógáját, majd egyértelműen tárgyi-asítja a feketéket:

Van tehát mód tanulmányozni testalkatukat, s ez már magában is megérdemli az 50 krajczárnyi belépti díjt, mivel e négerek mitőlünk annyira elütő emberek. De fokozza a látvány becsét a határozott esztétikai élvezet. (575.)

A patakban fürdő, a szemlélődőtől markánsan elkülönített emberek megfigyelése egyfajta múzeumi alaphelyzetet hoz létre, ahol lehetőség nyílik az újságíró szerint a gyönyörködésre: így következik két újabb hasonlat a képzőművészetek tárgykörében. Az első a fürdőző test karcsúságát a bronzszobor látványához viszonyítja, a második pedig festménytárgyként értelmezi az idillikus természeti képet. A következő három bekezdés az afrikaiak hétköznapi életét mutatja be az európai értékrendnek és elvárásoknak megfelelően, hangsúlyozva, hogy a feketék életmódja primitív, tevékenységük a földhöz és a létfenntartáshoz kötődik. A kétkezi munka és a nemek alapján elosztott feladatok megerősítik a szemlélődő kulturális hegemoniáját: a férfiak a munkájukat az általuk pálmalevelekből tákolt kunyhók előtt végzik, az asszonyok pedig főznek és gyerekeikről gondoskodnak. A riporthoz tartozó három kép a leírásban megképződő

koloniális tekintetet erősíti meg: az első illusztráció a szöveg által megjelölt tógás férfit ábrázolja, két további kép pedig félmeztelen asszonyok egyszerű tevékenységeit mutatja. Egy heves, érzelemdús felkiáltással az újságíró önmagát is színre viszi a testi jelenlét és az érzéki tapasztalat hangsúlyozásával, amit a távolító, leválasztó, „ókre” épített felsőbbrendűség-képzet alakít hatalmi viszonyrá. Az afrikai törzs ebben az alávettetésben egyszerre egzotikus és primitív, egyértelműen felidézve a „nemes vadember” felvilágosodás kori hagyományát:

Sehol rosz szag ennyi vad ember közt! Ez igazán bámulatos. Nem éreznek semmiben hiányt; jó húsban vannak, elégedettek; s csodák csodája, nem koldúlnak! Ellenkezőleg, a modoruk a legtisztességesebb. Nem idegenkednek a nézőtől; mosolyognak rá, szívesen váltanak szót vele; néhányan beszélnek angolul is. (575.)

A riportban megképződő elbeszélés ebben a szakaszban a vizualitásra¹⁴ és a belőle eredő hatásra is támaszkodik, amely azután egyfajta enciklopédikus, ismeretterjesztő vonatkozással bővül. A múzeumi tekintet átcsúszik tehát a tudományos szemlélődésbe, számba véve a fekete kontinens adatait, a természet gazdagságát, a nyersanyagokat, az infrastruktúrát, a kereskedelmet. Az afrikai törzs történetének és Akkra nevű városuknak a bemutatása egyben a gyarmatosítás történeteként is érthető. A riport ezen szakasza kibontja a meghódítás részleteit, a különféle európai (angol, francia, dán, holland, portugál) nemzetek katonai és kereskedelmi jelenlétét a területen, illetve annak gyarmati felhasználását. Bár némiképpen még szó van az afrikai életmódjáról, a törzs és a nyelvük eredetéről, az igazán nagy figyelmet itt már az úgynevezett „human zoo” (németül „Völkerschau”), vagyis a feketék állatkerti kiállítása kapja. A szövegben ez a kifejezés nem jelenik meg, pontos magyar megfelelője nem is létezik. A riport „állatkerti négereink”, „kis gyarmat”, „állatkerti néger telep”, „ilyen fajtájú látványosság” szókapcsolatokkal nevezi meg az eseményt (576.). A „human zoo” ügyét egy retorikai kérdéssel vezeti be az újságíró: „És most hogyan jutott az egész csapat Akkra környékéről Budapestre?” (576.) Ez a tipikusan 19. századi látványosság – a nevében rejlő minden paradoxonnal együtt – a modern állatkert és a cirkusz intézményének rokon jelensége volt. Alapítása, kitalálása Carl Hagenbeck nevéhez köthető, aki egzotikus vadállatok kereskedőjeként árut szállított a cirkuszoknak és az európai nagyvárosok állatkertjeinek, valamint szerte Nyugat-Európában állatkerti kiállításokat rendezett. Az a

¹⁴ Az *Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képen* című korabeli albumsorozatban is jelen van a képesség hatásmechanizmusa. A huszonegy kötetes munka német és magyar nyelvű kiadásban 1886 és 1901 között jelent meg, tárgya a Monarchia földrajzának, állat- és növényvilágának, történelmének és néprajzának a bemutatása. Elsődleges célja a Monarchia egységének kifejezése, a dualista kormányzás megerősítése, ugyanakkor az osztrák és a magyar nemzeti identitás megerősítése. Az illusztrációk, ahogyan azt a Vasárnapi Ujság fenti példáiban is látjuk, ebben a sorozatban is leegyszerűsítik és esszencializálják a két nemzet fizikumának és külső jellegzetességeinek bemutatását.

gondolat, hogy ezeken az utazó kiállításokon embereket mutasson be – amely látványosság a csoport idegenségén és egzotikumán alapul – egy 1875-ös eseményhez kötődik. Hamburg kikötőjébe ugyanis ekkor érkezett északról egy csapat számi rénszarvasaikkal, akiket Hagenbeck bevont az eladdig csak állatokat bemutató kiállításába.¹⁵ Ezt az első „human zoo”-eseményt számos további követte Hagenbeck szervezésében, de természetesen mások is üzletet láttak benne,¹⁶ maga az intézmény pedig még évtizedeken keresztül, az 1930-as évekig (!) népszerű maradt.

Az egzotikum tárgyában érdemes utalást tenni a 19. század egyik kiemelkedő népszerűségnek örvendő szövegtípusára, az utazási elbeszélésre, amely útinapló, úti levelek vagy utazási regény egyaránt lehetett, és kiemelt tárgya az egzotikus Kelet volt. A korszak utazási regénye ugyanarra az idegenségtapasztalat-diskurzusra és konszenzuális értékrendre épült, mint a „human zoo”.¹⁷ A 19. században utazni már nem a nagy földrajzi felfedezők és a kereskedőtársaságok kiváltsága, az utazást ekkor már a távoli vidékek kultúrájának felfedezése is inspirálja,¹⁸ amelynek a széles körben való terjesztését az utazási próza különféle változatai biztosítják, sokszor folyóiratokban, folytatásos közlésben kiadva. Azt feltételezem, hogy ebben a kulturális környezetben a „human zoo” intézményét lehetséges egy olyan eseményként értelmezni, amelyben dinamizálódik az utazás, az utazó egyéni, személyes élménye. Ugyanakkor ez a fajta közvetlen szembe-sülés az egzotikummal nem feltétlenül ad lehetőséget arra, hogy a szemlélő kidolgozza a vizsgálódás elmélyültebb lehetőségeit, akár az önreflexió felé megnyitva a tapasztalati folyamatot, így a látványosság eseménye feltételezhetően megmarad a hétvégi szórakozás könnyedségének szintjén, szemben az utazási próza egyes példáival.¹⁹ A budapesti állatkertben az afrikai törzs kiállítása 1896-ban semmiféle morális, kulturális, politikai transzgressziót nem jelent tehát, csupán a korabeli európai ideológiai trendek jelenléteként érthető. A riport összegzésében a látványosság jelentősége kap hangsúlyt. Az egyik érv szerint a kiállítás megerősíti annak az esélyét, hogy Budapest igazi világvárossá fejlődjék, a másik pedig arra tesz javaslatot, hogy a tudósok néprajzi, antropológiai és földrajzi kutatásokat végezzenek, amelyekkel emelhetik a magyar tudományok

¹⁵ Hagenbeck tevékenységéhez lásd Nigel ROTHFELS, *Savages and Beasts: The Birth of the Modern Zoo*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2002, 81–142.

¹⁶ A Vasárnapi Ujság riportja szerint a budapesti látványosságot egy bizonyos Gravier úr szervezte, aki lyoni matrózként került Afrikába, ahol egy ideig katonai szolgálatot teljesített.

¹⁷ Lucie BERNIER, *Fin de siècle et exotisme: le récit de voyage en extrême-Orient*, Revue de littérature comparée, 2001/1, 47.

¹⁸ Lucie Bernier megállapításai szerint az utazási próza a 19. század végén már nem egyszerűen az idegenségből eredő egzotikum megjelenítését és az európai hegemonia megerősítését szolgálja, hanem lehetőséget ad az önreflexióra és az önkritikára. „A Másikkal való kapcsolatban egyfajta sokkhatás jön létre az elképzelt Távol-Kelet és a valóságosan megismert között. Első lépésben megtörténik az európai kulturális értékek felmutatása és újraértékelése. Második lépésben, amint mérséklődik a sokkhatás, az európai értékek kritika alá vonódnak, de nem kerülnek megtagadásra. Annak lehetünk tanúi, miként történik meg a Másik elfogadása.” *Uo.*, 64.

¹⁹ Lásd az előző lábjegyzet.

színvonalát. (576.) Az európai kontextusok vázlatos felidézése után ugyanakkor ismételtelen kiemelem, hogy a millenniumi ünnepségek sorában helyet kapó állatkerti látványosságban nem egyszerűen az európai ember kulturális felsőbbrendűsége kap megerősítést, hanem az esemény lokális politikai vetülete is, vagyis az, hogy az afrikai törzs Budapest modernségének az ellenpontja: tehát egy olyan nemzet fővárosának, amely az osztrákok egyenrangú partnereként kívánja exponálni magát.

A lapszámában bőszeges képanyag és beszámolók sokasága foglalkozik még az ünnepségekkel, kapcsolódva az előbbieken felvázolt egyértelmű és egyszerű üzenetekhez. A riport utolsó oldalán a szövegbe ékelve egy olyan kép került, amely nem közvetlenül az afrikai törzshöz, hanem a kiállítás más látványosságaihoz kapcsolódik: a metszet a történelmi kiállítás udvarának látképét adja a régi hadiszerekkel, amely így a magyar nemzet történetének dicsőségét illusztrálja. A következő lapon kapott helyet öt kép a Múcsarnok Ezredévi Kiállításából, amely intézmény a millenniumra nyitotta meg kapuit, építésének elsődleges célja a kortárs kiállítások helyszínének biztosítása volt. Két festményen van jelen a nemzeti múlt (tragikus) heroikusságának elbeszélése: Gyárfás Jenő *V. László esküje a Hunyady-háznak* és Révész Imre *Petőfi Sándor a táborban* című festménye olyan eseményeket jelenítenek meg, amelyek sorsfordító időszakokat jelentettek a magyarok történetében. A bukás és az elnyomás ellenében is összetartó és fennmaradó nemzet múltbéli példái a jelenben igazolják vissza az áldozat értelmét. Greguss János rajza egy szürke marhát ábrázol az alföldi tájban, a magyar fajta a lapszám mezőgazdasági kiállításról szóló tudósításában is szerepel a képeken. Egy cikk az ugyanabban az évben megrendezett nürnbergi világkiállításról számol be, bevezetésében exponálva az összehasonlítás eredményét, mely szerint a budapesti kiállításról „már megállapította a világsajtó, hogy mind a huszonöt európai nemzeti és városi kiállítást fölülmulja”. (579.) Ahogy említettem, a mezőgazdasági kiállításról is van képes beszámoló, amely ismételtelen az afrikai törzs állatkerti kiállításának kontextusában válhat jelentéssé, ugyanis magyar fajta tenyészállatokat mutat be, míg négy kép népviseletbe öltözött emberalakokat, a képfeliratok szerint „népalakokat” ábrázol. (583.) A „takarmányvivő gulyás”, a „bojtárok”, a „gulyás” és a „székely gulyások” meglátásom szerint ugyanolyan etnográfiai látványossággá, egzotikumká válnak a nagyvárosi közegben, mint a „néger atyafiak”. A képanyag tökéletesen illeszkedik a nagy nemzeti elbeszélés és a populáris szórakoztatás együttesen megjelenő vonulatába, a szövegekhez hasonlóan nélkülözve az erkölcsi aggályok vagy a morális önreflexió lehetőségét.²⁰

²⁰ Silke Horstkotte leírja azt a folyamatot, miként változott meg a kortárs kultúrában a néző helyzete, aki már nem egyszerű alanya a szemlélődésnek, hanem egyúttal egy hatalmi pozíció birtokosa. Napjainkban a vizualitás kutatásába (is) be kell vonni a szemlélődés morális és politikai dimenzióit. Silke HORSTKOTTE, *Visibility and Visual Culture = Travelling Concepts for the Study of Culture*, ed. Birgit NEUMANN, Ansgar NÜNNING, Berlin, Boston, De Gruyter, 2012, 304.

Exkurzus – a nagybányai festőiskola cigányaktjai

A nagybányai festőiskolát 1896-ban alapította Hollósy Simon, Réti István, Ferenczy Károly, Thorma János és Iványi-Grünwald Béla, leszámolva a millenniumi ünnepeken is még teljes erejében pompázó historizáló akadémiai festészeti gyakorlattal, amely mindazonáltal kiválóan illusztrálta a nagy nemzeti elbeszélés különféle témáit. A nagybányai telepen számos olyan művész megfordult az iskola fennállása során, akik Nyugat-Európában tanultak és onnan hozták Magyarországra a posztimpreszionizmus különféle irányzatait, modernségük – szembeállítva a velük kortárs akadémiai művészek gyakorlatával – felkavaró volt. Munkáik között megjelenik egy ma már meglehetősen nyugtalanító, morális szempontból egyértelműen negatív téma, mégpedig a cigányakt. A cigányok képi ábrázolásának etnográfiai és etikai vonatkozásait különleges érzékenységgel elemezte Kovács Éva,²¹ konklúzióinak érvényességét felhasználva két festmény elemzésére térnek ki röviden (Réti István vászna az ő tanulmányában is szerepel), mert úgy vélem, hogy a képekből rekonstruálható szemléletmódban, vagyis az egzotikumra épített tárgyiasításban ugyanaz az idegenségtapasztalat jelenik meg, amelyre a feketék állatkerti látványosságként való bemutatását is alapozták.

A cigányaktban a nagybányai festők egy népcsoportot a többségi népcsoport általi különbözősége okán választják tárgyul. Amint tudható, ennek előzményeként és párhuzamos történeteként a 18–19. századi európai kultúrában a festészetben, később a fényképészetben, illetve a cirkuszokban és az állatkertekben is jelen van ez a tárgyiasító gyakorlat.²² A cigányakt fogalma tehát arra enged következtetni, hogy egy népcsoport – ami a nagybányai festőiskola képein az életmód és a kinézet okán egyben társadalmi csoportként érthető – modellként választásában nemcsak az akt mint művészi forma, hanem a modellek mássága, idegensége is jelentésképző. Ez a választás azonban egyértelműen esszencializál és homogenizál, a különbözőségeket (ebben az esetben az egzotikumként és vadságként értett bőrszín hangsúlyozva) azzal súlyosbítva, hogy az akt az újkori nyugat-európai festésztől kezdődően szinte kizárólagosan a nő ábrázolásához kapcsolódik. Vagyis a cigányakt a cigány nőfigurákat egyértelműen szexualizálja, felerősítve a „vadságban”, az „állatiasságban” eleve hangsúlyos civilizálatlan nemiséget. A cigányakt mint fogalom ma már bizonyosan menthetetlen, ikonográfiai érvekkel sem védhető meg etikai szempontból. Azonban óvakodnék attól, hogy a nagybányai festők témaválasztása és műfajai fölött a mai politikai-társadalmi problémák perspektívájából automatikusan és igazságtalanul ítélkezzem olyan morális érvekkel, amelyek szintén narcisztikusak abból a szempontból, hogy esetlegesen saját megszólalói pozíciójukat védenék méltatlanul, látszólagosan kikezdehetetlen pajzsként.

²¹ KOVÁCS ÉVA, *Fekete testek, fehér testek: A „cigány” képe az 1850-es évektől a XX. század első feléig*, Beszélő, 2009/1, 74–90. <http://beszelo.c3.hu/cikkek/fekete-testek-feher-testek> (Letöltés ideje: 2018. június 12.)

²² Kiváló összefoglalását lásd Sander L. GILMAN, *Black Bodies, White Bodies: Toward an Iconography of Female Sexuality in Late Nineteenth-Century Art, Medicine, and Literature*, *Critical Inquiry*, 1985/1, 204–242.

A két választott festmény művészettörténeti és kultúratudományos nézőpontból bizonyosan értelmezhetővé és árnyalhatóvá válik, mert felfedezhető bennük a hagyományrétegződést integráló innováció, ahonnan pedig visszajuthatunk a különösen aktuális erkölcsi és akár történeti antropológiai problémákhoz. Hiszen a cigányakt olyan tükör lehet az európai kultúra önreflexiójában, amely nemcsak, sőt, nem elsősorban Venus ikonográfiája, hanem az európai identitás rétegzettségének szempontjából revelatív, hiszen rámutat az idegenséghez való viszony karakterére. A műalkotások természetéből is adódik az aktualizálásnak, az újraértésnek a majdhogynem kötelező lehetősége, ami talán hermeneutikai közhelynek tűnik, de sosem szabad megfeledkeznünk erről a cselekvésről. Hiszen ez egyfajta újraalkotás, újrakontextualizálás az értelmezés folyamatában, ami egyértelműen eltávolodik az alkotói koncepciótól.

Kovács Éva különösen gazdagon elemzi az idegenség funkcióját az európai identitás formálódásában, amely a 18–19. század folyamán a fekete nőben testesül meg. Ő a vadság, az állati szexualitás és a civilizálatlanság allegóriája, olyan tükör, amelybe büszkén pillant bele az európai (fehér férfi), hiszen abban minden ott van, ami nem ő, amely kép ellenében büszkén ünnepelhető az európai kultúra nagysága. Mindazonáltal

a közép-európai társadalmak is létrehozzák a maguk saját „feketeségét” „vad” csoportokon és individuumokon, távoli és közeli kolóniáikon keresztül. A modernitás közép-európai panoptikus rezsimjében a „cigányok” válnak Nyugat-Európa afrikai és ázsiai „primitívjeinek” pendant-jaiivá.²³

Réti István (1872–1945) 1912-ben készült *Cigánylány*²⁴ című festménye egyértelműen felidézi a reneszánsz akt ikonográfiáját, amely mitológiai festészeti referenciát éppen a „cigányakt” mint műfaj szorítja háttérbe. A képen alkalmazott aktpóznak a szépségét büszkén feltáró Venust kellene idéznie, azt az elbűvölő magabiztosságot, amely például Giovanni Bellini *Fiatal nő tükörrel* (1515) című képén is domináns. Réti festményén ezzel szemben fel nem oldható, egymást átszövő kontrasztok vannak. A képről teljesen eltűnik az ágyéket fedő lepel, ami, ahelyett, hogy erősítené az erotikát, döbbenetessé válik: közvetlenül szemlélhetők a gyermeki szemérem, a kicsi mellek, a még éppen csak nőiesedő vonalak. A Venus-pózban jelen lévő vágykeltő hátrahanyatlás itt a megtámaszkodó, illetve a hajat igazító kéz ellenére is hátrálással, félelmet kifejezővé válik, erotika helyett sarokba szorítást idéz. Az „akt” és a „cigány”, a „kislány” és a „nő”, a „nemiség” és az „erőszak”, a „tisztta” és a „romlott” csúsznak itt úgy egymásba, hogy a kép mai nézőjének egyetlen helyes magatartása a szégyenkezés lehet, hiszen szétválaszthatatlanná válnak ezek a kontextusok. A képen „cigány” a

²³ Kovács, *i. m.*, 75.

²⁴ RÉTI István, *Cigánylány*, 1912, olaj, vászon, 80,5 x 91 cm, Bp., Magyar Nemzeti Galéria. <http://www.hung-art.hu/kep/r/reti/muvek/reti07.jpg> (Letöltés ideje: 2018. június 12.)

szobabelső szegénysége, a puritán fehér fal és a vörös-bordó kelmével fedett bútoron nyugvó korszó, amely kelme színével is a címben megjelölt népcsoportot rögzíti, illetve annak szegénységét leplezi le, ahogyan hasonlóképpen esszencializál a virágmotívumokkal díszített fekete-vörös függöny. A kislány bőrszíne és hajpántja is „cigány”, tekintetében pedig egy akarata ellenére lemeztelenített gyermek félelme és rettegő kiszolgáltatottsága jelenik meg, ami összességében minimum groteszkké teszi a „cigányakt” műfaját. Ahogyan Kovács Éva fogalmaz:

minél hosszabban nézzük e lányalakat, annál inkább Nabokov Lolitáját véljük látni benne, mintsem egy fiatal nőt. S a kép címe is ebbe az irányba vonzza az értelemadást. A kamaszlány szemében a domináns – mondhatni pedofil – férfitekintet tükröződik vissza. Erotika helyett szégyen és félelem, szexuális kiszolgáltatottság. Társadalmi normákat ily keresetlenül nyilvánvalóan csak az elnyomott etnikai vagy szociális csoportokkal szemben lehetett áthágni.²⁵

A meztelenség a festményen mára bizonyosan jelentést vált, nem az akt műfajához rendelt izgalmat közvetíti, amely korábban mindenekelőtt a leplezéshez és a leplezéshez kapcsolódott, hanem erős szégyent vált ki a kép nézőjéből. A cigánylány ilyen mértékű kiszolgáltatottságában jobb esetben fel kell ismernünk azokat a döbbenetes társadalmi automatizmusokat (pl. a másság elutasítása, az európai kultúra felsőbbrendűség-tudata, antiszemitizmus, rasszizmus, homofóbia, hímsovinizmus, szexizmus s minden negatív diszkrimináció), amelyek az európai kultúra történetének szerves részei maradtak a demokráciaeszmény és az emberi jogok eszményének történetével párhuzamosan.

Benkhard Ágost (1882–1961) *Cigány Venus*²⁶ című festménye sokkal erőteljesebben – és sajátos humorral – hozza játékba a római istennőt, úgy, hogy a kultúratudományos kontextussal párhuzamosan megnyitja az utat a művészettörténeti és az ikonográfiai kérdések számára is. A festmény Giorgione *Alvó Venus*ának (1510) és Tiziano *Urbinoi Venus*ának (1532/1534) variációja, ami talán közhelyes kunszt lenne, ha nem ismernénk fel Édouard Manet *Olympiáját* (1863) a kép jobb sarkában odavetett vázlatként. Kovács Éva idézett tanulmánya is beépíti gondolatmenetébe ezt a Manet-festményt (ám Benkhard *Cigány Venus*át nem említi), amelyen a fekete szolgálólány nem egyszerűen a színkontrasztját adja a szemérmét a kezével szigorúan lezáró hófehér Olympiának. Sander L. Gilmanre hivatkozva Kovács Éva arra mutat rá, hogy Manet Venusa a fekete szolgálólányon keresztül szexualizálódik, vagyis a fekete test teszi izgatóvá a (civilizált, elfojtott) fehér test nemiségét – amit, tegyük hozzá, a

²⁵ KOVÁCS, *i. m.*, 86.

²⁶ BENKhard Ágost, *Cigány Venus*, 1929, olaj, vászon, 80 x 100 cm, Miskolc, Herman Ottó Múzeum. <http://kepzomuvesz.hermuz.hu/kepek/800/70.48.jpg> (Letöltés ideje: 2018. június 12.)

buján nyíló virágcsokor a fekete szolgálólány kezében és az ágy végében nyújtózkodó fekete macska tovább erősít.²⁷ Benkhard festménye különös megvalósítása a cigányakt műfajának, többek között azért, mert – egészen Giorgionéig visszavezetve – a női akt nem képzőművészeti jelentéseit is láthatóvá teszi, azt tehát, hogy miként tárgyasul el a női test, miként válik a szemlélődésben a vágy tárgyává, s hogyan korlátozódik figurája a nemiségre. A *Cigány Venus* ezt az esszencializáló tekintetet rögzíti, végrehajtja azt, amire Manet csak utal a fekete szolgálóval és a virágcsokorral, illetve Benkhard a Manet-vázlattal. Ez a képrészlet lehet kép a képben, de lehet kifejezetten mise en abyme mint az önreflexió alakzata, vagy csak egy praktikus vázlat, amely a festőt segíti saját képének a megalkotásában, de mindenképpen játék a tekintettel, a felcseréléssel és a jelentésekkel. Benkhard aktján egy szép, ráadásul nyílt, a szegényt még csak fel sem idéző tekintetű nőt szemlélhetünk, akit – Réti képéhez hasonlóan – a bőrszín és a szobabelső (a „cigány” ágytakaró) tesz cigánnyá, mert egyébként még a papucs is Manet Olympiáját idézi. A cigányaktok megértését és a belőlük eredő kérdések megválaszolását valószínűleg nem segíti elő az, ha a recepcióban véglegesen eluralkodik az etikai nézőpont és ennek folyományaként az önreflexióban kialakuló szegény, de az is a vakság jele, ha csak ikonográfiai-művészettörténeti értelmezésért adjuk a képeknek. A cigányaktok tanulsága tagadhatatlanul gazdag a Venus-ikonográfia kutatásában, de nem vonhatjuk ki őket az európai és a magyar kulturális identitás megértésének önreflexív folyamatából sem. Nem tehetjük meg, hogy ne olyan tükörként pillantsunk beléjük, amely elsősorban a kisebbségekhez való viszonyt és többek között a gender-problémákat teszi sajátos formában láthatóvá. Ezek a képek a tükör mellett egy másik optikai fogalmat is mozgósítanak, mégpedig a perspektívát, amely egy jelentéskonstruáló viszonyfogalom, vagyis folyamatosan arra figyelmeztet, hogy egy létező társadalmi struktúra csak akkor működhet megfelelően, ha az a rend, amire épül, nem csak egyetlen nézőpontból nyer értelmet. Vagyis a felelős gondolkodásnak mindig gyakorolnia kell a perspektívaváltás józan tevékenységét a panoptikus társadalmakban, soha nem feledkezve meg arról, hogy a megfigyelő megfigyelt is egyben.

Ahogy a Vasárnapi Ujság tudósításában láthattuk, a fekete törzs állatkerti kiállítása tudatosan került bevonásra a millenniumi ünnepségeknek a nagyváros modernségéről és a magyar nemzet dicsőségéről szóló diskurzusába, a kontrasztok hatásos kiemelésével. A nagybányai festők képeinek elkészítésében nem feltételezhető ez az ideológiai-politikai tudatosság, a képeken az egzotikum az etnikai különbözőségből és az eltárgyasításból ered, közös nevezőjüket a korabeli Európa-centrikus, a fehér férfire építő antropológiai gondolkodás azonossága adja. Aleida Assmann dialogikus emlékezetfogalmát alkalmazva, már túl a millicentenáriumi ünnepségeken is, nekünk nem marad más, mint emlékezni, hogy ne bontakozzanak ki újra olyan események, amelyek egyes közösségek identitásépítési folyamatában mások kárára következnek be.

²⁷ GILMAN, *i. m.*, 212–213.

KATALIN BÓDI

“*Black Countrymen*”

Episode from Cultural Memory of the Hungarian Millennium of 1896

In the Hungarian cultural memory the festival of the Hungarian Millennium in Budapest was an occasion to celebrate the social and the industrial development of the country which became the coequal partner of Austria after the Austro-Hungarian Compromise of 1867. The festival was similar to a World's Fair of the era, with many popular spectacles in the City Park of the capital. In my paper I describe a forgotten episode of the festival, notably the exhibit of an African tribe in the zoo of Budapest. By the analysis of the report of the weekly *Vasárnapi Ujság* (Sunday News) it is possible to demonstrate that the millennial narrative of the modernity and the successful nation is based on a colonial discourse.

KOVÁCS KÁLMÁN

Theodor Körner, az NDK politikai mítosza

A német nacionalizmus hagyománya az NDK irodalmában

„Ez itt már majdnem Nyugat, nem igaz?”
(Ingo Schulze)¹

I.

A nacionalizmus kulturális hagyománya 1945 után, az új bonni demokrácia nyilvánosságában, máról holnapra eltűnt. Hartmut Steinecke Gustav Freytag *Soll und Haben* (Tartozik és követel) című regénye kapcsán szinte paradigmaticus érvényességgel írja le a felejtés és újrakezdés folyamatát a német irodalomtudományban: a „legolvasottabb német regény”² körül hirtelen csend lett, s minden érdeklődés megszűnt iránta. A félelmeket és a tanácstalanságot angolszász kutatók oszlatták el, akik a hetvenes évektől erős érdeklődést mutattak a nacionalista hagyomány iránt. A német kutatás csak ezt követően fordult ismét a kérdéskör felé.³ Igaz, a német kutatók ekkor is igen óvatosan bántak a témával. Ahogyan erre máshol már utaltunk, az írások bevezetői gyakran hívják fel a figyelmet annak kényes és veszélyes voltára.⁴ Nem így az NDK-ban. A fiatal „munkás-paraszt állam”-nak szüksége volt egy új történelmi narratívára, mely legitimálhatta az új országot és az új társadalmi berendezkedést. Ezen új narratívának a nacionalizmus hagyománya is része lett. Mindez a tartalomtól függetlenül a keleti és nyugati német állam legitimációs stratégiájának alapvető különbségét is mutatja: az NSZK nyilvánossága lemondott a történelmi múlttól, legitimációját csak a jelenből, a demokratikus alkotmányból merítette, amit Dolf Sternberger után alkotmányos patriotizmusnak nevezünk.⁵ A hagyományos politikai és történelmi mítoszok az NSZK-ban nem játszottak szerepet a nyilvános diskurzusokban, s Herfried Münkler *A németek és mítoszaik* című munkájában ezért nevezhette Németországot „mítoszmentes övezet”-nek.⁶ Az NDK ezzel szemben felhasználta a történelmi múltat a társadalmi rend legitimálására.

¹ Ingo SCHULZE, *Adam és Evelyn*, ford. NÁDORI Lídia, Bp., Európa, 2009, 114.

² Franz Mehring megjegyzését a regényről idézi Hartmut STEINECKE, *Gustav Freytag: Soll und Haben (1885): Weltbild und Wirkung eines deutschen Bestsellers = Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus*, hg. Horst DENKLER, Stuttgart, Reclam, 1980, 138–152, itt: 138.

³ *Uo.*, 146.

⁴ Bővebben lásd KOVÁCS Kálmán, *Egy jubileum kontextusai*, Debreceni Disputa, 2009/7–8, 108–112, itt: 108.

⁵ Dolf STERNBERGER, *Schriften*, 10, *Verfassungspatriotismus*, Frankfurt am Main – Leipzig, Insel, 1990, 13–16.

⁶ Herfried MÜNKLER, *Die Deutschen und ihre Mythen*, Berlin, Rowohlt, 2009, 9. A kijelentés elnagyolt, s maga Münkler is finomítja. Elsősorban a hagyományos történelmi és politikai mítoszokra vonatkozik, s nem a mitikus gondolkodásra általában.

II.

A szovjet megszállási övezetben megjelent első újságcikk Körnerről 1946 januárjában még a legenda felülvizsgálatát sürgeti, s egyben annak hamisságára utal.⁷ Az emlékezetpolitikai fordulat a Német Szocialista Egységpárt (NSZEP) 1952-ben megrendezett II. pártkonferenciáján következett be. Walter Ulbricht, a párt vezetője, meghirdette a szocializmus építésének programját. A Szabad Nép korabeli híradása szerint megérték a „politikai és gazdasági feltételek, valamint a munkásosztály és a dolgozók többségének öntudata olyannyira kifejlődött, hogy a szocializmus felépítése a Német Demokratikus Köztársaságban alapvető feladattá vált”.⁸ Az új és gyökértelen államnak új hagyományra és a múlt új narratíváira volt szüksége. Ahogyan Jan és Aleida Assmann fogalmazott: „[a]z uralomnak [...] származásra van szüksége”.⁹ Walter Ulbricht beszédében a következőket mondta:

A hazafias tudat és a népünk nagy hagyományai felett érzett büszkeség éledezik. Mindenki megérti, hogy a nemzeti egységért¹⁰ vívott harcban mily nagy jelentősége van a német történelem kutatásának és a fontos hagyományok ápolásának, különösen arra való tekintettel, hogy az amerikai megszállók mennyire feledtetni igyekeznek népünk jelentős vívmányait.¹¹

A történettudománnyal kapcsolatosan leszögezte, hogy a korábbi történelemkép az uralkodó feudális és tőkés osztály érdekeit szolgálta, ezért újat kell alkotni. A múlt új konstrukcióját Ulbricht szerint a termelési viszonyok kontextusában kell megalkotni, s az új történelemnek a dolgozó nép történelmének kell lennie. A kutatás legfontosabb témáinak a munkásmozgalmat, a Goethe-kor klasszikus örökségét, valamint

⁷ „eine Zeitwende wie die unsrige gebietet aber, gründlich nachzusehen, ob alle Götter auch wirklich solche Verehrung verdienen oder ob nicht ein Jahrhundert lang Götzendienst getrieben worden ist.” („Egy olyan történelmi forduló, mint a miénk megköveteli, hogy alaposan felülvizsgáljuk, csakugyan akkora tiszteletet érdemel-e minden Isten, s hogy nem bálványimádást folytattunk-e egy évszázadon át.”) Arno VOIGT, *Die Theodor-Körner-Legende*, Berliner Zeitung, 1946. január 5., 3.

⁸ Stefan HEYMANN, *A német egységért, a békéért és a szocializmusért folytatott harc három esztendeje*, Szabad Nép, 1952. október 6., 3. Stefan Heymann rendkívüli követ cikke e helyen Walter Ulbricht beszédéből idéz.

⁹ Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999, 71. A mondat Aleida Assmannál is felbukkan: Aleida ASSMANN, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München, Beck, 1999, 138.

¹⁰ Ez akkor a két Németország egyesülésére vonatkozott, mert a keleti fél csak az 1970-es években mondott le a két ország egyesítésének tervéről.

¹¹ Wolfgang Walter PÜSCHEL, *Der Sänger der Schwarzen Freischar: Eine Erzählung um Theodor Körner*, Berlin, Neues Leben, 1954, [5]. (Amennyiben azt külön nem jelzem, itt és a továbbiakban az idézeteket a saját fordításomban közlöm. – K. K.) Ulbricht beszédének hosszabb részeit, az itt idézett helyet is, lásd Walter ULBRICHT, *An die wissenschaftlichen Traditionen anknüpfen: Förderung der Wissenschaft*, Berliner Zeitung, 1952. július 11., 4.

általában a forradalmi- és szabadságmozgalmakat nevezte.¹² Az új narratíva mérföldkövei később ennek megfelelően a 16. századi parasztfelkelések, a napóleoni idők tömegmozgalmai, a Vormärz demokratikus tendenciái, az 1848/49-es forradalmak, a baloldali hagyomány és különösen a munkásmozgalom voltak. Ulbricht a napóleoni háborúkkal kapcsolatosan mások mellett név szerint is említette Theodor Körnert, akivel a történetírásnak foglalkoznia kell, s nevét összekötötte a munkásmozgalom fontos alakjaival. Egy hónappal később Erich Honecker, a német kommunista ifjúsági szövetség (FDJ) központi tanácsának ülésén megismételte Ulbricht beszédének ezen részét, s Körnert Thomas Münzer, Neithardt von Gneisenau, Adolf Freiherr von Lützow és Ernst Moritz Arndt társaságában említette.¹³

A NSZEP 1952-es programjának hamarosan a szépirodalomban is eredménye lett. Több kiadó is sorozatot indított, s a preferált történelmi alakok és események tucatjairól születtek regények. A Rütten & Loening Kiadó a *Große Patrioten* (Nagy patrióták) című sorozatban közölt regényes életrajzokat a múlt kiválasztott híreseiről. A sorozat huszonnégy kötetét sikerült azonosítanunk az 1954–1956 közötti időben.¹⁴ Életrajzot kapott többek között Joachim Nettelbeck (1738–1824) és Ferdinand von Schill (1776–1809), valamint Ernst Moritz Arndt (1769–1860) és Gerhard Johann David von Scharnhorst (1755–1813), a porosz katonai reformok atyja is. A serényebb alkotók, Rosemarie Schuder és Helmuth Miethke, három-három regénnyel jelentkeztek két év alatt, de Bert Brennecke egyenesen négyet írt. E kampány keretében a Verlag der Nation *Kleine nationale Bücherei* (Kis nemzeti könyvtár) című sorozatában is megjelent 1953 és 1954 között legalább hét regény a napóleoni háborúk alakjairól.¹⁵ Theodor Körnerről összesen három regény keletkezett ezekben az években.¹⁶ A következőkben ezeket vesszük szemügyre. Körner személyének, mint látjuk, kiemelt szerepe volt az újrahasznosított nacionalista hagyományban, s a szövegek Körner-képe egyben paradigmátikus mutatja a nacionalizmus recepciójának NDK-beli folyamatait.

¹² ULBRICHT, *i. m.*, 4.

¹³ ERICH HONECKER, *Die Aufgaben der deutschen Jugend beim Kampf um Frieden, Einheit, Demokratie und Sozialismus*, Neues Deutschland, 1952. augusztus 16., 3.

¹⁴ A Német Nemzeti Könyvtár katalógusa alapján.

¹⁵ A Német Nemzeti Könyvtár katalógusa alapján. A 2. és 4. darabot nem sikerült azonosítanunk. A katalógus egyébként keveri a *Kleine nationale Bücherei* és a *Kleine Bücherei des Marxismus-Leninismus* (A marxizmus-leninizmus kiskönyvtára) című sorozatok köteteit.

¹⁶ Sorrendben Hans LÖWE, *Sänger und Held: Eine Erzählung aus dem Leben Theodor Körners*, Berlin, Verlag der Nation, 1953; PÜSCHEL, *i. m.*; Claus BACK, *Leier und Schwert: Eine historisch-biographische Erzählung über Theodor Körner*, Berlin, Rütten & Loening, 1956.

III.

1953-ban Fritz Lange¹⁷ a Neues Deutschlandban egy 34.000 karakter terjedelmű Körner-életrajzt jelentetett meg. A cikk szerint Körner az ifjúság példaképe, akit nem elsősorban verseinek esztétikai értéke, hanem önfeláldozó hősiessége, a szó és a tett egysége érdemesít az utókor tiszteletére. A tanulmány végén Engels egy írására támaszkodva a napóleoni háborúk korszakának jelentőségét és a jelen számára való fontosságát hangsúlyozza Lange. Az NDK-ban újrahasznosított nacionalista hagyomány természetesen az akkori jelen igényei szerint aktualizált változat volt, melynek legfontosabb jegyeit a következőkben látjuk.

Az osztályharc mindenhatósága átstrukturálta a társadalom képét. A 19. század német történelme egyebek mellett az ipari forradalom története is volt, amelyet a fejlődés mellett egy sor szociális probléma kísért, egyebek mellett a falusi népesség elszegényedése, a városi proletárság és a nyomor megjelenése, a munkásmozgalom megszületése. A 19. század nacionalista hagyományában mindennek nem találjuk nyomát, mert a nacionalizmus csak egy nagy exklúziót és inklúziót ismer: a saját, homogén kollektíva (én/mi) áll szemben az ellenséggel, a másikkal, az idegennel. Ernst Moritz Arndt *A német hazája* (Des Deutschen Vaterland, 1813) című verse szerint a német ember számára minden francia ellenség, s minden német barát.¹⁸ A saját csoporton belül tehát nincsen törésvonal, határ. A szocialista narratíva világképében az ellenség sem volt már pusztán nemzeti alapon kódolható. Napóleon ugyanis „a rabló francia nagyburzsoázia szoldateszkája” volt,¹⁹ azaz nem a francia nép támadt a németre, hanem a francia burzsoázia, s a német nagytőke ugyanúgy ellenség volt, mint a francia. Az alapvető határvonal tehát a dolgozó nép és a kizsákmányolók között húzódik, azaz létrejött egy törésvonal a sajáton belül is.

Az osztályharcos világkép szerint erős volt a kollaboráció a német és a francia uralkodó osztályok között, amit a regények természetesen erős kritikával illetnek. A 19. század hagyományában még „csak” két, viszonylag jól körülírható területre korlátozódott a sajáton belüli kritika: a Napóleonnal szövetségben álló német államok (Rajnai Szövetség) fejedelmeire, illetve a porosz király határozatlanságára. Utóbbi kiegészült a népfelkelő csapatokkal szembeni bizalmatlanság vádjával. Azonban e korlátozott kritika is csak a liberális szövegekben jelent meg. A szocialista narratívában

¹⁷ Fritz LANGE, *Theodor Körner*, Neues Deutschland, 1953. május 24., 6. Nem sikerült azonosítanunk a szerzőt.

¹⁸ „Wo jeder Franzmann heißt Feind, / Wo jeder Deutsche heißt Freund –” (Ernst Moritz ARNDT, *Gedichte*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1860, 235.) Gulyás Pál fordításában e helyet gyakorlatilag átírta: „Ott a németnek a hona, [...] / hol ellenség minden csalárd, / ahol a derék jóbarát –” (*A német líra kincsháza*, szerk. KERESZTURY Dezső, Bp., Európa, VI, 11.). A fordításban így a német–francia differencia nem a nemzetiségből fakad, hanem erkölcsi jellegű. Az erkölcs viszont nem a nemzetiség jegye lesz, azaz a franciák a fordítás szerint nem definitíve erkölcstelenek.

¹⁹ LANGE, *i. m.*, 6.

a Rajnai Szövetség fejedelmeinek együttműködése mellett a teljes arisztokrácia és nemesség válik kollaboránssá, s társul hozzájuk a nagytőke is. Ők mind a háború haszonélvezőiként jelennek meg, s a konfliktus egész terhét a „dolgozó” nép viseli. A nép együttal az egyetlen igazi ellenálló erő lesz.

Harmadsorban az orosz–német fegyverbarátságot említjük. Mint tudjuk, 1813-ban létrejött az orosz–osztrák–porosz szövetség, s az európai hadszíntereken és városokban feltűntek az orosz és kozák csapatok. Oroszország európai imázsa hagyományosan rossz volt. Az oroszok a Völkertafel²⁰ utolsó előtti helyét foglalják el („Muskawith”, vagyis moszkovita), azaz utánuk már csak az Oszmán Birodalom pogány lakói következnek. Wolfgang Eismann *A vad barbár moszkowita* (Der barbarische wilde Moskowit) című tanulmányában megállapítja, hogy ez a kép régi német és európai sztereotípiának tekinthető.²¹ A cár despotaként, az alattvalók született rabszolgaként, a kozákok pedig egzotikus barbárokként jelentek meg.²² Ebben csak rövid életű közjáték volt a napóleoni idők együttműködése,²³ melynek során az oroszok pozitív kontextusban is megjelentek névtelen történeti népekekben.²⁴ A Vormärz időszakában viszont újra megerősödtek a régi sztereotípiák, amiben jelentős szerepe volt a lengyel fölkelés leverésének (1831) és Oroszország szerepének az 1848-as forradalmakban.²⁵ Mindezek fényében igen feltűnő az az alapvető fordulat, mely az NDK-ban megjelenő irodalmi szövegek Oroszország-képében látható. A Körner-regények mindegyike igen meleg viszonyt rajzol Körner, Lützow csapata és az őket kísérő kozákok között, ami nincs összhangban Körner emlékezetének korábbi irodalmi hagyományával. Az oroszbarát szemlélet nyilván az NDK-szovjet fegyverbarátság előképe lett.

Negyedszer a regényekben megjelenő poetológiai reflexiókat említjük, melyek megfelelnek a párt ideológiájának. Legfőképpen az elkötelezett művészet és művész követelménye említendő. Wolfgang Püschel regényének Körner-figurája Bécsben megismeri a városi nép nyomorát, s ezért határozza el, hogy költészetét a „jó ügy” szolgálatába állítja.²⁶ Mindez általában Goethe kritikáját is jelentette a regényekben, noha a weimari klasszika humanizmus-ideálja egyébként része volt az NDK hivatalos értékrendjének.

²⁰ *Europäischer Völkerspiegel: Imagologisch-ethnographische Studien zu den Völkertafeln des frühen 18. Jahrhunderts*, hg. Franz K. STANZEL, Heidelberg, Winter, 1999. A képeket lásd a kötet belső borítóján, az átiratot 39–40.

²¹ Wolfgang EISMANN, *Der barbarische wilde Moskowit: Kontinuität und Wandel eines Stereotyps = Europäischer Völkerspiegel, i. m.*, 283–297, itt: 284–285.

²² Walter PAPE, „Juchheirassa, Kosacken sind da!” *Russen und Rußland in der politischen Lyrik der Befreiungskriege = Russen und Rußland aus deutscher Sicht: 19. Jahrhundert: Von der Jahrhundertwende bis zur Reichsgründung (1800–1871)*, hg. Mechthild KELLER, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992, 290.

²³ *Uo.*, 295.

²⁴ *Uo.*

²⁵ Walter PAPE, *Eispalast der Despotie: Russen- und Rußlandbilder in der politischen Lyrik des Vormärz (1830–1848)*, = *Russen und Rußland aus deutscher Sicht, i. m.*, 435–472, különösen 436–439, 453–456, 468–471.

²⁶ PÜSCHEL, *i. m.*, 67.

A szociális elkötelezettség – a regény utószava szerint – népdalszerű hanggal társult, amelyben Körner költői nyelve kiteljesedett.²⁷

A szocialista történelmi narratíva ezen elemei mind megjelennek az itt említett regényekben is. Wolfgang Püschel (1927–2005)²⁸ Körner életének utolsó estéjét rajzolja meg Gottesgabe falu egyik udvarházában, ahol a tisztek az úri traktusban vacsoráznak, s a költő a társaságnak elmeséli életét. Meghatározó élményei a néppel való érintkezésből fakadtak. Bányászati tanulmányai idején megismerte a munkások nehéz sorsát,²⁹ Bécsben pedig, mint említettük, a nagyvárosi nyomort. Ugyanezt ismétli Hans Löwe is, akinek regényében Körner háborús sebesültekkel, családtagjaikat elveszített emberekkel, s tiroli menekültekkel találkozik, s ennek fényében értéktelennek látja korábbi életét.³⁰ Mindez, valamint Humboldt kommentárjai felébresztik benne a hazafias érzéseket, azaz nem kulturális hatások vezetnek, ahogyan ez a korábbi Körner-képben szokásos volt, hanem a társadalmi viszonyok, az igazságtalanság és a kizsákmányolás élménye. A figura ideológiai fordulata saját társadalmi környezetének elutasítását is jelenti: „A számtalan soirée, bál és fogadás”, meséli Körner, melyeket „a legválogatottabb társaság házaiban minduntalan látogatnom *kellett*, hamarosan fárasztani kezdtek.”³¹ Körner ideológiai fordulata a szolgálólánnyal (Mária) való rövid románcában is megtestesül. A leány maga is áldozata a történelmi szituációnak, jegyesét a franciák megölték, amikor annak utolsó tehenét elhajtották.³² Mária kezdetben tiszt úrnak szólítja Körnert, aki viszont megpróbálja áthidalni a társadalmi különbségeket, s udvarol a lánynak, miközben az felszolgál. Mária (helyesen) úgy érzi, hogy egy világ választja el őket egymástól, de azt is gondolja, hogy Körner más, mint az udvarház távollévő urai, s egy rövid időre megszűnni látszik a közöttük lévő nagy társadalmi különbség.³³

Püschel, mint látjuk, végtelenül leegyszerűsített, sztereotip társadalom- és történelemképpel operál. Ezt helyenként azzal éri el, hogy a tanulságok a tanulatlan szolgálólány (Mária) horizontjában és megfogalmazásában jelennek meg. A történelmi reflexiók azonban akkor is leegyszerűsített változatban olvashatók, ha Körner szájából halljuk azokat. A németül nem értő közökhöz intézett tüzes beszéde szinte ironikusan mutatja ezt:

Orosz bajtársak! Messzi földről jöttök, de ott oly forrón szeretik a szabadságot, mint nálunk. Ezért harcoltok velünk a francia császár ellen, aki elfojtja a szabadságot. Veletek együtt fogjuk legyőzni a zsarnokot.³⁴

²⁷ Horst KRÜGER, *Nachwort = Uo.*, 132.

²⁸ Polgári nevén Walter Schell.

²⁹ PÜSCHEL, *i. m.*, 78–79.

³⁰ „Und plötzlich erscheint ihm all sein bisheriges Treiben kindisch und tölpelhaft.“ („S hirtelen gyerekesnek és ostobának tűnt fel előtte minden, ami eddig eltette és ösztönözte.“) LÖWE, *i. m.*, 25.

³¹ PÜSCHEL, *i. m.*, 42. (kiemelés tőlem)

³² *Uo.*, 11.

³³ „Heute war diese Welt scheinbar zusammengeschmolzen.“ (*Uo.*, 22.)

³⁴ *Uo.*, 14.

E leegyszerűsített narratíva arra is emlékeztet bennünket, hogy a Körnert tárgyáló regények nemcsak a propaganda eszközei voltak, hanem a populáris kultúra részei is.³⁵ Az itt tárgyalt Wolfgang Walter Püschel például elsősorban ifjúsági kalandregények szerzője volt. Az *Osceola oder Seminolenkrieg in Florida* (1960)³⁶ című regényéből a DEFA NDK–bolgár–kubai koprodukcióban népszerű kalandfilmet is készített³⁷ Gojko Mitić, a 'szocialista Winnetou' főszereplésével.³⁸

A szocialista narratíva elemei különböző mértékben vannak jelen a regényekben. Claus Back például nem törekszik arra, hogy Körnert Püschelhez hasonlóan vérbeli plebejussá alakítsa, de az osztályharc Back regényének is központi eleme, mely elsősorban a nemesi származású lipcsei diákok figurájában jelenik meg. Ők világosan látják a nacionalizmus számukra veszélyes, demokratikus ígérletét,³⁹ s ezért elutasítják azt a baráti-bajtársi viszonyt, mely a polgári diákegylet (Burschenschaft) tagjai között látható. Egyikük így fogalmaz:

Nöbdenitz ura vagyok, s a titkárom, könyvtárosom, házitanítóm – s a fene se tudja, hogy ezek a polgári éhenkórászok micsoda hivatalokat álmodnak még maguknak az egyetem után – egy reggel tegezve köszönt majd s »drága testvérnek és bajtársnak« szólít!⁴⁰

A regények irodalomról vallott nézetei is a keletnémet kormánypárt kultúrpolitikai elveit tükrözik. Löwe regényében Körner az önkéntes katonai szolgálat alatt megismeri az 'életet', s korábbi művei ennek fényében értéktelenné válnak. Ma már, mondja az elbeszélő átélt beszéddel, Körner nem tudna a *Knospen*hez hasonló verseket, vagy ócska tréfákat írni alexandrinusokban, s még a *Zriny*-féle „patetikus szörny” sem lenne lehetséges. Ami ugyanis most forr benne, az „a valóban megélt életből”

³⁵ Részletesebben lásd Kálmán Kovács, *Patriotisch-politische Dichtung der Napoleonischen Kriege: Theodor Körner = Einführung in die Trivialliteratur*, hg. Zoltán Szendi, Bp., Bölcsész Konzorcium, 2006, 181–182.

³⁶ Walter Püschel, *A törzsfőnök lánya: Kalandos regény*, ford. Fazekas László, Bp., Móra, 1973.

³⁷ 1971-ben, rendezte Konrad Petzold.

³⁸ Karl May sikeres vadnyugati regényeit mind az NSZK-ban, mind pedig az NDK-ban megfilmesítették. A nyugati produkciókban a francia Pierre Brice (1926–2005) alakította Winnetout, a keletiekben pedig a jugoszláv (szerb) Gojko Mitić (1940–).

³⁹ A nacionalizmus a közös ügyért küzdők számára az egyenlőséget és a részesedés ígérletét jelentette a közönség és az ország feletti hatalomban. Ute Planert a halálban elnyert egyenlőségről beszél („Egalität im Tod”): Ute Planert, *Wann beginnt der »moderne« deutsche Nationalismus? Plädoyer für eine nationale Sattelzeit = Die Politik der Nation: Deutscher Nationalismus in Krieg und Krisen 1760–1960*, hg. Jörg Echternkamp, Sven Oliver Müller, München, Oldenbourg, 2002, 47. Jeismann is hasonlóan fogalmaz: „[...] in der nationalen Gesinnung und Opferbereitschaft zeigt sich die ‚égalité‘ der Bürger“ („a polgári egyenlőség a nemzeti érzületben és áldozatkészségben mutatkozik meg”). Michael Jeismann, *Das Vaterland der Feinde: Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich, 1792–1918*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992, 154.

⁴⁰ Back, *i. m.*, 24.

fakad.⁴¹ Az élménylíra hagyománya és a realizmus programja fényében, a Körner-recepcióban példátlanul, az egész harci líra előtti életmű válik értéktelenné, azaz a *Zriny* is. Mindez az utószó szerint az irodalmi formák használatában is megjelenik, Körner ugyanis rátalál a népdalszerű hangra, ahogyan az Püschel regényének utószavában olvasható.⁴² Claus Back is ezt ismétli, akinek regényében Humboldt azért dicséri Körnert, mert annak két dalát⁴³ is népdalként éneklük a hajósok. Meg kell jegyeznünk, hogy a népdalszerűsége tette utalás légből kapott állítás, mert Körner költészetét a metrikus és strófikus formák artisztikus gazdagsága jellemzi. A regények nem részletezik ugyan, hogy mit értenek népdalszerű hangon, de Heine költészetének négysoros népdal-pretextusai nem, vagy alig találhatók meg Körner lírai költészetében.

IV.

Az ötvenes évek Körner-konjunktúrája hamarosan véget ért. A Horst Haase által szerkesztett félhivatalos irodalomtörténet, a hetvenes években önálló fejezetben tárgyalta ugyan az NSZEP konferenciája által elindított fordulatot, azt jelentősnek tartotta,⁴⁴ de az akkor keletkezett műveket már sematikusnak ítélte. Claus Back *Leier und Schwert* (Lant és kard) című regényét nevesíti is a „mechanikusan” aktualizáló művek között.⁴⁵ 1983-ban azonban egy újabb Körner-regény, Ulrich Völkel *Mit Leier und Schwert...* (Lanttal és karddal) című műve⁴⁶ jelent meg, mely az NDK történetének és emlékezetpolitikájának újabb fordulatát, a hetvenes évek szituációját mutatja. A regény bizonyos feltűnést keltett, fontos orgánumok közöltek róla recenziókat.

A regény reflektál az NDK történetének új szituációjára. A hatvanas évek végén Walter Ulbricht hatalma megingott, s 1971-ben Erich Honecker vette át az NDK kormánypartjának vezetését. A Központi Bizottság előtt mondott beszédében kijelentette, hogy az irodalom és művészet területén nincsenek többé tabuk,⁴⁷ az írószövetség

⁴¹ „Jetzt könnte er keine »Knospen« mehr Dichten, keine läppischen Schwänke in Alexandrinern, ja nicht einmal mehr dieses pathetische Monstrum, den »Zriny« – was jetzt in ihm gärt [...], ist echter, entspringt dem wirklich erlebten Alltag.“ LÖWE, *i. m.*, 33.

⁴² KRÜGER, *i. m.*, 132.

⁴³ BACK, *i. m.*, 53. Vélhetően a *Schifferlied* és a *Morgenlied der Schiffer* című versekre való utalás. Lásd Theodor KÖRNER *Werke*, I-II, hg. Adolf STERN, Stuttgart, Union Deutsche Verlagsgesellschaft, é. n. [1890], I, 222, 223.

⁴⁴ *Geschichte der deutschen Literatur*, 11, *Geschichte der Literatur der Deutschen Demokratischen Republik*, hg. Horst HAASE, Berlin, Volk und Wissen, 1976, 305.

⁴⁵ *Uo.*, 307.

⁴⁶ Ulrich VÖLKE, *Mit Leier und Schwert. Roman um Theodor Körner*, Berlin, Verlag der Nation, 1983. A második (1984) kiadást idézzük.

⁴⁷ Wolfgang EMMERICH, *Die Literatur der DDR = Deutsche Literaturgeschichte von den Anfängen bis zur Gegenwart*, hg. Wolfgang BEUTIN, 4. überarb. Aufl., Stuttgart, Metzler, 1992, 501.

két évvel később tartott 7. kongresszusa pedig állást foglalt az esztétikai sokszínűség mellett.⁴⁸ Az első években valóban a nyitás jelei mutatkoztak, ekkoriban jelent meg például Ulrich Plenzdorf *Die neuen Leiden des jungen W.* (Az ifjú W. új szenvedései, 1972) című regénye, Christoph Hein pedig 1985-ben publikálta *Horns Ende* (Horn halála) című művét, melyben a sztálinista múltat tematizálta. Az NDK vezetése azonban hamarosan fékezni próbálta a folyamatokat, amit Wolf Biermann állampolgárságának megvonása mutatott 1976-ban.

Völkel regénye ezen új szituációt tükrözi. Legfontosabb újdonságait a következőkben látjuk: (1) Körner emlékezete – Jan Assmann szóhasználatával⁴⁹ élve – kihűlni látszik. (2) Az osztályharc szerepe csökken a regény világában. (3) Az elbeszélői diskurzus polifonná válik. (4) A mítosz kihűlése az anyag új aktualizálását jelenti, azaz új mítoszok váltják a régieket, melyek az NDK 70-es és 80-as éveit idézik. Ezek között a cenzúrát, a regényalakok erős szexualitását és végül Magyarország idealizált képét említjük, melyben a magyarok a szabadság letéteményesei lesznek.

Körner emlékezetének kihűlése a nacionalizmus hagyományának kritikusabb kezelését jelzi az NDK-ban. A regény egyik recenzense, Elke Mehnert szerint Körner már nem aktuális része az NDK kulturális örökségének,⁵⁰ s ennek okát a költő 1945 előtti nacionalista és sovinszta recepciójában⁵¹ látja, melytől a recenzens elhatárolódik, s kifejti, hogy Körnert „recepciójának módja”⁵² választja el a jelentől. Így véli ezt Werner Neubert is.⁵³ Mint látható, egyikük sem Körnert, hanem Körner nacionalista emlékezetét utasítja el. Neubert éppen azért dicséri Völkelt, mert a szerző megtisztította Körnert ezen „átkozott” mítoszoktól.⁵⁴ A megtisztított Körner-kép, s vele persze a Körner-életmű, elfogadható lenne tehát. Völkel valóban csökkenti a múlt mitikus olvasatát, sőt reflektál a mítoszképzés 'szuprafaktikus' jelenségére is.⁵⁵ A regény cselekményében láthatóvá válik az a tény, hogy Lützow csapata, melyben Körner szolgált, a költő haláláig nem, vagy alig vett részt említendő harci cselekményekben. Látjuk a mítosz születését, s azt is, hogy az nem tényeken alapul, s hogy az emlékezetközösség a tényleges katonai sikerek hiányában virtuális valóságot teremt önmaga számára.⁵⁶

⁴⁸ Uo.

⁴⁹ Jan ASSMANN, *i. m.*, 68–71.

⁵⁰ Elke MEHNERT, *Ulrich Völkel: Mit Leier und Schwert: Roman um Theodor Körner*, Der Deutschunterricht, 1985/10, 507.

⁵¹ Uo., 508.

⁵² Uo., 507.

⁵³ Neubert Körner emlékezetének sovinszta jellegéről beszél Werner NEUBERT, *Mit Leier und Schwert: Über den literarischen Umgang mit deutscher Geschichte*, Neue deutsche Literatur, 1984/8, 153.

⁵⁴ Uo.

⁵⁵ A divatos posztfakticitás fogalmát módosítjuk itt. A szuprafakticitás kifejezés igen jól használható arra a jelenségre, hogy a forró emlékezet függetleníti magát a tényektől. Ahogy Jan Assmann fogalmazott, a kulturális emlékezet számára nem a „faktikus” (faktisch), hanem csak az emlékezetben élő történelem számít. A 'poszt' előtag olyan időbeliséget kölcsönöz a posztfakticitás fogalmának, mely egy korábbi faktikus állapotot tételez, ami az emlékezetelmélet szerint nem létezett.

⁵⁶ VÖLKELE, *i. m.*, 398.

Az osztályharcos szemlélet változása abban mutatkozik meg leginkább, hogy a fejlődés tulajdonképpen letéteményese már nem kizárólag a dolgozó nép, s a polgári vagy nemesi származás nem predestinálja teljes mértékben a figurákat. Ebből sok minden következik mind az elbeszél regényalakok, mind pedig a fiktív elbeszélő számára. A narrátor már nem érzi úgy, hogy a figurákat pusztán 'kétes' származásuk miatt legitimálni kell.⁵⁷ Ugyanakkor az a kényszer sem merül föl, hogy minduntalan Tiborcok, lázadó parasztfiúk, vagy szegénysorsú szobalányok lépjenek föl, s képviseljék a nép hangját. Míg például Püschel írásában Körner a halála előtti estén a szobalánnyal kokettál, aminek fontos ideológiai jelentése van, addig Völkelnél Körner vad tánca kezd egy szolgálólánnyal, ami azonban nem az osztálykülönbségek eltűnését, hanem a háborúban eldurvult erkölcsöket mutatja, s az elbeszélő „féktelen és groteszk” dolognak minősíti az egészet.⁵⁸

A polifon kódoltságra utalt Anneliese Löffler recenziója, mely szerint a regény sem hősnek, sem pedig antihősnek nem mutatja Körnert.⁵⁹ Hozzáteesszük ehhez, hogy Völkel határozottan taszító, öntelt figurának festi a költőt, aki ugyan nevelődni látszik, de összességében nem válik szeretnivalóvá. A figura liminális osztályhelyzete is természetessé lesz. Körner regénybeli barátja, a zsidó származású Mordechai, fel is teszi a kérdést, hogy vajon ki volt az igazi Körner, a „hazafias költő” vagy a „szkeptikus burzsoá”.⁶⁰ Előbbi nyilván a rajongó pátoszt jelenti, s ezzel áll szemben a távolságtartó attitűd, amit az elbeszélő polgári magatartásnak minősít.⁶¹ Azt, hogy a polgári kultúra bizonyos mértékben rehabilitálódik, a Körner család emlékére Drezdában fölállított emlékmű is jelezte a rendszerváltás előtti években. Wolf-Eike Kuntsche *A Körner család és köre Drezdában* (Die Familie Körner und ihr Kreis in Dresden, 1985–1987) című alkotása nem Theodor Körnernek, hanem a Körner családnak és körének állított emléket, azaz a weimari klasszika és a Bildungsbürgertum, vagyis a polgári kultúra emlékműve volt.

A Körner-mítosz aktualizálásával kapcsolatosan elsőként a cenzúrát említjük. Völkel regényében egy hosszú fejezetben Schiller *Ármány és szerelem* című drámájának bemutatóját látjuk a bécsi Burgtheaterben. A darab egy a cenzúra által nevésegesen megcsonkított változatban került színpadra, amit a közönség gúnyosan kommentál.⁶² Később egy főúri szalon vendégei annak apropójából beszélgetnek a cenzúráról,

⁵⁷ Van olyan recensens, akinél még fölbukkan ez a kényszer. Mehnert Körnerről szólva „egy – egyébként szociálisan privilegizált helyzetű – fiatalember”-ről beszél. MEHNERT, *i. m.*, 155. A kritikus freudi első-lása jól mutatja az elnyomott osztályharcos reflexeket.

⁵⁸ VÖLKEI, *i. m.*, 420.

⁵⁹ Anneliese LÖFFLER, *Lieder für den Tag, die bis heute Bestand haben: Ein Roman um Theodor Körner von Ulrich Völkel*, Berliner Zeitung, 1984. március 27., 7.

⁶⁰ „Wer war nun der wirkliche Körner – der patriotische Dichter oder der skeptische Bourgeois?” VÖLKEI, *i. m.*, 232.

⁶¹ Megjegyezzük, hogy a figura szerepeltetésének van egy antiszemita dimenziója, amire azonban hely hiányában itt nem térhetünk ki.

⁶² VÖLKEI, *i. m.*, 106.

hogy Körner új darabját nem engedték bemutatni. Pereira-Arnstein grófnő kérdésére, hogy mit tesz most Körner, ezt válaszolja a költő:

- Semmit, mondta [Körner - K. K.] vállát vonogatva. Megtanultam, hogy a cenzúrával kapcsolatban az a legjobb, ha vigyázok arra, hogy ne köthesse-nek bele semmibe.
- Bravó! - kiáltotta Mordechai. Minden szerző a fejében hordja majd a maga kis cenzorát, amelyik előbb jelez majd, mint ahogy a rendőrbilincs kattanna. Egy idő után az állam fölszámolja majd az ellenőrző apparátusát, mert a költő urak maguk harapnak a zablára és leimádkozzák majd állítólagos szabadságuk rózsafüzéréről, hogy *Nincsen többé tabu, nincsen többé tabu*. Az állam tiszta, mert az írók maguk piszkolják be magukat.⁶³

Nem nehéz észrevennünk, hogy a cenzúra és öncenzúra diskurzusa az NDK viszonyaira reflektál, s Erich Honecker tabukra vonatkozó ígéretét idézi ironikusan. Egyedülálló a Körner-recepció történetében, hogy a költő a hatalommal kollaboráló művész megtestesítője lesz. A német szöveg „Überwachungsapparat” kifejezése ezen túl a 20. századi totalitárius rendszerekre utal. Bécs világát a korábbi regényekben is erős politikai elnyomás jellemzi, azokban azonban ez az alsóbb néprétegekre korlátozódik. Völkel művében viszont az egész társadalom szenved az elnyomástól, s Metternich világa egy rendőrállam, egy totális diktatúra képét ölti magára, erősen emlékeztetve az NDK rendszerére.

A szexualitás, a testiség erős jelenléte újdonság a Körner-emlékezet szövegeiben. A 19. századi recepció általában elnyomta e témát, s Körner ártatlan ifjúként jelent meg, hiszen a haza oltárán feláldozandó „báránynak”, ártatlannak kellett lennie. Völkel ezzel szemben mind Körnert, mind az őt körülvevő nőalakokat is erős testiséggel jeleníti meg. A költő és menyasszonya (Antonie Adamberger) az egyik jelenetben forró ölelések után a fűbe hanyatlik. A nő végül legyőzi ugyan ösztöneit, de azok erős jelenléte jól látható marad. A szexualitás emancipációját látjuk abban is, hogy Körner két nő között ingadozik. Menyasszonya mellett a Karlsbadban megismert Marianne Salinghoz is vonzódik, aki viszonozza is ezt a vonzalmat. Körner utolsó bécsi estéjén a nő felkeresi legénylakásán a költőt, de szinte menekülve távozik, mert „tudta, hogy

⁶³ „»Nichts«, entgegnete er achselzuckend. »Für die Zukunft merke ich mir eben, daß die beste Lösung, der Zensur zu begegnen, darin besteht, selbst auf mögliche Anstößigkeiten zu achten.« / »Bravo!«, rief Karl Mordechai. »Alle Autoren bauen sich ihren eigenen kleinen Zensor in den Gehirnkasten, der schneller klick sagt, als die Polizei klack machen kann. Nach einiger Zeit wird der Staat den Überwachungsapparat auflösen, weil sich die Herren Dichter selbst die Kandare anlegen und am Rosenkreuz ihrer vermeintlichen Freiheit den Text herunterbeten: *Es gibt keine Tabus, es gibt keine Tabus*. Der Staat ist sauber, weil sich die Literaten selbst beflecken. Grandios!« Er lachte bitter.” VÖLKELE, *i. m.*, 106–107. (kiemelés tőlem)

nem tud vágyainak ellenállni, ha marad”.⁶⁴ Völkel regényében egyenesen ez a szerelmi dilemma lesz az egyik oka annak, hogy Körner katonának áll, a férfi mintegy elmenekül a választás elől. Ez természetesen jelentősen átalakítja a figura korábbi hazafias motivációját. Mindez véleményünk szerint a hetvenes évek NDK-jának szabadabb szexuális gyakorlatát is idézi, melyre Esterházy Péter is utal, amikor a német egyesülés igazi vesztesének a közép-európai férfit nevezi, mert, mint írja, „nincsen többé, nincsen a teremtésben többé az, amit úgy hívtunk: az endékás csajok”.⁶⁵

Ezzel el is érkeztünk a regény számunkra talán legfontosabb új mítoszához, melyben Magyarország a nyugat előképe, s a szabadság hazája lett. A magyar szál értelem-szerűen Körner *Zrinyi*-jével kerül a regénybe. Egy a 19. századi német kézikönyvekben felbukkanó vélemény szerint Körnert a Bécsben tartózkodó Kisfaludy Károly ismer-teti meg a Zrínyi-témával, s ezt a verziót a magyar szakirodalom is átvette.⁶⁶ Völkel is ezt követi, de nála nem Kisfaludy Károly, hanem egy Imre Sándor nevű regényalak ajánlja Körnernek a témát.⁶⁷ A Kisfaludy társaságában lévő magyarok a szabadság-szeretet és a függetlenség iránti elkötelezettség megtestesítői lesznek, mindnyájan jakobinusok, s egyikük rokonát kivégezték a Martinovics-féle összeesküvésben vállalt szerepe miatt. Az összeesküvés némi csúsztatással egy igen aktuális forradalmi ese-ményként jelenik meg a regény cselekményének idejében (1812), s a magyar figurák mind ennek holdudvarában élnek.

Magyarország, a szovjet szféra legvidámabb barakkja, az NDK-felől nézve a sza-badság vágyott honaként jelent meg több irodalmi szövegben és filmben is. Említ-hetjük Franz Fühmann *Huszonkét nap...* című magyarországi útirajzát (1973),⁶⁸ vagy Siegfried Lenz *A Balaton hullámai* (Die Wellen des Balaton, 1973) című novelláját, mely utóbbi a kelet- és nyugatnémet családok balatoni találkozásait írja le. Legújab-ban Dalos György *Balaton-brigád*,⁶⁹ s persze Ingo Schulze *Adam és Evelyn* című regé-nye emlékeztet erre a motívumra. Ahogyan az egyik szereplő fogalmaz: „Ez itt már majdnem Nyugat, nem igaz?”⁷⁰ Völkel regényében a Kisfaludy körül megjelenő sza-badságszerető magyarok e hagyomány részei.

⁶⁴ „Marianne wußte, daß sie gehen mußte. Wenn sie zögerte, verlor sie die Kraft, ihrer Sehnsucht zu widerstehen.” *Uo.*, 288.

⁶⁵ ESTERHÁZY Péter, *Utazás a tizenhatos mélyére*, Bp., Magvető, 2006, 125.

⁶⁶ „Zrínyi, Zriny, Zrinski”: *Szigetvár német–magyar emlékezete 1790–1826*, s. a. r. Kovács Kálmán, Debrecen, Debreceni Egyetemi Kiadó, 2017², 540–541.

⁶⁷ VÖLKEL, *i. m.*, 101.

⁶⁸ Franz FÜHMANN, *Zweiundzwanzig Tage oder Die Hälfte des Lebens*, Rostock, Hinstorff, 1973; Franz FÜHMANN, *Huszonkét nap, vagy az élet útjának fele*, ford. KALÁSZ Márton, Bp., Európa, 1976.

⁶⁹ György DALOS, *Balaton Brigade*, Berlin, Rotbuch, 2007; DALOS György, *Balaton-brigád: Történet hét sétában*, Bp., Ab Ovo, 2005.

⁷⁰ SCHULZE, *i. m.*, 114. Ingo Schulze egyébként köszönetet is mond a szerzőknek *Adam és Evelyn* című regényében, s az itt felsoroltakon túl másokat is megnevez. *Uo.*, 295.

* * *

Theodor Körner életrajzi regényei jól mutatják az NDK emlékezetpolitikájának erős paradigmaváltásait. Az 1949 előtti időszakban a szovjet megszállási övezetben is inkább elhatárolódtak a nacionalista hagyománytól, de az 1952-es fordulat után az mégis az NDK ideológiájának egyik központi eleme lett. Igaz, nem eredeti formájában, hanem a jelen igényeire szabva. A Körner-regényekben láthatóvá válnak ezen átalakított nacionalizmus jellemző jegyei. A hetvenes évek politikai változásai új kultúrpolitikai fordulatot is eredményeztek, s Ulrich Völkel újabb regénye Theodor Körnerről ezen új paradigma sajátosságait mutatja.

KÁLMÁN KOVÁCS

Theodor Körner, the Political Myth of the GDR
The Tradition of Nationalism in the Literature of the GDR

The biographic novels about Theodor Körner accurately demonstrate the significant paradigm shifts in East Germany's memory politics. Before 1949, the nationalistic tradition was rejected even in the area under Soviet occupation, nevertheless it became a central element of East Germany's ideology after the turn of 1952. One must add, that it was not picked up in its original form, but adapted to the requirements of the present. The Körner novels reveal the main characteristics of this transformed nationalism. The political changes of the seventies generated a turn of cultural policy as well. The particularities of this new paradigm are reflected in Ulrich Völkel's novel about Theodor Körner. The recycled myth of Körner paints a picture of East Germany which we came to know during the last decade of its existence.

A Chamisso-díj után, a Chamisso-irodalmon túl

Kortárs német nyelvű irodalom és emlékezetkultúra
a migráció kontextusában

Arjun Appadurai egyik legtöbbet idézett megállapítása szerint a modern szubjektivitást létrehozó *imaginációt* a 20. század végén leginkább két új tényező határozza meg: az elektronikus mediáció és a tömeges migráció, vagyis emberek (mint közösségek és befogadók) és képek (illetve közvetített események) megjósolhatatlan, a bizonyosságok kereteit folyamatosan lebontó mozgása és találkozása.¹ A migráció, a medialitás és az imagináció közötti bonyolult összefüggések vizsgálatának relevanciáját és tendenciáit, melyet a modernség és a globalizáció nemzetközi hírű kutatójának tézise implikál, találónan szemléltethetjük azon irodalomtudományi és emlékezetelméleti megközelítések és fogalmak bemutatásával, amelyek a „bevándorló háttérű” szerzők német nyelvű irodalmára irányulóan, az utóbbi körülbelül három évtizedben alakultak ki és képezték vita tárgyát. Az úgynevezett Chamisso-irodalom kategorizálásának és nyelviségének problematikáját először a németül író, de nem (csupán) német anyanyelvű írókat jutalmazó Adelbert von Chamisso-díj immáron lezárult történetének példáján veszem górcső alá, majd a „migráns irodalom” és a posztmigráns (német) társadalom térbeli és időbeli lokalizálásának struktúráival foglalkozom – elsősorban a műltfeldolgozás és a migráció kérdéseinek összefüggésével, a transznacionális emlékezeti terek konstruálódásának vonatkozásában. Végül ebben a kontextusban vázolom fel a kelet-európai származású író(nő)k műveinek (többek között) emlékezetpolitikai jelentőségét.

Az 1985-ben indított és 2017 márciusában utoljára kiosztott Adelbert von Chamisso-díj története szinte szeizmografikus pontossággal tükrözi a kollektív emlékezet (a német emlékezeti kultúra) és az irodalom kapcsolatát problematizáló kutatás dilemmáit, így például a megkülönböztetés és összekötés dialektikájának, valamint a kettősség és a köztesség retorikájának kezdettől fogva ambivalens szerepét a

¹ „[A]z elektronikus közvetítettség (*mediation*) és a tömeges migráció a jelen világot nem mint technikailag új erők jellemzik, hanem mint olyanok, melyek úgy tűnik [...] az imagináció munkáját ösztönzik. Együttesen speciális rendellenességeket hoznak létre, mivel mind a nézők, mind a képek (*images*) egyidejűleg cirkulálnak. Sem a képek, sem a nézők nem illeszkednek be olyan körökbe vagy közösségekbe, melyek lokális, nemzeti vagy regionális tereken belül rögzíthetőek [...]. [a] személyek és a képek is gyakran megjósolhatatlanul találkoznak, az otthon bizonyosságain túl és a helyi és nemzeti médiahatások karanténján kívül. Ez a mobilis és előreláthatatlan viszony, mely a migratórikus közösségek és a tömegmédiában közvetített események között áll fenn, a modernség és a globalizáció kapcsolatának lényegi meghatározója.” Arjun APPADURAI, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996, 4. (Amennyiben külön nem jelzem, az idegen nyelvű idézeteket a saját fordításomban közlöm. – P. E.)

„bevándorló-irodalom” pozicionálásában, illetve magának a „Chamisso-irodalom” kategorizálásának és kanonizációjának hasonlóan ellentmondásos jellegét. Az évenkénti díjkiosztás kapcsán, vagy a díjazott szerzők nyilatkozataiban folyamatosan felmerült például az a kérdés, hogy tulajdoníthatunk-e bármilyen (akárcsak közvetett) szerepet a szerző életrajzának (származásának, anyanyelvének) a művek esztétikai minőségének megítélésekor. A kérdés végső soron olyan dichotomizáló határvonások működésére irányul, mint a *saját (német)* és az *idegen (bevándorolt)*, a *nemzeti irodalom* és a „*migrációs irodalom*” közötti megkülönböztetés, melyet egyfelől a hierarchikus oppozíciókat megkérdőjelező posztstrukturalista elméletek és általában az érintett szerzők is elutasítanak.² Másfelől ebben az esetben paradox módon a differenciálás aktusának szerves része magának a határvonásnak a problematizálása is, úgy, hogy a megkülönböztetést végeredményben annak feloldhatósága konstruálja. Megfigyelhető ez az ambivalencia már a Chamisso-díj alapításának lelegején, a kitüntetés létrehozását kezdeményező romanista és filológus Harald Weinrich 1983-as paradigmateremtő előadásában is.³ Weinrich éppen abban az évben érvelt egy „kívülről jövő német irodalom” szükségessége mellett, amikor Helmuth Kohl kancellár megállapította, hogy Németország nem a bevándorlók országa (*Einwanderungsland*).⁴ Weinrich Max Frisch szállóigévé vált kijelentését idézi, miszerint munkaerőket hívtak, de emberek érkeztek, majd ennek megfelelően azt a tézist állítja fel a „multinacionális” és „multikulturális sokszínű” Németországban született „külföldiek irodalmáról” (*Ausländerliteratur*), hogy az valójában „belső lényegét tekintve [...] *német*”⁵ irodalom. Weinrich mindezt a nyelvi és politikai határvonás, az állampolgárság és a nyelvhasználat (anyanyelv) között megszűnő egybeesés, illetve a *német* és a *külföldi*, a *belső* és a *külső* közötti megkülönböztetés feloldhatóságának érvével támasztja alá:

A mai világban a német irodalom már nem lehet csupán azoknak az ügye, akik egy német nyelvű ország állampolgárai. Ahogyan a britek büszkeséggel

² Catalin Dorian Florescu temesvári születésű svájci író a „migrációs irodalom” kifejezés vonatkozásában „szeretetteljes” és „gyengéd” *kirekesztésről* beszél, mely a bevándorló szerzők irodalmát „az adott nemzeti irodalom peremére szorítja”. Bettina SPOERRI, *Auszug aus dem Interview mit Catalin Dorian Florescu und Christina Viragh = Diskurse in die Weite: Kosmopolitische Räume in den Literaturen der Schweiz*, hg. Martina KAMM et al., Zürich, Seismo, 2010, 167, idézi Wiebke SIEVERS, *Zwischen Ausgrenzung und kreativem Potenzial: Migration und Integration in der Literaturwissenschaft = Migrations- und Integrationsforschung: multidisziplinäre Perspektiven*, hg. Heinz FASSMANN, Julia DAHLVIK, Göttingen, Vienna University Press bei V&R unipress, 2012, 216.

³ Harald WEINRICH, *Um eine deutsche Literatur von außen bittend*, Chamisso, Nr. 16, 2017, 40–47. (eredeti megjelenés: Merkur, 1983/37, 911–920.)

⁴ „A Német Szövetségi Köztársaság nem bevándorló-ország (*Einwanderungsland*), még akkor sem, ha a nálunk élő külföldiek nagy része tartósan az országban fog maradni.” Helmuth KOHL, *Rede vor dem deutschen Städtetag in Frankfurt, 14. Juni 1983*. http://www.helmut-kohl.de/index.php?menu_sel=17&menu_sel2=&menu_sel3=&menu_sel4=&msg=2272 (Letöltés ideje: 2018. február 1.). A kijelentést megismétli a CDU/CSU és az FDP 1983-as koalíciós egyezménye is.

⁵ WEINRICH, *i. m.*, 45. (kiemelés tőlem)

tekintenek a *commonwealth*-irodalmukra, és ahogyan a franciák magától értetődően saját irodalmukhoz sorolják az egész frankofón irodalmat, úgy nekünk, kevésbé világlátott németeknek is minden okunk megvan arra, hogy egyszer s mindenkorra eltávolodjunk a nemzetállami értelemben vett nemzeti irodalom koncepciójától. Németország egy nyelvből és egy történelemből álló ország, s minden olyan ember, aki úgy használja a német nyelvet, hogy továbbírja ezt a történelmet, természetes honfitársunk, akár belülről jön, akár kívülről.⁶

Weinrich a kortárs bevándorló háttérű irodalmak kapcsán voltaképpen ugyanúgy németként kanonizált, de nyelv- és kultúraváltó szerzőkre (Chamissóra és Canettire⁷), illetve elismert francia és brit diszciplináris modellekre hivatkozva kérdőjelezi meg a nemzeti irodalom koncepcióját: ugyanúgy, mint azok a későbbi elméletek, amelyek a német nyelvű irodalmak transznacionális beágyazottságát többek között posztkoloniális elméleti szemszögből vizsgálják, sőt germanisztika helyett *kozmozopolita germanofóniáról* beszélnek.⁸ Hasonló a helyzet a *saját és idegen* oppozíciójában rejlő kizáró megkülönböztetéssel, melyet Weinrich nem egyfajta nyelvi vagy nemzeti hovatarozások között betöltött köztes pozíció elemzési kategóriájaként használ, hanem Sklovszkijra hivatkozva a nyelven *belülre* helyez, és az esztétikai tapasztalat konstitutív mozzanataként, az irodalmiság kritériumaként értelmez:

Mert az a távolság vagy idegenség, amit a külföldi tapasztal, még akkor is, ha már nagyon jól tudja a német nyelvet, korántsem rossz tanácsadó esztétikai dolgokban. Emlékezzünk rá, hogy az orosz formalisták [...] csak abban az esetben voltak hajlandóak költészetről beszélni, ha az irodalmi szöveg nyelve

⁶ Uo., 47.

⁷ Vö. Harald Weinrich alábbi szavait: a „kívülről jövő német szerzők az eleve német (*binnendeutsch*) származású írókhoz hasonlóan a német nyelv mesterei és a jó német nyelvhasználat példaképei lehetnek. Hiszen a német kortárs irodalom szerzői közül ugyan ki írna tisztább németességgel, mint az az Elias Canetti, aki a németet nyolc évesen, harmadik nyelvként sajátította el.” WEINRICH, *i. m.*, 47. Weinrich Chamissót „két nyelv és két kultúra” (uo., 40) között helyezi el, Thomas Mannra hivatkozva: „Thomas Mann, aki nagyon közelállónak érezte magát ehhez a német nyelvű francia szerzőhöz [Adelbert von Chamissohoz], ezt írta: Ismert, hogy alkotás közben gondolatait mindvégig hangosan, franciául mondogatta maga elé, mielőtt versekbe öntötte volna őket – s mégis a végeredmény német mesterköltészet lett. Ez megdöbbentő, sőt mi több, hallatlan” (uo.).

⁸ *Kozmozopolitische „Germanophonie“: Postnationale Perspektiven in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur*, hg. Christine MEYER, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2012; *Von der nationalen zur internationalen Literatur: Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*, hg. Helmut SCHMITZ, Amsterdam – New York, Rodopi, 2009; Immacolata AMODEO, „Die Heimat heisst Babylon“: *Zur Literatur ausländischer Autoren in der Bundesrepublik Deutschland*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1996. Christine Meyer „kozmozopolita germanofónia”-fogalmához, illetve általában a kortárs német irodalom és migráció kapcsolatához lásd THOMKA Beáta, *Germanofónia és posztmigráns irodalom*, Helikon, 2014/4, 577–592.

úgy van megalkotva, hogy az olvasó figyelmét legalább nyomokban a szavakra irányítja, és megakadályozza, hogy túl gyorsan elérjen a dolgokhoz. [...] Sok jele van tehát annak, hogy azokat a külföldieket, akik nem anyanyelvükön, hanem németül írnak, éppen az idegen nyelv [...] okozta akadályoztatásuk ösztönzi arra, hogy a többiekénél sokkal inkább törődjenek a nyelvvel [...], és pontosabban figyeljenek a szavakra s jelentésükre. A nyelv ekkor az idegenség eme leeredukálhatatlanságával önmagára hívja fel a figyelmet.⁹

A nem-német anyanyelvű szerzők német nyelvű irodalma az érvelés ezen pontján gyakorlatilag elveszíti „kivétel” jellegét és normává, sőt „modellé” válik, hiszen felszínre hozza az idegenség (elidegenítés) irodalmilag konstitutív funkcióját, illetve nyílttá teszi a „német nemzeti irodalom” és a „migrációs irodalom” közötti differenciálás tarthatatlanságát. A 2008-ban Chamisso-díjjal kitüntetett (bosznia-hercegovinai származású) Saša Stanišić később hasonló módon hangsúlyozta magának az írásnak az általános idegenségét és a többnyelvűség toposzának marginalizáló, diszkriminatív jellegét a bevándorló szerzők irodalmával kapcsolatos mítoszokat leleplező írásában:

Számomra maga az írás egy idegen nyelv. [...] Nagy gyanakvással szemlélem, amikor egy szöveg irodalmi minőségét annak alapján ítéli meg kedvezőbben a kritika, hogy a szerző a második vagy harmadik nyelvén ír, még akkor is, ha kiemelik a nyelvi szerkezetek „szokatlan” használatát, a „különleges” figurákat és a „gazdag” szókincset. Amikor elismerik egy migráns szerző minden egyes apró nyelvi játékát, amivel próbálkozik, az (kis túlzással) csupán egy másik mód arra, hogy azt mondjuk, „nézzétek, milyen jól megtanult ez a külföldi németül”. [...] Hazai szerzők számára sem tilos s nem lehetetlen kísérletezni a nyelvvel [...]. A nyelv az egyetlen olyan ország, amelynek nincsenek határai.¹⁰

Weinrich alapító szövegében a „kívülről jövő német irodalom” megközelítésének problematikáját az 1980-as évek társadalmi és politikai eseményeivel összefüggésben vizsgálja: utal a vendégmunkások fogadtatására az irodalmi életben (például a PoLiKunst, vagyis Polynationaler Literatur- und Kunstvereine für Gastarbeiter-Schriftsteller nevű érdekképviseleti szervezet 1980-as alapítására¹¹), akárcsak az idegengyűlölő lózungok („*Ausländer raus*”) terjedésére. A díj 2017-es megszüntetése ellen tiltakozók hasonlóan az európai migrációs válságra hivatkozva kérdőjelezték

⁹ WEINRICH, *i. m.*, 45.

¹⁰ Saša STANIŠIĆ, *Three Myths of Immigrant Writing: A View from Germany*, 2008.

<http://wordswithoutborders.org/article/three-myths-of-immigrant-writing-a-view-from-germany> (Letöltés ideje: 2018. február 1.)

¹¹ WEINRICH, *i. m.*, 43.

meg a döntést,¹² akárcsak az elismerést dotáló Robert Bosch Alapítvány képviselői. Uta-Micaela Dürig elnök szerint a kitüntetés adományozását épp azért kell leállítani, mert elérte célját, feleslegessé vált, mivel a Chamisso-szerzők a német irodalom magától értetődő részévé váltak:

A kulturális sokszínűség társadalmunkban s a német nyelvű irodalomban is időközben széleskörűen a normalitás részévé vált. Ezért nézőpontunk szerint egy díj feladata nem az, hogy kiemelje a szerzők biografikus származását és tapasztalatát, hanem hogy támogassa a társadalomban az együttélést és az összetartozás érzését. Annál is inkább így van ez, mivel sok migráns háttérű szerző immáron a második generáció óta él Németországban. A német nyelvvel nőttek fel, s német nyelvű szerzőként tekintenek magukra. Műveik a kortárs német irodalom magától értetődő és nélkülözhetetlen elemei. S a Chamisso-díjasok is elnyernek más fontos irodalmi kitüntetéseket is, mint például a Német Könyvdíjat.¹³

A „német” és a „bevándorló” szerzők közötti különbség, illetve magának a distinkciónak a megszűnése – a Chamisso-díj „célja” – viszont egyben a Chamisso-díj kiindulópontjaként, elméleti legitimációjaként is szolgált. Harald Weinrich már a kitüntetés kezdeményezésekor arról beszélt, hogy a „kívülről jövő német szerzők [...] az eleve német [*binnendeutsch*] írókhoz hasonlóan a német nyelv mesterei lehetnek”, illetve „a külföldiek [...] jobb németességgel írnak és beszélnek, mint egyes németek”.¹⁴ A „nem-német származású” szerzők megkülönböztetésének és támogatásának exklúziós aktsa ebben az ellentmondásos konstellációban vált a Chamisso-irodalom kanonizálásának inklúziós stratégiájává.

Hasonló paradoxonok fémjelzik a Chamisso-díj átadásának teljes történetét. A kitüntethetőség elsődleges kritériumaként eredetileg pusztán az írók származása szerepelt, amit 2012-ben módosítottak: innentől fogva az elismerés célközönségét olyan

¹² Lásd Iris Radisch ironikus szavait a tiltakozásról: „[r]összul választották meg [szerintük] a Chamisso-díj leállításának időpontját. Pont most, miután először a németül író vendégmunkásyerekek, azután a kelet-európai száműzöttek, a jugoszláv háborús menekültek, a kései hazatelepülők (*Spätaussiedler*) és a világ minden tájékáról érkező menedékkérők megkapták a támogatást, fontos lenne, hogy rendelkezésre álljon a díj a következő években és évtizedekben várhatóan ránk zúduló, menekülésről és elűzetésről szóló regények számára. Úgy fog hiányozni a díj az író menekülteknek és németül debütálóknak, mint Chamisso elbeszéléseiben szegény Schlemihlnek az árnyéka.” IRIS RADISCH, *Unprämierte Migrantenliteratur*, Die Zeit, 2016/40, <http://www.zeit.de/2016/40/chamisso-preis-literatur-protest-fluechtlinge> (Letöltés ideje: 2018. február 1.). Uta-Micaela Dürig az aktuális társadalmi változásokra és kihívásokra hivatkozva említi meg, hogy a Bosch Alapítvány létrehozott egy menekültügyi szakértői bizottságot, és számos helyi projekttel támogatja a menedékkérők integrációját. Uta-Micaela DÜRIG, „Im Fokus wird die Förderung kultureller Teilhabe durch Literaturvermittlung stehen”: *Rückblick und Ausblick von Uta-Micaela Dürig, Geschäftsführerin der Robert Bosch Stiftung*, Chamisso-Magazin Viele Kulturen – eine Sprache, 2017/16, 51–52.

¹³ DÜRIG, *i. m.*, 51.

¹⁴ WEINRICH, *i. m.*, 46, 47.

szerzők alkották, akik németül írnak, de művükben meghatározó jelentőséggel bír a „kulturaváltás”. (Így fordulhatott elő például 2016-ban, hogy mindkét Chamisso-díjazott író, Esther Kinsky és Uljana Wolf is „született német” szerző volt.) A díj kiírásának módosítását azzal magyarázták, hogy az érintett szerzők irodalma „a kortárs német irodalom magától értetődő és nélkülözhetetlen alkotóelemévé vált”,¹⁵ tehát ismét a *külső* és *belső* dichotómiájának megingása az, ami a kitüntetést – „feleslegesége” ellenére, vagy éppen ezáltal – megindokolta.

Ahogy a Chamisso-díj definíciójának módosítása is jelzi, az elismerés kezdettől fogva kritikát generált, és vitatott funkciókat töltött be. Az immanensen irodalmi és nem-irodalmi szempontok keveredése körül kialakult diszkusszió túl jellemző az az ellentmondás, hogy míg a kitüntetés egyfelől közismert és hatékony kanonizáló instanciaként működött – mint egyfajta „belépőjegy az irodalmi életbe”¹⁶ – addig mind a szerzőket, mind a kritikát aggályokkal töltötte el a diszkrimináló „külföldi szerző” címke, a díj általi „beskatulyázás” („*Nischenpreis*”¹⁷) lehetősége, az irodalmi „rezervátum” létrehozásának¹⁸ veszélye. A Chamisso-díj (és létjogosultságának) bírálata így elkerülhetetlenül beépült az olyan tudományos rendezvények által elevenen tartott hagyományba, mint a kitüntetés 25. évfordulójának alkalmából Marbachban megrendezett szimpózium (*Chamisso – wohin? Über die deutschsprachige Literatur von Autoren aus aller Welt*), vagy a Chamisso-irodalom kapcsán az interkulturalitás-kutatást tematizáló 2014-es müncheni tanácskozás (*Chamisso-Literatur – eine „Nomadisierung der Moderne“? Interdisziplinäre Perspektiven der Interkulturalitätsforschung*).

A tudományos reflexióban, a laudációkban, a kitüntetettek írásaiban gyakorlatilag állandó toposszá vált (illetve ahogyan láthattuk, kezdettől fogva jelen volt) a többnyelvűség vagy nyelvi idegenség általánosságának hangsúlyozása, illetve a normaként

¹⁵ Az 1985-ös eredeti felhívás szövege a Bosch Alapítvány honlapján olvasható, eszerint a kitüntetés „nem-német anyanyelvű, németül író” szerzőknek szól – ezt módosították később „németül író” szerzőkre, akiknek a „művészetét a kulturaváltás határozza meg”: „A társadalmi realitás ma az, hogy a migrációs háttérű szerzők folyamatosan növekvő csoportja magától értetődő anyanyelveként beszéli a németet. Ezen szerzők irodalmát ugyan tematikájában és stilisztikailag meghatározza a nyelv és a kulturaváltás, de magától értetődő és nélkülözhetetlen részévé vált a kortárs német irodalomnak.” http://projects.bosch-stiftung.de/content_projekte/language1/html/14169.asp (Letöltés ideje: 2018. február 1.)

¹⁶ Irmgard ACKERMANN, *Der Chamisso-Preis und der Literaturkanon = Die andere deutsche Literatur: Istanbuler Vorträge*, hg. Manfred DURZAK et al., Würzburg, Königshausen & Neumann, 2004, 47–51. A Chamisso-irodalom és a biografikus diskurzus tematikájához, illetve a „biografika transznacionális megközelítéséhez” lásd Hannes SCHWEIGER, *Transnationale Lebensgeschichten: Der biographische Diskurs über die Literatur eingewanderter AutorInnen*, Aussiger Beiträge (*National – postnational – transnational? Neuere Perspektiven auf die deutschsprachige Gegenwartsliteratur aus Mittel- und Osteuropa*), 2012/ 6, 13–31.

¹⁷ René KEGELMANN, *Türöffner oder Etikettierung? Der Adelbert-von-Chamisso-Preis und dessen Wirkung in der Öffentlichkeit = Die Kunst geht auch nach Brot! Wahrnehmung und Wertschätzung von Literatur*, hg. Sylvie GRIMM-HAMEN, Françoise WILLMANN, Berlin, Frank & Timme, 2010, 13–28.

¹⁸ Michael HOFMANN, *Interkulturelle Literaturwissenschaft: Eine Einführung*, Paderborn, W. Fink, 2006, 320.

tételezett „német” irodalom és az attól eltérő „migráns” irodalom kettősségének elutasítása. Találónan illusztrálják ezt a nemzetközileg elismert bolgár származású német szerző, Ilija Trojanow *Migráció mint haza* című beszédének sokat idézett szavai: „Chamisso-irodalom nincsen többé, csupán csak a német nyelvű irodalom belenövése a világirodalmisságba (*Weltliterarische*), a világlátottság (*Weltläufigkeit*) és a többnyelvűség ügyvivőinek közreműködésével”.¹⁹ A Chamisso-irodalmat övező élénk diskusziókat az 1980-as évektől napjainkig tehát ironikus módon, a tagadás általi megerősítés (*assertion in denial*²⁰) toposzával megragadható, problematikusként továbbírt fogalmak és differenciák határozzák meg.

A továbbiakban a Chamisso-díjátadás kapcsán felmerülő kettősségeket, illetve fogalmiságot a migráció és az irodalom kapcsolatára és a bevándorlás kontextusában változó (posztmigráns) német emlékezeti kultúrára irányuló elméleti pozíciók összefüggéseivel kapcsolatban vizsgálom.

Külföldiek – hídverők – nyelvvált(oztat)ók: a Chamisso-irodalom nyelve és helye

Ahogy láthattuk, a németül író, de nem német származású szerzők irodalmából elsősorban a *nyelviségre* való hivatkozás által vált konstruálhatóvá egy olyan szövegtörzset, amellyel szemben a legkevésbé merülhet fel az a vád, hogy alapjában véve kizáró kritériumok (egzotizáló, marginalizáló, illetve irodalmon kívüli – például biografikus – szempontok) érvényesítésén alapul. A nyelviség aspektusát a Chamisso-díj már tárgyalta, 2012-es módosítása is hangsúlyozza, amikor olyan „kiemelkedő, németül író szerzőket” definiál célcsoportként, „akiknek a művében meghatározó szerepet kap a kultúraváltás, és akiket a nyelvvel való rendhagyó, a német irodalmat gazdagító bánásmód egyesít”.²¹ Mégis éppen a nyelviség problematizálásának kapcsán ütközünk ismét

¹⁹ Ilija TROJANOW, *Migration als Heimat: Von den literarischen Früchten der Entwurzelung und den Agenten der Mehrsprachigkeit*, 2009. <http://www.nzz.ch/aktuell/feuilleton/uebersicht/migration-als-heimat-1.4081973> (Letöltés ideje: 2018. február 1.)

²⁰ Hasonló folyamatok figyelhetőek meg a svájci irodalom fogalmának létjogosultságára irányuló tudományos diskuszióban, melyet sokak szerint éppen a vita tárgyának kétségsége, sőt egyenesen tagadása éltet. Michael Böhler a *self-assertion in denial* (Terry Eagleton) paradoxonát a svájci nemzetépítés egészére találónak tartja, tekintettel annak eleve ambivalens (a nyelvi és a politikai határok különbözőségére épülő) konstellációjára. Michael BÖHLER, *Gefängnis Schweiz oder Bergnebel Seldwyla? Zur Frage von Raum- und Zeitbindung der Schweizer Literatur = Schweiz Schreiben. Zur Konstruktion und Dekonstruktion des Mythos Schweiz in der Gegenwartsliteratur*, hg. Jürgen BARKHOFF, Valerie HEFFERNAN, Berlin – New York, De Gruyter, 2010, 47.

²¹ A bevándorló szerzők többnyelvűségéhez és a Chamisso-irodalom polifóniájához lásd az alábbi munkákat: Bettina SPOERRI, „stifmutter” und „galtbir”: *Literarische Kreation auf der Schnittstelle von Sprachen = Diskurse in die Weite, i. m.*, 126–139; Claudia TATASCIORE, *Sprache als Ausweg, Sprache als Stigma: Eine Reflexion über die Mehrsprachigkeit in den Texten von Terézia Mora*, *Aussiger Beiträge*, 2012/6, 219–236; Margrit ZINGELER, *Migration and the Transformation of German Swiss Literature = M. Z., How Second Generation Immigrants Writers Have Transformed Swiss and German Language Literature: A Study of*

ellentmondásokba, hiszen az érintett szerzők pontosan műveik nyelvi-esztétikai minőségének alapján tekintik magukat a német irodalom részének, illetve lépik át a „német” és a német irodalmat „gazdagító” irodalom között megvont határvonalat. Terézia Mora például arra a felvetésre, hogy „mégsem olyan értelemben vett német szerző [...], mint Goethe vagy Thomas Mann”, azzal válaszolt, hogy ugyanannyira német, mint Kafka,²² s egyben visszautasította a szintén konvencióvá vált megkülönböztetést anyanyelv és idegen nyelv, illetve magyarországi „otthonosság” és Németországban érzett „idegen-ség” között. („Nincsenek idegenség-érzéseim itt. Idegen a magyar faluban voltam. Nem váltottam nyelvet. A német és a magyar mindkettő az anyanyelvem.”²³) Hasonlóan érvel Ilija Trojanow, amikor Kafka, Celan és Joseph Conrad mellett a német nyelvű Nobel-díjasok (Canetti, Grass, Jelinek és Herta Müller) kánonjára hivatkozva azt állapítja meg, hogy az olyan kortárs szerzők, mint Yoko Tawada, Emine Sevgi Özdamar, Feridun Zaimoglu vagy Ilma Rakusa semmiképp sem felelnek meg annak a régi elképzelésnek, miszerint a Chamisso-irodalom sajátos, újszerű és különleges lenne:

A német nyelvű irodalomban is kozmopolita sokszínűség uralkodik, szerzői vándorló „sorstalanok” [...]. Különbözik mi mással magyarázhatnánk azt, hogy az utolsó négy német nyelvű Nobel-díjas minden volt, csak nem tipikus német: a Bulgáriában született szefárd Elias Canettitől kezdve – aki csak harmadik nyelvként tanulta meg a németet –, a danzigi Günter Grasson át – akinek anyja kasub származású volt –, illetve az osztrák Jelineken át – apja cseh zsidó volt –, egészen a bánáti sváb Herta Müllerig. Két szó szerinti migráns, s mind a négy multi-, inter- és transzkulturális utakon jár.²⁴

A nyelv „gazdagító”, kísérletező kezelése Saša Stanišić szerint is csak egyike a bevándorló szerzők irodalmával kapcsolatos beszűkítő és téves elvárásoknak, mint amilyen a migrációs tapasztalat (önéletrajzi alapú) tematizálásának a mítosza. Stanišić ezen a ponton – mint már elhangzott – az irodalmi nyelv általános (az anyanyelvi írásra is jellemző) idegenségére hivatkozik („Maga az írás idegen nyelv”),²⁵ illetve a migráció

Sensorial Narratives by Authors Writing from the Swiss 'Secondo-Space', Lewiston, The Edwin Mellen Press, 2011, 89–110; Bianka BURKA, *Manifestationen der Mehrsprachigkeit und Ausdrucksformen des „Fremden“ in deutschsprachigen literarischen Texten: Exemplifiziert am Beispiel von Terézia Moras Texten*, Tübingen, Narr Francke Attempto Verlag, 2016. – Az irodalmi többnyelvűség tipológiájához lásd Monika SCHMITZ-EMANS, *Literatur und Vielsprachigkeit: Aspekte, Themen, Voraussetzungen = Literatur und Vielsprachigkeit: Aspekte, Themen, Voraussetzungen*, hg. Monika SCHMITZ-EMANS, Heidelberg, Synchron, 2004, 11–26.

²² Terézia MORA et al., „*Ich bin ein Teil der deutschen Literatur, so deutsch wie Kafka*“: Interview mit Terézia Mora, Imran Ayata, Wladimir Kaminer und Navid Kermani, *Literaturen*, 2005/4, 28.

²³ *Uo.* – A nyelvmegértés és a nyelvváltás problematikájához lásd THOMKA, *i. m.*

²⁴ TROJANOW, *i. m.*

²⁵ Stanišić azt is kiemeli, hogy „a migráns szerzők már nem marginális jelenségek, hanem szinte mainstream tulajdonságokkal bíró, jelentős vonatkoztatási pontok [...]. A migráns irodalmak nem szigeteket képeznek a nemzeti irodalom tengerében, hanem annak integráns részei [...]”. STANIŠIĆ, *i. m.*

általánossá vált tapasztalata kapcsán kiemeli a centrum és periféria közötti ellentmondás (valamint a nemzeti irodalmi kánon és a migráns irodalom közötti határvonás) megszűnését. Alapjában véve ezeken a homogenizáló elválasztásokon alapulnak ugyanis azok a tarthatatlannak bizonyuló tézisek is, miszerint a „migráns irodalom” gazdagítja a német nyelvet és kultúrát, illetve – az a szintén politikailag korrektnek szánt és elterjedt vélemény –, hogy az ún. „Chamisso-szerzők” a tolmácséhoz hasonló küldetésű közvetítők a „saját” és a német kultúra között.

Az elválasztott világok közötti köztesség pozíciójából történő közvetítést bár gyakran tekintik a kitüntetett szerzők „küldetésének”,²⁶ mégis általános elutasítás övezi az írók részéről és az elméleti megközelítésekben is. Beszédes címe van például Yoko Tawada szövegének: *Nem akartam hidat verni*,²⁷ vagy Güney Dal írásának: *Nem vagyok híd*,²⁸ s ugyanezre vonatkozik az olaszországi születésű német író, Franco Biondi megállapítása, miszerint nem az olasz és német kultúrák között, hanem a német és az olasz kultúrával él.²⁹ A köztesség és közvetítés kézenfekvőnek tűnő, de hierarchikus oppozíciókra épülő, az aszimmetrikus hatalmi viszonyokat figyelmen kívül hagyó kategóriáit hasonló elutasítás övezi az irodalomtudományi reflexió terén is. Programadó ebből a szempontból Leslie A. Adelson amerikai germanista és irodalomtörténész *Against Between – Ein Manifest gegen das Dazwischen* (A között ellen – kiáltvány a köztesség ellen) című munkája. Adelson tiltakozik a migráns irodalmi szereplők köztes terekben történő, polarizáló pozicionálása ellen, amely nem veszi figyelembe a kultúrák és irodalmak hálózatszerű összefonódásait, interakciókra való nyitottságukat:

A Németországba irányuló tömeges migrációt [...] és a „migránsok irodalmát” vagy a „németországi interkulturális irodalmat” (Chiellino 2000) tematizáló élénk diskusszióban a törökök központi reprezentatív pozíciót töltenek be [...], egy „két világ közötti” mozdulatlan hídon. E két világ egyike hagyományosan európainak feltételezett, a másik pedig nem, amíg a kettejük közötti tér pedig vagy diszkriminatórikus kizárások helyszínének,

²⁶ Sigrid Löffler a Chamisso-díjjal kitüntetett Terézia Mora laudációjában például azt emeli ki, hogy a „fordítások Európájában [...] az írók tolmácsként működnek, nem csupán azért, hogy leírják [...] a kultúrákat, hanem azért is, hogy kultúrájukat másoknak közvetítik, számukra lefordítják.” Sigrid LÖFFLER, *Laudatio von Sigrid Löffler auf Terézia Mora*, 2010. http://projects.bosch-stiftung.de/content_projekte/language1/downloads/PM_100304_Chamisso_Preis_Laudationes.pdf (Letöltés ideje: 2018. február 1.)

²⁷ Yoko TAWADA, *Ich wollte keine Brücke schlagen = Aber die Mandarinen müssen heute abend noch geraubt werden*, Tübingen, Konkursbuch Verlag Claudia Gehrke, 1997, 65–72.

²⁸ Güney DAL, *Ich bin keine Brücke*, Der Tagesspiegel, 2000. május 19.

²⁹ Idézi Katrin HILLGRUBER, *Die Sprachwanderer*, Potsdamer Neueste Nachrichten, 2009. december 1. A fenti értelemben vett köztesség problematikájához lásd Sandra VLASTA, *Das Ende des 'Dazwischen': Ausbildung von Identitäten in Texten von Imran Ayata, Yadé Kara und Feridan Zaimoğlu = Von der nationalen zur internationalen Literatur*, i. m., 101–196; Jim JORDAN, *More Than A Metaphor: The Passing of The Two Worlds Paradigm in German-Language Diasporic Literature*, German Life and Letters, 2006/4, 488–499; Moray MCGOWAN, *Brücken und Brücken-Köpfe: Wandlungen einer Metapher in der türkisch-deutschen Literatur = Die andere deutsche Literatur*, i. m., 31–40.

vagy egy boldog hibriditás hazájaként jelenítődik meg. [...] A törökök a németországi bevándorlók képzeletbeli hídjával a legnagyobb terhet vették magukra, hiszen kiváltják a „civilizációk ütközésének” (Huntington) félelmeit vagy pedig fellobbantják a „kultúrák dialógusának” reményét. A két, eredetinek és kölcsönösen kizárónak vélt világ szembeállításának retorikája jól ismert. A „köztük” lévő tér gyakran olyan migránsoké, akiket hajthatatlanul egy sehová nem vezető hídra száműztek.³⁰

A köztesség „kulturális fabulája” (*cultural fable*), illetve annak a fordítás, közvetítés általi meghaladása helyett Adelson a migrációs történetek kapcsán inkább összefonódó narratívákról, érintkező történetekről (*touching tales*) beszél – így válnak számára fogalmilag megragadhatóvá és értelmezhetővé a történelmi múlt és a jelen (például a német, a török és a zsidó történelem) elbeszéléseinek kölcsönhatásai.³¹

Az egyik pontból a másikba migrálás, illetve a kettő köztességében oszcillálás és ebből eredően a két nyelv és kultúra közötti „gazdagító” közvetítés említett mozzanatai mellett a *megérkezés* aktusára is egyformán hivatkoznak mind az írók, mind a Chamisso-irodalomra épülő értelmezői diskurzusok. A *megérkezés* – az idegenséghez hasonlóan – ebben az értelemben nem elsősorban egy migrációs tapasztalat függvénye (nem csupán a bevándorlás célját vagy végpontját jelenti), hanem az esztétikai tevékenység következménye. Mora például arról beszél, hogy az íráson keresztül *érkezett meg* a világba;³² egy 2008-as tanulmánykötet címében is kiemeli a Chamisso-irodalom vonatkozásában a nyelvbe való beköltözés és az irodalomba történő megérkezés fontosságát;³³ a Bosch Alapítvány pedig a díj megszüntetését, hogy a migráns háttérű szerzők „megérkeztek a német irodalmi életbe”.³⁴ A megérkezés retorikája hatékonyan ellenpontozza a migráns irodalomnak a köztesség pozíciójára történő redukálását, valamint a „kétféle” irodalom (nyelv, kultúra) kapcsolatának a közvetítés – fordítás – nyelvi gazdagítás említett kategóriáival történő leírását (sőt magát a „német irodalom” és „migrációs irodalom”, a „haza” és a „célország” közötti dichotomizáló határvonást is). Ugyanez vonatkozik a köztes tér ellentétes előjelű értelmezésére a posztstrukturalista, posztkoloniális elméletekben, melyek az említett

³⁰ Leslie A. ADELSON, *The Turkish Turn in Contemporary German Literature: Toward a New Critical Grammar of Migration*, New York, Palgrave Macmillan, 2005, 5–6.

³¹ Leslie A. ADELSON, *Touching Tales of Turks, Germans, and Jews: Cultural Alterity, Historical Narrative, and Literary Riddles for the 1990s*, *New German Critique*, 2000/80, 93–124.

³² Terézia MORA, „Ich bin durchs Schreiben im Leben angekommen“: *Terézia Mora im Gespräch; Interview von Thomas Köster mit Terézia Mora*, 2010. <http://www.goethe.de/ins/it/lp/prj/lit/bue/gelit/de6062887.htm> (Letöltés ideje: 2018. február 1.)

³³ *Eingezogen in die Sprache, angekommen in der Literatur: Positionen des Schreibens in unserem Einwanderungsland*, hg. Uwe PÖRKSEN, Bernd BUSCH, Göttingen, Wallstein, 2008.

³⁴ *Robert Bosch Stiftung: Ziel erreicht. Robert Bosch Stiftung beendet Chamisso-Preis*, Stuttgart, 2016. <http://www.bosch-stiftung.de/de/presse/2016/09/ziel-erreicht-robert-bosch-stiftung-beendet-chamisso-preis> (Letöltés ideje: 2018. február 1.)

külső–belső differenciák közötti határt a nyelven, a kultúrán és a szubjektumon belülré helyezik.³⁵

A köztesség (a hibriditáshoz hasonlíthatóan) Homi K. Bhabha ismert értelmezésében egy olyan tranzitorikus vagy köztes tér jellegzetessége, melyben mindenféle „eredeti polaritás” és hierarchia nélkül konstruálódnak identitások és differenciák, s amelynek metaforája a *lépcsőház*.³⁶ A migráns írók köztes pozíciója ebben az értelemben a migráns irodalom szubverzív (hibriditást felfedő) potenciálját is garantálja, s mindez átértelmezi a köztesség mellett a *fordítás* jelentését is. A fordítás a transznacionális migráció kontextusában nem két elhatárolható, szimmetrikus kultúra és nyelv közötti közvetítést jelent (hiszen a Chamisso-irodalom a fenti értelemben éppen a kulturális hasadások és differenciák lefordíthatatlanságát leplezheti le),³⁷ hanem sokkal inkább *kulturális fordítást*: egyfajta létmódot, a „szignifikáció komplex formáját”, a kultúra konstitutív módusát:

A kultúra [...] egyaránt transznacionális és translacionális. [...] A kulturális transzformáció transznacionális dimenziója – a migráció, a diaszpóra, a folyamatos eltolódás (*displacement*), az újbóli elhelyezés – a kulturális fordítás folyamatát a szignifikáció egy összetett formájává alakítja. Az autentikus „népi” hagyományokon vagy a „nemzethez” és „népekhez” hasonló kulturális különlegességek mélyen berögzült mítoszain nyugvó, természetes vagy naturalizált, egységteremtő diskurzus nemigen működhet immár vonatkoztatási pontként. Ennek a helyzetnek nagy, bár nyugtalanító előnye abban áll, hogy erősebben ébreszt bennünket annak tudatára, hogy a kultúra konstrukció és a hagyomány kitalálás.³⁸

A Chamisso-írók ebben az értelemben nem lokalizálhatóak tehát sem a német irodalmon *kívül*, sem a „német” és „nem (csak) német” irodalom *között*(i hídon), hanem csakis abban a köztes hibrid térben, melyet Bhabha a *lépcsőház* metaforájával

³⁵ A kulturális fordítás elméletéhez és fogalmiságához lásd *The Trans/National Study of Culture: A Translational Perspective*, hg. Doris BACHMANN-MEDICK, Berlin – Boston, de Gruyter, 2014.

³⁶ Homi K. BHABHA, *Die Verortung der Kultur*, übers. Michael SCHIFFMANN, Jürgen FREUDL, Tübingen, Stauffenburg, 2000, 5. Bhabha a köztést térrel rokon értelmű *lépcsőház* metaforáját így írja le: „A lépcsőház, mint identitásmeghatározások közötti küszöb-tér a szimbolikus interakció folyamatává válik [...], mely a fent és a lent, a fekete és fehér különbségét konstruálja. A lépcsőház oda-vissza irányultsága, a rá jellemző mozgás és az időbeli átmenet megakadályozza, hogy a felső és az alsó végében identitások rögzüljenek, eredeti polaritásokként. A rögzült identifikációk közötti terek közti átmenet egy kulturális hibriditást tesz lehetővé, melyben a differencia átvett vagy elrendelt hierarchia nélkül kap helyet.” BHABHA, *Die Verortung*, i. m., 5.

³⁷ Bhabha szerint az „in-between” migráns kultúrája a „kultúra lefordíthatatlanságának tevékenységét dramatizálja”, vagyis az asszimilációpárti vagy rasszista elképzelések premisszáit meghaladva felmutatja a kulturális differenciával való azonosulás ambivalenciáit, a hasadást és a hibriditást. Homi K. BHABHA, *The Location of Culture*, London – New York, Routledge, 2004 [1994], 321, idézi SIEVERS, i. m., 219.

³⁸ BHABHA, *Die Verortung*, i. m., 257.

ír le – s ezeket az eltolódásokat szemlélteti a Chamisso-irodalom megnevezéseinek alakulástörténete is.

A homogenizáló-kirekesztő jellegük és nem-esztétikai megalapozottságuk miatt kritizált olyan fogalmakat, mint a „vendégmunkás-irodalom” (*Gastarbeiterliteratur*), az „érintettség irodalma” (*Betroffenheitsliteratur*) vagy „külföldiek irodalma” (*Ausländerliteratur*) eredetileg maguk a bevándorló szerzők (Franco Biondi) javasolták és használták.³⁹ Ezeket a kifejezéseket viszonylag gyorsan felváltották olyan megnevezések, mint a „migráns” vagy „migrációs” irodalom (*Migrantenliteratur*, *Migrationsliteratur*), melyek már nem szociológiai szempontokat, hanem az irodalom szerzőorientált (biografikus) és tematikus megközelítését érvényesítik. A Chamisso-irodalom olyan új elnevezései, mint a „transzkulturális” vagy „interkulturális”, illetve „posztmigráns irodalom”⁴⁰ pedig már a dichotomizáló, a homogén kulturális terek képzetére és a normatív diskurzusokra épülő kategorizálás elutasítását tükrözik. Fokozatosan elsődleges kutatási szemponttá vált tehát a szövegek nyelvisége, mégpedig nem a már tárgyalt egzotizáló összefüggésben (a német és a „németet gazdagító” irodalmi nyelv vonatkozásában), hanem annak a belátásnak az értelmében, hogy interakciójuk köztes, hibrid terében mind a „német”, mind a „migráns” kultúra és nyelv *átalakul*. Harald Weinrich szavaival a „Chamisso nevében a nyelvet átalakító” szerzők „maguk is átalakultak (*gewandelt*) azáltal, hogy egy idegen nyelvbe vándoroltak, s ott a német nyelvet átalakították (*ver-wandelt*)”⁴¹

A Chamisso-irodalom nyelviségére, „átalakító” és szubverzív potenciáljára (a hierarchikus oppozíciókkal és hatalmi viszonyokkal való összefonódásaira) fókuszáló megnevezések közül kiemelendők a *kis irodalom* és a *germanofón irodalom* fogalmai. Gilles Deleuze és Félix Guattari ismert munkájában⁴² Kafka egy befejezetlen írásából kiindulva dolgozza ki a kis irodalmak (*littérature mineure*) koncepcióját, amely – hasonlóan a szintén Deleuze és Guattari által bevezetett fogalmakhoz, a *rizómához* és a *nomádsághoz* – újabban kulcsfogalomná vált a bevándorolt szerzők irodalmának

³⁹ Franco BIONDI, Rafik SCHAMI, *Literatur der Betroffenheit: Bemerkungen zur Gastarbeiterliteratur = Zu Hause in der Fremde: Ein bundesdeutsches Ausländer-Lesebuch*, hg. Christian SCHAFFERNICHT, Fischerhude, Verlag Atelier im Bauernhaus, 1981, 124–136. – Franco Biondi „vendégmunkás-irodalom” fogalmához lásd Franco BIONDI, „Literatur ist Gedächtnis“: Interview von Immacolata Amodeo mit Franco Biondi = Dossier Migrationsliteratur – eine neue deutsche Literatur?, Berlin, Heinrich Böll Stiftung, 2009, 9–11; SIEVERS, *i. m.*

⁴⁰ A fogalmat ebben a kontextusban először Shermin Langhoff használta a *posztmigráns színház* kifejezésben. A posztkolonializmus és a posztmigráció kapcsolatához lásd *Nach der Migration: Postmigrantische Perspektiven jenseits der Parallelgesellschaft*, hg. Erol YILDIZ, Marc HILL, Bielefeld, Transcript, 2015. – Az inter- és transzkulturális irodalomtudomány kategóriáihoz lásd *Interkulturelle Literatur in Deutschland: Ein Handbuch*, hg. Carmine CHIELLINO, Stuttgart, Metzler, 2000; HOFMANN, *i. m.*; *Von der nationalen zur internationalen Literatur*, *i. m.*

⁴¹ WEINRICH, *i. m.*, 21.

⁴² Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Kafka: A kisebbségi irodalomért*, ford. KARÁCSONYI Judit, Bp., Qadmon, 2009.

értelmezésében.⁴³ Deleuze és Guattari szerint a „kisebbségi irodalom (*littérature mineure*) nem egy kisebbségi nyelv irodalma, hanem olyan irodalom, amelyet a kisebbség a többség nyelvén ír”.⁴⁴ A kis(ebbségi) „minden olyan irodalom forradalmi feltételeit jelöli, amely a nagynak (vagy intézményesítettnek) nevezett irodalmon belül létezik”,⁴⁵ három jellemzője pedig a nyelvi deterritorializáltság, az individuálisnak a közvetlen-politikaira történő rákapcsolódása és a megnyilatkozás kollektív elrendeződése.⁴⁶ Jóllehet a kis(ebbségi) irodalom fogalma újabb külön kategóriát hoz létre a Chamisso-szerzők művei körül kialakult diszkusszióban, azonban éppen olyan szövegeket jellemez, amelyek szemben állnak mindenféle hegemoniális követeléssel, és lebontják a homogenizáló és dichotomizáló elválasztásokon alapuló hierarchiákat (például a nemzeti irodalom és a migrációs irodalom közötti megkülönböztetést) – elsősorban poétikai, és nem politikai aktusként.

Hasonló a kiindulópontja azoknak a megközelítéseknek, melyek posztstrukturalista, posztkolonialista elméleti belátásokat vonatkoztatnak a posztmigráns német (nyelvű) irodalomra.⁴⁷ A kozmopolita germanofónia például (bár „monokulturális” szerzők szövegeihez is elméleti keretként szolgál) szembehelyezkedik a „kulturalista koncepciók esszencialista előfeltevéseivel”,⁴⁸ s a *postcolonial studies* fogalmiságával (*writing back*, hibriditás) operálva köt össze – Adelsonhoz hasonlóan – aktuális migrációs jelenségeket a (német) történelmi múltfeldolgozás kihívásaival:

Pontosan Németország [...] fejlesztette ki a kolonizáció egy különösen radikális és perverz alfaját, amikor a második világháborúban meghódította és elfoglalta Kelet-Európa kiterjedt területeit, s egyúttal szisztematikusan deportálta és kiirtotta a zsidókat, a szintiket és a romákat. Az NSZK unilaterális munkaerőtoborzási egyezményei [...], melyeket az elszegényedett mediterrán országok egy sorával kötöttek, egy olyan államilag irányított, a hazai

⁴³ A fogalmat a magyar műfordítás szóhasználatával szemben nem „kisebbségi”-ként, hanem az eredeti „kis” irodalom (*littérature mineure*) terminusra utalva használom. A koncepció kritikájához lásd Meyer véleményét: „A »kis irodalom« koncepciója korlátokba ütközik, hiszen a globalizáció korában egyre inkább átjárható a határ a domináns és a kisebbségi kultúra között. A centrum és periféria ellentétességére épülő fogalom nem képes megragadni a plurikulturalitás új formáit.” Christine MEYER, *Vorwort = Kosmopolitische „Germanophonie”*, i. m., 17. A *rizóma* alakzatához ebben a kontextusban lásd THOMKA, i. m.

⁴⁴ DELEUZE, GUATTARI, i. m., 33.

⁴⁵ *Uo.*, 37.

⁴⁶ *Uo.*

⁴⁷ Többek között az alábbi munkákról van szó: *Postkoloniale Germanistik: Bestandsaufnahme, theoretische Perspektiven, Lektüren*, hg. Gabriele DÜRBECK, Axel DUNKER, Bielefeld, Aisthesis, 2014; *Postkoloniale Schweiz: Formen und Folgen eines Kolonialismus ohne Kolonien*, hg. Patricia PURTSCHERT et al., Bielefeld, Transcript, 2012; Julian OSTHUES, *Literatur als Palimpsest: Postkoloniale Ästhetik im deutschsprachigen Roman der Gegenwart*, Bielefeld, Transcript, 2017; *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und postkoloniale Kritik*, hg. Hito STEYERL, Encarnación Gutiérrez RODRÍGUEZ, Münster, Unrast, 2003. A „posztkoloniális germanisztika” kritikájához lásd ADELSON, *The Turkish Turn*, i. m., 176–177.

⁴⁸ MEYER, i. m., 6.

munkaerőpiac igényeihez szabott bevándorlási folyamat kezdetét jelentették, amelyre a német lakosság a legkevésbé sem volt felkészítve. Ebben a kontextusban a nyugatnémet társadalom nem is alakíthatott ki elfogulatlan viszonyulást a „vendégmunkásaihoz”. [...] Az NSZK migrációs politikája ebben az értelemben a „belső kolonizáció” egyik formájának tekinthető, ahogyan azt Kien Nghi Ha kultúrakutató is megállapította.⁴⁹

Ebben a kontextusban átgondolandó nem pusztán a nyelvek és kultúrák elválasztása és az erre építő köztesesség pozíciója (melyet a német irodalomba „megérkező” Chamisso-szerzők kapcsán már bemutattunk), hanem a „németek” és a „bevándorlók” múltja, jelene és terei közötti elhatároló megkülönböztetés is. A migrációs mobilitás és a történelmi múltértelmezés egyidejű kihívásainak összefonódását Murat Aydemir és Alex Rotas, illetve Michael Rothberg azon elméleteinek és fogalmainak segítségével értelmezhetjük, amelyek nem csupán a posztmigráns kultúrák leírásához biztosítanak keretet, hanem érintkeznek az irodalmi interpretáció – például a diegetikus világ tér- és időaspektusaira irányuló elemzés – kategóriáival is.

*Helyek „besűrítése”, migrálás a múltba:
a Chamisso-irodalom tere és ideje*

Ahogy láthattuk, mind a Chamisso-irodalom, illetve a migráció kontextusában érintkező nyelvek és kultúrák kapcsolata, mind elméleti-értelmezői megközelítésük igencsak összetett és ambivalenciákkal terhelt. Ugyanez mondható el a múlthoz való viszonyulás által konstruálódó, „az etnikai hovatartozás nemzet-alapú értelmezésén” nyugvó német szubjektum és a „marginalizált és kisebbségi pozícióba szorított”⁵⁰ migráns szubjektum közötti határvonásról. Michael Rothberg amerikai irodalomtörténész és holokausztkutató szerint az újraegyesítés utáni német társadalomban egymástól függetlenül zajlik a múltfeldolgozásra és a jelenkori migrációból adódó kérdésekre irányuló diszkusszió, ráadásul egy igen paradox konstellációban:

Az újraegyesített Németországban két uralkodó társadalmi logika szabályozza azt, hogy ki örökli a múltat, s hogy milyen jogok és felelősségek társulnak ehhez az örökséghez. Az egyik logika a *német paradoxon*, mely szerint a közelmúlt bűneivel kapcsolatos felelősségvállaláshoz, úgy tűnik, szükséges fenntartani az etnikailag homogén német identitás képzetét – még akkor is, ha ezeknek a bűnöknek az egyik forrása maga az etnicitás ezen

⁴⁹ Uo., 13.

⁵⁰ Michael ROTHBERG, *Multidirectional Memory in Migratory Settings: The Case of Post-Holocaust Germany = Transnational Memory: Circulation, Articulation, Scales*, ed. Chiara DE CESARI, Ann RIGNEY, Berlin – Boston, de Gruyter, 2014, 137.

képzete volt. A másik pedig az úgynevezett *migráns „dilemma”*, melynek logikája szerint a migránsoknak azt mondják, hogy a holokauszt nem része a történelmüknek, mivel ők „etnikailag” nem németek, de ezzel egyidejűleg integrálhatatlannak bélyegzik őket a holokauszt-emlékezettel szembeni, vélt közömbösségükért.⁵¹

Németország napjainkban egyszerre posztmigratorikus és „holokauszt utáni” társadalom,⁵² s korántsem függetlenek egymástól (és összefonódásukban vizsgálandóak) a bevándorlás és a múltfeldolgozás folyamatai. Rothberg ezért Zafer Şenocak német-török író nyomában járva abból a retorikus kérdésből indul ki, hogy „a Németországba történő bevándorlás nem jelenti egyben a legfiatalabb német múltba történő bevándorlást is?”⁵³ Rothberg válasza, a transznacionális emlékezés etikájára építő többirányú emlékezet (*multidirectional memory*)⁵⁴ koncepciója a már idézett két paradoxonból is kiutat biztosít. Rothberg a német identitást és általában magát az emlékezés dinamikáját is azáltal próbálja újradefiniálni és megragadni, hogy a demografikus változások (a migráció), a történelem és az emlékezet (illetve a nemzeti, a lokális és a transznacionális emlékezetrétegek) összefonódására és interakciójára fókuszál:

A bevándorlóknak a holokauszthoz és a nemzetiszocialista múlthoz való viszonyulásának hiánypótló kutatásával demonstrálható, hogy a német emlékezeti kultúrák megnyílhatnak a német identitás egy olyan újradefiniálásának irányába, amely számol a háborút követő időszak alapvető demografiai átalakulásaival és transznacionális áramlataival egyaránt, anélkül, hogy kockára tenné a német felelősségvállalást a holokausztért.⁵⁵

⁵¹ Uo. (kiemelés az eredetiben)

⁵² Uo., 142.

⁵³ Zafer ŞENOCAK, Bülent TULAY, *Deutschland: Eine Heimat für Türken* = Zafer ŞENOCAK, *Atlas des tropischen Deutschland: Essays*, Berlin, Babel, 1993, 9–19, idézi ROTHBERG, *i. m.*, 124. A posztmigráns német emlékezeti kultúra ezen fontos aspektusát, a bevándorlók és a nemzetiszocialista német múlt feldolgozásának kapcsolatát számos szociológiai, illetve interdiszciplináris kutatás vizsgálja, például: *Geschichte und Gedächtnis in der Einwanderungsgesellschaft: Migration zwischen historischer Rekonstruktion und Erinnerungspolitik*, hg. Jan MOTTE, Rainer OHLIGER, Essen, Klartext, 2004; Viola B. GEORGI, *Entliehene Erinnerung: Geschichtsbilder junger Migranten in Deutschland*, Hamburg, Hamburger Edition HIS Verlag, 2003. Georgi empirikus felmérések alapján arra a következtetésre jut, hogy a fiatal migráns háterű németek számára a nemzetiszocializmus az az alpnarratíva, melynek fíliáján keresztül saját kirekesztésük, illetve inklúziós törekvéseik is elbeszélhetővé válnak.

⁵⁴ Rothberg ebben a vonatkozásban ismét Şenocakot idézi: „Itt az ideje összekötni a németeket foglalkoztató nemzetiszocialista múlt és a jelen kérdéseit. Nem azért, mintha a feldolgozás hatvan éve elegendő volna, hanem inkább azért, mert az emlékezésnek ma ismét olyan tapasztalattá kell válnia, amely túlmutatva a német *Vergangenheitsbewältigung* rituáléin eléri a fiatal embereket, és fontos ellenhatást biztosíthat az identitás romantizáló és archaikus elképzeléseivel szemben.” Zafer ŞENOCAK, *Das Land hinter den Buchstaben: Deutschland und der Islam im Umbruch*, München, Babel, 2006, 144, idézi ROTHBERG, *i. m.*, 124.

⁵⁵ Uo., 126.

Az emlékezésnek a posztmigratórikus társadalmakra jellemző többirányúsága a migráció és az emlékezés elhelyez(ke)désének (*locatedness*) változásaiban nyilvánul meg. Rothberg többek között azt a projektet veszi górcső alá, amelynek keretében berlin-neuköllni, elsősorban török vagy arab anyanyelvű bevándorló nők vállalkoztak a nemzetiszocialista múlt megismerésére (*Projekt „Neuköllner Stadtteilmütter”*, 2006) és arra a következtetésre jut, hogy a migratórikus helyszíneken (*migratory settings*⁵⁶) a német emlékezeti kultúra transznacionális és transzkulturális dimenziói annak „besűrűsödésében” (*thickening*) érhetőek tetten. Rothberg Aydemir és Rotas fogalmát idézi, amellyel a szerzőpáros a mozgás és az elhelyezkedés mozzanatainak látszólagos ellentmondását felülírva beszél a kulturális helyszínek (*settings*) többirányú „besűrűsödéséről” a migráció kontextusában:

A címünkben [*Migratory settings*] olvasható szókombináció [...] egy perspektívaváltásra utal a migráció értelmezésében, a helytől helyig tartó mozgás képzetétől a helyen *belül* zajló mozgás irányába. A migráció nem csupán helyek között történik, de kihatással is van helyben, a helyre. Azt javasoljuk röviden, hogy a migráció tekintetében a tér tárgyiasítása vagy transzcendentálása helyett sokkal inkább annak „sűrűsödéséről” (*thickened*) beszéljünk, hiszen a hely sokféle emlék, képzet, álom, fantázia, rémálom, elvárás és idealizáció helyszínévé válik, melyet a migráció tapasztalatai – mind a bevándorlók, mind a lakosság tapasztalatai – kapcsolnak össze egymással. A migráció teljességgel determinálja, eltérő történetek mise-en-scène-évé változtatja a helyet.⁵⁷

Rothberg vizsgálódásai elsősorban a történelmi múlt elbeszéléseinek összefonódásaira irányulnak, s ezeket illusztrálandó megemlíti például Şenocak *Gefährliche Verwandtschaft* (Veszélyes rokonság, 1998) című nagysikerű családregényét, mely a német, török és zsidó történelem (a holokauszt és az örmény népirtás feldolgozásához kötődő problematikák) kapcsolódásait tematizálja. Az irodalmi szövegek előtérbe kerülnek viszont Aydemir és Rotas megközelítésében, akik a Mieke Bal által kidolgozott *vándorló fogalmak* és *migratórikus esztétika* koncepcióiból kiindulva, kifejezetten a tér „besűrűsödésének” esztétikai dimenzióira fókuszálnak, vagyis „a migrációs folyamatok esztétikai dimenziójának és az esztétikai folyamatok migratórikus dimenziójának kölcsönhatásait” vizsgálják.⁵⁸ Ismét a dichotómikus elválasztások meghaladására látunk tehát példát: egyfelől térbeli értelemben (a migráció nem két hely *közötti*, hanem egy helyen *belüli* mozgás), másrészt idő- és térbeli folyamatok: az emlékezet, illetve történelem („múlt”) és a migráció („jelen”) kutatásának kontextusában („német

⁵⁶ Rothberg Aydemir és Rotas fogalmát használja: Murat AYDEMİR, Alex ROTAS, *Migratory Settings*, *Thamyris/Intersecting*, 2008/19, 7–32.

⁵⁷ *Uo.*, 7.

⁵⁸ *Uo.*, 8.

paradoxon”, „migráns »dilemma«”), harmadrészt a statikusság (*implacement*) és a mozgás (migráció) ellentételezésének vagy a „»reális« politikai, társadalmi és gazdasági” és a „fiktív, színre vitt, elképzelt, észlelt vagy esztétikai”⁵⁹ jelenségek megkülönböztetésére vonatkozóan. A migráció ezen átjárhatóságok kontextusában olyan folyamatok jelölője, melyek a posztmigráns emlékezeti kultúrák „sűrű” terét és idejét hozzák létre, kutatása tehát eleve és szükségszerűen a migráció esztétikájának vizsgálatát jelenti, amely analóg az irodalmiságot konstituáló nyelvi-imaginatív „sűrűség” értelmezésével:

A migratórikus helyszínek (*migratory settings*) [...] azon történetek (*histories*) és jövők térbeli szimultaneitását jelölik, melyeknek emlékezetében, létrehozásában és elképzelésében bevándorlók és a bennszülöttek különböző csoportjai érintettek. A bevándorlók előzetes elvárásai az új élethelyükre vonatkozóan, akár csak a régi helyükhöz kötődő retrospektív emlékeik, aktív részévé válnak új környezetüknek, melyen a többi lakossal osztoznak. [...] Ezen emlékek valójában olyan kulturális identifikációkat létrehozó „imaginatív aktusok”, melyek nem redukálhatóak a két hely egyikére sem. Ezek az aktívan elképzelt és újra elképzelt emlékek ugyanakkor részévé válnak annak a helynek, ahol történnek, amit gazdagítanak és átalakítanak.⁶⁰

A Rothberg, Aydemir és Rotas által kidolgozott fogalmi-elméleti keret így nem pusztán az emlékezeti kultúra és a történelempolitika szempontjából releváns kérdések kontextusában nyer heurisztikai jelentőséget, mint például a transznacionális európai emlékezeti közösséget konstruáló versengő áldozati diskurzusok problematizálásában,⁶¹ hanem irodalmi szövegek „migratórikus esztétikájának” elemzésében is.

⁵⁹ Uo., 7.

⁶⁰ Uo., 20.

⁶¹ Rothberg Assmann *dialogikus emlékezet* koncepciójához hasonlóan nem pusztán bizonyos emlékezetek határokön és generációkon átívelő összefonódására, vagyis a történelmi múlt többszólamú, változó és plurális emlékezési aktusokból összetevődő dinamikus konstrukciós folyamatára koncentrál, hanem olyan konkrét és politikailag is releváns kérdésekhez köti a transzkulturális „mnemográfia” elméleti belátásait, mint a történelmi erőszaktapasztalatok (a gyarmatosítás vagy a holokauszt) feldolgozása. Rothberg úgy köti össze a náci népirtás és a kolonizáció történelmi traumájának emlékezetét, hogy nem lépteti őket versenybe egymással, hanem kapcsolódási pontjaikra koncentrál: felmutatja például, hogyan segítheti a holokausztemlékezet kerete és nyelve más traumatikus tapasztalatok artikulációját anélkül, hogy mindez relativizálná a holokauszt szingularitásának téziséét. Assmann a német áldozatnarratívák kapcsán hasonlóan traumaparadigmának nevezi a holokausztot, illetve a Gulág és a holokauszt örökségének transznacionális európai emlékeztető történő átfőmálódásáról beszél. Ennek a feltétele a két traumatikus tapasztalat egymást kiegészítő viszonyának elismerése, amely a sztálini és a náci terror áldozatainak versenybe léptetését (*Opferkonkurrenz*) váltja fel. Assmann Bernd Faulenbach téziséét idézi, miszerint a sztálinizmus emlékezete nem relativizálhatja a holokauszt emlékezetét, a holokausztemlékezet viszont nem trivializálhatja a sztálini terror emlékezetét. Aleida ASSMANN, *Transnational Memories*, European Review, 2014/4, 546–556, főként 552.

Leslie A. Adelson a kortárs német nyelvű irodalom „török fordulatát” tárgyaló munkáiban⁶² például Rothberghhez hasonlóan a migrációhoz köthető és az emlékezetkultúra szemszögéből is releváns mozzanatokot vonatkoztat egymásra, a történelem/emlékezés, a migráció és az irodalom összefonódásait elemzi – akárcsak a viktimizáció és a genocídium kontextusában összekapcsolódó német, török és zsidó érintkező történetek (*touching tales*) esetében. A „török fordulat” (*türkische Wende, Turkish turn*) kifejezés nem a török származású szerzők műveinek térhódítására utal, hanem a rendszerváltás vonatkozásában elterjedt „fordulat irodalma” (*Wendeliteratur, „a rendszerváltás irodalma”*) fogalomhoz hasonlóan a történelmi folyamatok és az esztétikai reflexió kapcsolatát jelöli. Adelson szerint a „török háttérű” német nyelvű szövegek a „hagyományos értelemben vett” *Wende*-irodalomhoz hasonlóan „a nemzeti újraegyesítés kulturális kihatásaira való reflexió” területei, összekötődnek tehát a „belső német kettéosztottságból eredő kelet-nyugat koordináták” azokkal a kelet-nyugat koordinátákkal, amelyek egy vélt orientális (török) jelenlét és egy vélt okcidentális Németország egymásra vetítéséből adódnak.⁶³

Adelson a kortárs német nyelvű irodalmat tehát a „kelet-nyugat koordináták” jelentés-eltolódásainak horizontjából vizsgálja, a rendszerváltás, a történelmi műltfeldolgozás és a török bevándorlás kérdéseinek kapcsán érintkező narratívákat tár fel. Ezt, a német emlékezeti kultúrát kétségkívül döntően meghatározó konstellációt mindazonáltal ki kell egészítenünk a kelet-európai migráció jelenségével,⁶⁴ amely hasonló erővel bír már a rendszerváltás és az Európai Unió keleti bővítése előtti időszakban is. A német, zsidó és török *touching tales* hármasa mellett ebben a kontextusban is figyelmet érdemelnek az egykori vasfüggöny mögötti országok olyan traumatikus történelmi tapasztalatai, mint a Gulág, az 56-os forradalom, a rendszerváltás vagy a balkáni háborúk, melyeknek az egyesült Európa kulturális emlékezetében „kötelezően” betöltött szerepe jó ideje számos kutatás visszatérő témája, elsősorban a holokauszt-emlékezettel és a dialogikus-transznacionális emlékezeti közösségek kialakulásával összefüggésben.⁶⁵

⁶² Leslie A. ADELSON, *Die „türkische Wende” in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur = Die andere deutsche Literatur, i. m.*, 53–59; ADELSON, *The Turkish... , i. m.*

⁶³ ADELSON, *Die „türkische Wende”, i. m.*, 53.

⁶⁴ A kelet- és közép-európai szerzők német nyelvű irodalmához lásd Brigid HAINES, *German-language Writing from Eastern and Central Europe = Contemporary German Fiction: Writing in the Berlin Republic*, ed. Stuart TABERNER, New York, Cambridge University Press, 2007, 215–229. – A „kelet-európai emlékezet” fogalmához lásd Margrit ZINGGELER, *The “Eastern European Memory” in Contemporary German Swiss Literature, GLOSSEN: German Literature and Culture after 1945, 2015/40*. <http://blogs.dickinson.edu/glossen/most-recent-issue-glossen-402015/margrit-zinggeler-glossen40-2015/> (Letöltés ideje: 2018. február 1.). – A Kelet- és Nyugat- illetve Közép-Európa (mint emlékezhelyek) közötti határvonáshoz lásd Jacques LE RIDER, *Mitteleuropa as a lieu de mémoire = Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*, ed. Astrid ERLI, Ansgar NÜNNING, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, 37–46.

⁶⁵ A transznacionális emlékezet kategóriája elsőként a holokauszt-emlékezet dekontextualizálódásával kapcsolatban merült fel. A civilizációs törés (*Dan Diner*) közös és elkötelező érvényű emlékként való intézményesülését a *Task Force for International Cooperation on Holocaust Education, Remembrance and Research* (a mai IHRA, azaz *International Holocaust Remembrance Alliance*) 1998-as megalapítása, illetve

Bár a kelet-európai háttérű szerzők német nyelvű „posztkommunista irodalma” egyelőre még korántsem kapott akkora figyelmet a germanisztikai kutatásokban, mint az egyébként hasonlóan pozicionálható német-török vagy a keletnémet irodalom, okkal beszélnek mégis a „török fordulathoz” hasonlóan a kortárs német irodalom „balkáni” vagy „jugoszláv fordulatáról” (*Yugoslavian/Balkan turn*⁶⁶) „kelet-európai fordulatáról” (*eastern turn*⁶⁷) vagy „keleti bővítéséről” (*Osterweiterung*⁶⁸) is. A „fordulatok” immáron egyre inkább inflálódni látszó fogalmiságán túlmutatóan a *transznacionalizmus* poétikájának van döntő szerepe a német nyelvű „kelet-európai” irodalom jelentőségének felmutatásában, illetve az egyszerű, monologikus nemzeti emlékezetkonstrukciókat felváltó vagy kiegészítő dialogikus, európai emlékezetkultúra (Assmann)⁶⁹ problematizálásában is. A posztmigráns társadalmak

a *Stockholm International Forum on the Holocaust* nyilatkozatai fémjelzik (ASSMANN, *i. m.*, 549). A holokauszt univerzalizálódott, vagyis áthelyeződött a lokális vagy nemzeti múltból, és egyfajta transznacionális emlékezeti közösség közös traumatikus tapasztalataként vált Európa „negatív alapítómitoszává”. (Claus LEGGEWIE, *Gleichmaßen verbrecherisch? Totalitäre Erfahrung und europäische Erinnerung*, 2006, www.eurozine.com/articles/2006-12-20-leggewie-de.html, Henry ROUSSO, *Das Dilemma eines europäischen Gedächtnisses*, *Zeithistorische Forschungen*, 2004/3. <http://www.zeithistorische-forschungen.de/3-2004/id%3D4663> (Letöltés ideje: 2016. február 1.). Ugyanekkor éppen ebben a kontextusban számos törésvonal is láthatóvá vált az egészségülő Európa emlékezeti kultúráján belül. Nem pusztán a második világháborús műfeldolgozással kapcsolatban figyelhető meg ugyanis egyfajta aszimmetria a nyugat-európai demokráciák és a posztkommunista emlékezeti közösségek között: ez egyébként Assmann szerint abban nyilvánul meg, hogy a kelet-európai nemzetekre elsősorban – bár nem kizárólagosan – a tettes-emlékezet megszilárdulását, a saját bűnök áldozataival érzett empátiát, a transznacionális emlékezetkultúra dialogikusságát megakadályozó önviktimizáció a jellemző. (Aleida ASSMANN, *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur: Eine Intervention*, München, Beck, 2013, 142–180.) Szembetűnő apóriája ezen túlmenően az alakulófélben lévő európai emlékezetkultúrának a történelmi erőszaktapasztalatok, a diktatórikus múlttal való szembenézés eltérő hangsúlya, problematikusságát aránytalansága a kelet-európai és a nyugati társadalmakban. Leggewie Assmannhoz hasonlóan azzal érvel, hogy Kelet-Európában a holokauszt emlékezete „hideg”, a szovjet megszállás pedig „forró”, míg Nyugat-Európában fordítva, a nemzetiszocialista népiértés történelmi tapasztalata általában identitás-konstitutív („forró”), a kommunista diktatúra bűneinek emléke pedig marginális („hideg”). (LEGGEWIE, *i. m.*)

⁶⁶ Boris PREVIŠIĆ, *Poetik der Marginalität: Balcanturn gefällig? = Von der nationalen zur internationalen Literatur: Transkulturelle deutschsprachige Literatur und Kultur im Zeitalter globaler Migration*, hg. Helmut SCHMITZ, Amsterdam, New York, rodopi, 2009, 187–203.

⁶⁷ Brigid HAINES, *Introduction: The Eastern European Turn in Contemporary German-Language Literature*, *German Life and Letters*, 2015/2, 145–153; Uő, *The Eastern Turn in Contemporary German, Swiss and Austrian Literature*, *Debate: Journal of Contemporary Central and Eastern Europe*, 2008/2, 135–149.

⁶⁸ Irmgard ACKERMANN, *Die Osterweiterung in der deutschsprachigen „Migrantenliteratur” vor und nach der Wende = Eine Sprache, viele Horizonte: die Osterweiterung der deutschsprachigen Literatur; Porträts einer neuen europäischen Generation*, hg. Michaela BÜRGER-KOFTIS, Wien, Praesens, 2008, 13–22; Leonhard HERMANN, Silke HORSTKOTTE, *Gegenwartsliteratur: Eine Einführung*, Stuttgart, Metzler, 2016, 128.

⁶⁹ A dialogikus európai emlékezés szemben a monologikus nemzeti emlékezéssel Assmann értelmezésében nem pusztán a saját szenvedésre (vagy a dicsőséges múltra) fókuszál, hanem elismeri a tetteséget is, és empatikusan együtt érez a saját történelmi bűnöknek áldozatul esett szenvedőkkel is

kulturális emlékezetére irányuló, irodalom- vagy történettudományi vonatkozású vizsgálódásokban néhány évtizede konjunktúrájának örvend a transznacionális kérdéshorizont (melybe könnyedén integrálhatóak a *transzlokáltság* kategóriájával megragadható belátások és a *transzkulturalizmus* terminológiájával leírható jelenségek is, így a kulturális és társadalmi terek pluralizálódása és folyamatos mozgása, vagy ettől elválaszthatatlanul a nyelvi és politikai formációk, jelentések fragmentalizálódása, a jelek, szövegek és emberek térben és időben globális cirkulációja). A *memory studies* a transznacionalitás elméletének keretében immáron transzlokális összefonódások: dinamikusan változó emlékezeti terek „utazó” emlékeinek vizsgálatára vállalkozik – az emlékezetkutatás „harmadik hullámának”⁷⁰ jellegzetes elemzési kategóriái olyan új fogalmak, mint a *mémoire croisée* vagy az *entangled memory* („összefonódó emlékezetek”), a *travelling memory* („utazó emlékezet”), vagy a már említett *multidirectional memory* („többirányú emlékezet”). A Kelet-és Nyugat-Európa közötti „határátlépő” szövegek relevanciája félreismerhetetlen a nemzeti és európai múltértelmezési minták, valamint a kollektív emlékezetet konstruáló monologikus és dialogikus struktúrák összefonódásainak kontextusában: értelmezésük az irodalmi szövegelemzésen túlmutatóan problematizálja ugyanis a kelet-európai történelem és kultúra emlékezetének helyét a német nyelvű, illetve a dialogikus európai emlékezeti kultúrákban. Ennek ellenére csupán elvétve találunk olyan megközelítéseket (Bürger-Koftis 2008, Cornejo et al. 2014,⁷¹ Zinggeller 2015), melyek a hagyományos komparatiztika fogalmiságán túllépve, a határátlépés transznacionális esztétikájának fényében vizsgálnák a német irodalom „keleti bővítésének” problematikáját.

(Aleida ASSMANN, *Auf dem Weg zu einer europäischen Gedächtniskultur?*, Wien, Picus, 2012, 58–59). A transznacionális esztétika és a posztkolonializmus, illetve posztstrukturalizmus összefüggéseire, illetve az irodalomtudomány „transznacionális fordulatához” lásd az alábbi munkákat: Paul JAY, *Global Matters: The Transnational Turn in Literary Studies*, New York, Cornell University Press, 2010; Stuart TABERNER, *Transnationalism and German Language Literature in the Twenty-First Century*, Cham, Palgrave Macmillan, 2017; JABLONCZAY Tímea, *Transznacionalizmus a gyakorlatban: migrációs praxisok a könyvek, az írásmódok, a műfajok és a fordítási stratégiák geográfiájában*, Helikon, 2015/2, 137–156.

⁷⁰ Az emlékezetelméletek „harmadik hullámához”, illetve a kollektív emlékezet vizsgálatának Wulf Kansteiner és Astrid Erll általi kritikájához lásd Gregor FEINDT et al., *Entangled Memory: Toward a Third Wave in Memory Studies*, *History and Theory*, 2014/1, 24–44. – Az emlékezhelyek (*lieux de mémoire*) kutatásának Pierre Nora nevéhez kötődő koncepcióját meglehetősen korán (Pim den Boer) és többen bírálták azért, amiért nemzetállami keretbe helyezi az emlékezés vizsgálatát (Csáky Moritz koncepciója ezzel szembehelyezkedve kifejezetten többértelmű szövegeként vagy nyelvként dekonstruálja és dekonstruálja az emlékezhelyek „szövetét”, vö. Moritz CSÁKY, *Die Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und Erinnerung: Die Mehrdeutigkeit von Gedächtnis und Erinnerung: Ein kritischer Beitrag zur historischen Gedächtnisforschung*, 2004. <https://www.vifaost.de/texte-materialien/digitale-reihen-und-sammlungen/handbuch/handb-mehrdeutig/> (Letöltés ideje: 2018. február 1.) Astrid Erll, Michael Werner és Benedicte Zimmermann kategóriáihoz lásd Astrid ERL, *Travelling Memory*, *Parallax*, 2011/4 (Special Issue *Transcultural Memory*), 4–18; Michael WERNER, Benedicte ZIMMERMANN, *Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity*, *History and Theory*, 2006/1, 30–50.

⁷¹ *Wie viele Sprachen spricht die Literatur? Deutschsprachige Gegenwartsliteratur aus Mittel- und Osteuropa*, hg. Renata CORNEJO et al., Wien, Praesens, 2014.

*A Chamisso-irodalom keleti fordulata?
Magyar származású szerzők német nyelvű irodalma a transznacionális
emlékezetkutatás kontextusában*

A posztmigratórikus német emlékezeti kultúra érintkező történeteinek (*touching tales*), többirányú emlékeinek (*multidirectional memories*) és „sűrű” migratórikus helyszíneinek (*thickened places, migratory settings*) bemutatott elméleti reflexiója korántsem értelmezhető egyfajta legitimációs háttérként a többnyelvű vagy bevándorló szerzők irodalmának tematikus vagy biografikus olvasatához. Sokkal inkább olyan fogalmisággal állunk szemben, amely termékeny belátásokhoz vezet a nyelv és a történelem (történetek) deterritorializálódására irányuló migratórikus esztétika kontextusában, így az esztétikai és a migrációhoz kötődő idegenség-tapasztalatok, dialogicitás és „sűrűség” strukturális analógiáinak megvilágításában. Nem pusztán a szövegek tematikus szintjén mutatható fel például a műtfeldolgozással kapcsolatban megfigyelhető aszimmetria visszhangja a nyugat-európai demokráciák és a posztkommunista emlékezeti közösségek között, hanem egymásra vonatkoztathatók a posztmigráns tér „sűrűségének” és az emlékezés struktúráinak többszólamúsága, a kulturális identitások pluralitása és a polifón irodalmi szöveg dialogicitása is. A német irodalom „keleti bővítésével” kapcsolatos diszkusziót egyelőre viszont még hasonló ellentmondások jellemzik, mint a Chamisso-irodalomra vonatkozót, így például a nyelviség mint (esztétikai) kritérium és a nyelv-, illetve kultúráváltás mint tematikus/életrajzi kritérium közötti feszültség, vagy az ambivalencia egy kategória és szövegtörzsek létrehozása és a homogenizálás, illetve a kategorizálás egyidejű elutasítása között.

A német nyelvterületeken körülbelül az ezredforduló óta különösen keresettek és elismertek, sőt talán a leggyakrabban díjazottak néhány német (anya)nyelven író, de magyarországi származású írók kötetei: az Ingeborg Bachmann-díjat 1999-ben elnyert Terézia Mora munkái, a 2010-ben a német és svájci könyvdíjjal (*Deutscher Buchpreis, Schweizer Buchpreis*) kitüntetett Melinda Nadj Abonji prózája (*Galambok röppennek föl*), Zsuzsa Bánk négy prominens (német) díjjal is jutalmazott *Az úszó* (*Der Schwimmer*, 2002) című regénye – de ugyanebbe a kategóriába sorolhatnánk Ilma Rakusa vagy Zsuzsanna Gahse németül megjelent és magyar műfordításban is olvasható szövegeit is.⁷² A Chamisso-díjjal kitüntetett szerzők között feltűnően nagy számban

⁷² Terézia Mora nem csupán Esterházy Péter, Örkény István és Parti Nagy Lajos műveinek fordítójaként tett szert hírnévre, hanem prózai műveivel is – magyar műfordításban a Magvető Kiadó gondozásában jelent meg közülük a *Különös anyag* című elbeszélésgyűjtemény (2001 [1999]), illetve a *Nap mint nap* (2006 [2004]), *Az egyetlen ember a kontinensen* (2011 [2009]) és *A szörnyeteg* (2014 [2013]) című regények. Ilma Rakusa *Rengeteg tenger* című műve 2011-ben jelent meg magyarul. Zsuzsanna Gahse szintén Esterházy, illetve többek között Nadas Péter, Mészöly Miklós és Rakovszky Zsuzsa szövegeit fordította németre, de több mint huszonöt saját kötetet is magáénak tudhat: magyarul olvasható például az *Átültetve* (1993) és a *Duna-kockák* (2010). A modern és kortárs magyar irodalom (Kosztolányi Dezső, Márai Sándor, Szerb Antal, Nadas Péter és Kertész Imre) német fordítójaként ismertté vált Christina Virágh szintén önálló köteteket is jegyez. A német nyelvterületen alkotó, magyar származású írók listája nem lenne teljes Ágota Kristóf neve

találunk magyar származásúakat (Csiba László és Dalos György 1995, Terézia Mora 1999, Ilma Rakusa 2003, Zsuzsa Bánk 2004, Zsuzsanna Gahse 2006, Léda Forgó 2008, Ákos Doma 2010), René Kegelman ennek alapján egy „részkanonizációt” konstatál a kortárs német nyelvű irodalmon belül.⁷³

Kegelman a magyar származású szerzők irodalmának korpuszát a többnyelvűség és többkultúrúság (osztrák–magyar) „hagyományára” hivatkozva határolja el a „török, görög vagy olasz vendégmunkás- és migráns irodalom”-tól, majd megállapítja, hogy mégsem kezelhetőek „csoportjelenségként” az érintett szerzők.⁷⁴ A Chamisso-díj alapításakor Harald Weinrichel szorosan együttműködő germanista, Irmgard Ackermann volt az első, aki a Chamisso-díj „keleti bővítéséről” beszélt, sőt ezt illusztráló össze is állított egy kánont, a releváns szerzők és műveket számba vevő „bio-bibliografikus” leltár formájában.⁷⁵ Ackermann egyrészt leírja a „keleti bővítés” új irodalmi tendenciáját: „Kelet- és délkelet-európai szerzők vándorolnak be a német nyelvű irodalomba, azáltal, hogy a német nyelvet teszik irodalmi kreativitásuk médiumává.”⁷⁶ Másrészt megállapítja azt is, hogy „ez az irodalmi keleti bővítés nemcsak a politikai keleti bővítéssel kezdődött, hanem egy jóval tágabb időszakot fog át, és így időben nem rögzíthető egyértelműen,”⁷⁷ majd a „fiatalabb keleti szerzők” fellépésének prefigurációjaként a német–cseh prágai kultúrát elemzi. A „keleti fordulat” (*eastern turn*) fogalmát kidolgozó Brigid Haines szintén a kelet-európai származású szerzők különösen nagy létszámából indul ki, majd műveik alapján összeállítja a szóban forgó irodalom jellegzetességeinek egy olyan „katalógusát”, melynek provizorikusságára és általánosító jellegére Haines kezdettől fogva reflektál.

Öt közös tulajdonságot sorol fel a kelet-európai hátterű irodalom formájára, tartalmára vagy recepciójára vonatkozóan: a szövegek „közös nevezője” eszerint a „kommunista uralom megélt valósága [...]”; a nyugati irányba történő migráció elidegenítő tapasztalata; az általános csalódottság az életben a korai 1990-es években [...]”; az egykori Jugoszlávia területén zajló sokkoló konfliktusok [...] és az élet dezorientációja napjaink hidegháború utáni Európájában.”⁷⁸ Jellemző ezen kívül a népszerű prózai forma dominanciája és egyfajta felvilágosító, illetve megfelelési szándék az ismeretlen Kelet-Európát felfedezni vágyó nyugati közönség igényeivel szemben. Haines ugyanakkor azt is megállapítja, hogy a szóban forgó irodalom ellenáll a restriktív, kollektív megnevezésnek, és nem kezelhető közös korpuszként sem nyelvi, sem történelmi-tematikus szempontok alapján:

nélkül – a többszörösen díjazott szerzőnő irodalmi alkotásait, így többek között *A nagy füzet* (1989 [1986]) című regényt francia nyelven írta.

⁷³ KEGELMANN, *i. m.*, 13.

⁷⁴ *Uo.*, 24.

⁷⁵ ACKERMANN, *Die Osterweiterung*, *i. m.*, 18; Irmgard ACKERMANN, *Bio-bibliographischer Anhang: Autoren aus Ost- und Südosteuropa in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur = Eine Sprache, viele Horizonte*, *i. m.*, 23–38.

⁷⁶ ACKERMANN, *Die Osterweiterung*, *i. m.*, 13.

⁷⁷ *Uo.*, 13–14.

⁷⁸ HAINES, *The Eastern Turn*, *i. m.*, 139.

A német nyelvű prózairodalom ezen új korpusza ideiglenesen egységesíthető, mivel [...] a keleti blokk kommunista időszakát, s annak kihatásait tematizálja. Minden más tekintetben viszont [...] ellenállnak ezek a szövegek annak, hogy behatároljuk őket, és kollektív módon bánjunk velük, hiszen valójában egybeesnek, és termékeny kölcsönhatásban állnak a német nyelvű vagy más kortárs irodalommal.⁷⁹

Ismételten azt látjuk tehát, hogy egy újfajta fogalmiság („keleti fordulat”) elméleti koncepcionalizálásában felbomlik a nemzeti irodalmak és az ettől eltérő irodalmak hierarchiájának kizáró logikája. Ugyanakkor az új kategóriák sem egyértelműek, sőt szükségtelennek is bizonyulhatnak – ahogyan ez történt például az „idegen”–„saját”, „anyanyelv”–„idegen nyelv” közötti elválasztások esetében is, melyek meghaladása egy végeredményben általános jelenség (az írás idegensége) jegyében történt. Haines ebben a kontextusban az alábbiakat állapítja meg:

A kelet-európai fordulat (*Eastern European turn*) nem pusztán újonnan bevándorló szerzők egy hullámára vonatkozik, bár létezett egy ilyen óriási hatású hullám, hanem egy fogalmi számvetést is jelöl a kortárs, a fordulat utáni Európával, számos szemszögből. Itt az ideje [...], hogy elbúcsúzzunk a nyelvi és nemzeti önazonosságoktól, a különálló kultúrák azon koncepciójától, mely az „interkulturális germanisztika” fogalmában is benne rejlik, s helyette az írás transznacionális és porózus jellegéről beszéljünk.⁸⁰

Termékeny párbeszédbe léptethetők tehát az identitás és alteritás vonatkozásában további kulturális és esztétikai jelenségek is, mint például az emlékezet többértelműsége, sokszoros kódoltsága és az irodalmi szövegek polifóniája, az európai emlékezeti kultúra említett dialogikussága (Assmann) és az irodalom inherens dialogicitása (Bahtyin). A transznacionális emlékezeti közösségek és a posztmigrációs társadalmak kutatásának említett újabb tendenciái ugyanis, ahogyan láthattuk, esztétikai-filozófia kérdéshorizontokkal is összefüggenek, az irodalmi interpretáció fogalmi keretétől is szolgálhatnak, és egyben hozzájárulhatnak hagyományos filozófiai, hermeneutikai vagy esztétikai fogalmak (idegenség, fordítás, dialogicitás) újraértelmezéséhez is. A határátlépés például nem pusztán egy-egy migrációs történet, egy interkulturális perspektívájú csaláregény szereplőinek életrajzi tapasztalata, hanem alapvető konstrukciós mechanizmusa a mindenkori identitásnak: így a nyelvek és kultúrák között vándorló migráns élettörténete, a kettős (többszörös) identitások jelensége az elbeszélés és az identitáskonstrukció alapvető összefüggéseire irányítja a figyelmet. Sőt, maga az irodalmi tevékenység, az írás is feltételez egyfajta határátlépést: a megszokottól, a

⁷⁹ *Uo.*, 137–138.

⁸⁰ HAINES, *Introduction*, i. m., 147.

sajáttól való eltérést, elidegenedést (s ezt vonatkoztathatjuk akár az irodalmi nyelvre, akár az írói szubjektumra).

Az irodalmi szöveg tehát egy határátlépés eredménye: nem pusztán azért, mert lehetővé tesz az olvasó számára egyfajta identitásváltozást, hanem mert maga a szöveg is távoli, idegen, elidegenítés által konstruált. A tágabb értelemben vett migrációs tapasztalatot cselekményesítő szövegek vizsgálata tehát túl azon, hogy a saját kultúra és a bevándorlók (kelet-európai) történelmének, történeteinek a viszonyára irányul, arra is lehetőséget kínál, hogy a kollektív emlékezetet a monologikus struktúrák felől a dialogikus irányába mozdítsa el. Annál inkább meglepő ezért, hogy a már felsorolt németül író magyar származású írók jellegzetesen „kelet-európai” történeteket – az 56-os forradalmat (Bánk), a diktatúrák erőszaktapasztalatait (Mora), a jugoszláv háborúkat (Nadj Abonji) – is tematizáló regényeinek bár jelentős visszhangja van a germanisztikában, életművük fogadtatása a hazai tudományosságban még mindig részleges. Kegelman még az 1999-es Frankfurter Könyvvásár apropóján – Kukorelly Endre szavait idézve – azt állapítja meg, hogy Magyarországot a németországi közönség felé képviselő szerzők olyannyira ismeretlenek hazánkban, mintha nem is történt volna rendszerváltás,⁸¹ s ez a vélemény a műfordítások növekvő számának ellenére sem veszített érvényéből. A Chamisso-díj történetének lezáródásával párhuzamosan, (amint annak kontextusában is) folyamatosan megkérdőjeleződtek ugyan elméleti megközelítések és fogalmiságok – ahhoz mégsem férhet kétség, hogy a „Chamisso-irodalom” értelmezése továbbra is ígéretes perspektívákat rejt mind a germanisztika és az irodalomtudomány, mind a posztmigratórikus társadalmakra és a transznacionális emlékezeti közösségekre irányuló interdiszciplináris kutatások távlatából.

ESZTER PABIS

*“After the Chamisso Prize, Beyond the „Chamisso Literature”
Contemporary German-language Literature in the Context of Migration*

The Adelbert von Chamisso Prize was (up to 2017) awarded by the Robert Bosch Stiftung to honour German-language authors whose works are shaped by a change of culture and an unusual way of using the language. The present article explores the development of the “Chamisso literature” (into which “migrant literature” evolved), its place in literary history and the recent trends it reflects. It also intends to provide an overview of theoretical approaches to the connection between literature, migration and German memory cultures, with special emphasis on the so called “eastern turn” in German literature.

⁸¹ René KEGELMANN, *Transfer und Rücktransfer: Überlegungen zu Terézia Moras Erzählband Seltsame Materie in Deutschland und dessen ungarischen Übersetzung* Különös anyag, Trans, 2010/17. http://www.inst.at/trans/17Nr/2-5/2-5_kegelman17.htm (Letöltés ideje: 2018. február 1.)

PÓTOR BARNABÁS

„Nem börtön, hanem (...) menedék”

Módszertani kérdésselvetések és közelítések az 1950-es, 1960-as években
egyházi gimnáziumokban végzett öregdiákok visszaemlékezéseire^{*}

A második világháborút követően a magyarországi egyházaknak korábban nem tapasztalt problémákkal kellett szembenézniük. A keresztény-nemzeti ideológiai alapokra épülő Horthy-korszakban az egyházak szoros kapcsolatban álltak az állammal, bár jogi értelemben nem, a gyakorlatban – legalábbis a történelmi felekezetek – államegyházakként működtek.¹ Az 1945–1949 közötti kormányok egyik elsődleges célja a szeparáció, az állam és az egyház szétválasztása volt, amely azonban – függetleníthetetlenül a hatalomátvételre készülő kommunista vezetés antiklerikális törekvéseitől – nem tudott békésen megvalósulni. Az egyházak gazdasági hatalmának megtörése, illetve politikai, közéleti aktivitásuk leszűkítése mellett a koalíciós kormányzás idején hozott egyházügyi intézkedések egyik fő célja a felekezetek kulturális, oktató-nevelő monopóliumának megszüntetése volt.² A hatalom megragadására törekvő baloldali politikai erők az oktatási rendszer évtizedek óta napirenden lévő megújítását összekapcsolták saját politikai-ideológia törekvéseikkel,³ melyek egyik fő pontja az egyházi iskolák államosítása volt: az erről szóló törvényt 1948. június 16-án fogadta el az országgyűlés. Az iskolafenntartó felekezetekkel történő állami megállapodások különböző módokon és eltérő ütemben mentek végbe, a középiskolai oktatás szintjén 1952-re alakult ki az az állapot, amely egészen a rendszerváltásig fennállt: a katolikus egyház nyolc (négy szerzetesrend – a bencések, a ferencesek, a piaristák, illetve a szegény iskolanővérek – két-két intézményt), míg a református egyház egyetlen négyosztályos gimnáziumot működtethetett.

A továbbiakban a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában, valamint a Pannonhalmi Bencés Gimnáziumban az 1950-es, 1960-as években végzett diákok – a már a rendszerváltás után közölt – visszaemlékező szövegeit fogom megvizsgálni, kitekintve a többi katolikus gimnázium vonatkozásában fellelhető hasonló jellegű

^{*} A tanulmány a következő írás bővített, átdolgozott változata: PÓTOR Barnabás, *Kollégium és narratív identitás az 1950-es és 1960-as években végzett öregdiákok visszaemlékezéseiben = Világosító lámpás: Tanulmányok a 60 éves Győri L. János tiszteletére*, szerk. FAZAKAS Gergely Tamás, BARANYAI Norbert, GONDA László, KOVÁCS Gergely, SIPOS Ferenc, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület – Debreceni Református Kollégium, 2018, 193–203.

¹ BALOGH Margit, *„Isten szabad ege alatt” – az egyházak Magyarországon 1945 és 1948 között = Felekezetek, egyházpolitika, identitás*, szerk. BALOGH Margit, Bp., Kossuth, 2008, 49.

² Uo., 51.

³ MÉSZÁROS István, NÉMETH András, PUKÁNSZKY Béla, *Neveléstörténet: Bevezetés a pedagógia és az iskoláztatás történetébe*, Bp., Osiris, 2005, 352.

írásokra. A kutatás kiterjesztését az 1970-es, 1980-as években érettségizettek ilyesfajta szövegeire azért nem tartom indokoltnak, mivel véleményem szerint az államszocializmus második húsz esztendeje nem vizsgálható ugyanazon kritériumok alapján, mint az általam választott korszak. Ekkorra az „enyhülés” már az oktatás területén, az egyházi iskolákban is érezhetővé vált,⁴ ezért az ezt az időszakot felidéző írások egyúttal kezelése, összemosása az általam kijelölt két évtizedet tematizáló visszaemlékezésekkel nem volna szerencsés.⁵ A rendszerváltás előttről származó visszaemlékezések feltűnő hiánya miatt mindemellett elkerülhetetlen, hogy a vizsgálat kifejezetten csak az 1989 után közölt visszaemlékezés-korpuszra fókuszáljon.

Források és módszertan

Az utóbbi bő egy évtizedben számos olyan kötet jelent meg, melyek valamilyen formában visszaemlékezéseket is közreadtak az 1950-es, 1960-as évek során egyházi gimnáziumokban végzett öregdiákoktól. A Pannonhalmi Bencés Gimnázium,⁶ illetve a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumának⁷ 1956-os, forradalmi eseményeit feldolgozó egy-egy kötet mellett forráscsoportom részét képezi egy magyar,⁸ illetve egy angol⁹ nyelvű önéletírás, továbbá három (a bencés iskola részéről kettő,¹⁰ míg a reformátuséról egy¹¹) jubileumi kötet, melyek adott osztályok ötvenéves érettségi találkozója alkalmából jelentek meg. Mindemellett forrásaim között szerepel a Református Kollégium fennállásának 450., valamint 475. évfordulójára készült visszaemlékezés,¹²

⁴ GYŐRI József, *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumának története (1952–2012) = A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma (1850–2012): Iskolatörténeti tanulmányok*, szerk. GYŐRI L. János, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület, 2013, 204–205, 213–223; DRAHOS Péter, *Katolikus iskolák az államosítás után*, Educatio, 1992/1, 49–50.

⁵ Összehasonlításuk ugyanakkor izgalmas tanulságokkal szolgálhatna, jelen dolgozat keretei azonban ezt sajnos nem teszik lehetővé.

⁶ SZALAI Béla, *Mozaik: Pannonhalma*, 1956, Bp., Publikus Bt., 2009.

⁷ *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma és az 1956-os forradalmi események*, szerk. GYŐRI L. János, Debrecen, Tiszántúli Református Egyházkerület, 2006.

⁸ JANKOVICS Marcell, *Lékiratok*, Bp., Helikon, 2014. – A szerző 1959-ben érettségizett a Pannonhalmi Bencés Gimnáziumban.

⁹ Laszlo GEDER, *Faith and Devotion: Escape from Behind the Iron Curtain*, Bloomington, AuthorHouse, 2008. – A szerző 1950-ben érettségizett a Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában, később az USA-ba emigrált.

¹⁰ *PH 58/B – Osztály-napló – A Pannonhalmán 1958-ban érettségizett IV/B osztály emlékkönyve az 50. érettségi találkozóra*, szerk. SZALAI Béla, VERESS Péter, Bp., Szalai B., 2008; *A mi Pannonhalmánk: A Pannonhalmi 1959/B osztály 50 éves emlékkönyve*, szerk. HÁGER VERESS Ádám, Bp., [magánkiadás], 2009.

¹¹ *Sziklára épült menedékünk: A Református Kollégium 1958–1962–2012*, szerk. JUHÁSZ Magdolna, KIRÁLY Gábor, P. SZALAY Emőke, Debrecen, Szalay Alapítvány, 2012.

¹² BEKE Albert, *Emlékeim a 450 éves Debreceni Református Kollégiumról = B. A., Szemben a széllal*, Bp., Szenci Molnár Társaság, 1994, 5–21. (Eredeti megjelenés: Kapu, 1989/2, 42–44.)

illetve kötet¹³ is. A különféle kiadványokban megjelent visszaemlékezések témájukat, illetve terjedelmüket tekintve is rendkívül változatosak: az élettörténet-elbeszélések (a két önéletrírásen kívül a többi kötetben is találhatunk az addigi teljes életút bemutatásának igényével készült írásokat) mellett vannak olyanok, melyek kizárólag a középiskolai emlékekre koncentrálnak, illetve olvashatunk olyan szöveget is, mely csupán valamilyen konkrét iskolai esemény, rövid történet felidezéséből áll.

Jelen tanulmány egy hosszabb kutatómunka kezdeti fázisának bemutatását kíséri meg, mely vizsgálódást a későbbiekben – a választott korszakban egyházi gimnáziumokban végzett öregdiákokkal készült – életútinterjúkra is szeretném kiterjeszteni. Az előbb hivatkozott – meglehetősen eklektikus – szövegtörzset megközelítését ugyanakkor már a jelenlegi stádiumban is az oral history elméleti-módszertani megfontolásai felől tartom érdemesnek, melynek rugalmas keretei, interdiszciplináris jellege, tágabb – egyfajta szemléletmódként elgondolt – értelmezési hagyománya,¹⁴ úgy vélem, lehetővé teszi, hogy ne csak szóbeli interjúk lejegyzett formáira, hanem már eleve írásban elkészült visszaemlékezésekre is alkalmazzuk.¹⁵ Az oral history – nyugati alkalmazásához képest – megkésített hazai elterjedésének pozitív velejárója, hogy az itthon megjelent korai elméleti munkák már eleve számoltak az emlékezés Bartlett klasszikus művében¹⁶ kifejtett konstruktív, a jelen perspektívájából szelektáló jellegével, illetve a történeti elbeszélések narratív formájának – leginkább Hayden White munkásságához kapcsolható – kulcsfontosságú szerepével. Ennek ellenére az oral history interjúk gyakorlati alkalmazása, felhasználása során sok esetben továbbra is azok történeti „ismeretanyaga” áll a kutatások fókuszában, a történettudomány hagyományos megközelítési módjait érvényesítve: ebből a szempontból vizsgálódásom elméleti-módszertani alapjai közelebb állnak az élettörténeti módszer (*Biographieforschung, narrative biographical method*) által alkalmazottakhoz.¹⁷

¹³ *Menedék: A Debreceni Református Kollégium Gimnáziumában 1950–1958 között végzett diákok visszaemlékezései* (második, bővített kiadás), szerk. CSIHÁ András, GYÖRI [L.] János, NAGY László, MOLNÁR István, VIRÁGH Lászlóné, Debrecen, Debreceni Református Kollégium Baráti Köre, 2013.

¹⁴ UDVARNOKY Virág, *Szóbeszéd vagy történelem?: Az oral history értelmezési lehetőségei*, Replika, 2007/58, 28; NIEDERMÜLLER Péter, *Élettörténet és életrajzi elbeszélés*, Ethnographia, 1988/3–4, 377.

¹⁵ Mindezzel természetesen nem célok az interjúk rögzítése esetén fellépő mediális váltás, illetve az oral history – már elnevezésében is jelölt – alapvetően szóbeli mivoltának negligálása, fontos ugyanakkor megjegyezni, hogy az interjúkat használó kutatók a legtöbb esetben az átiratokból dolgoznak, illetve szinte kizárólag ezeket publikálják. Nézetem szerint a probléma inkább csak látszólagos: a szóbeli, illetve írásbeli megnyilatkozás esetén létrejövő dialogikus viszony eltérő természetének tudatosításával áthidalhatóvá válik. Vö. PAUL RICOEUR, *A szöveg mint modell: a hermeneutikai megértés*, ford. SZABÓ Márton, Szociológiai Figyelő, 2002/1–2, 63–64.

¹⁶ Frederic Charles BARTLETT, *Az emlékezés*, ford. PLÉH Csaba, Bp., Gondolat, 1985.

¹⁷ Vö. KOVÁCS Éva, *A narratív módszertanok politikája*, Forrás, 2011/7–8, 3–20. – Ilyen szempontból félvezető lehet az általam korábban a kötetekre, visszaemlékezésekre használt *forrás* kifejezés, ezért fontosnak tartom hangsúlyozni, hogy a szót nem a hagyományos – a szövegekben történeti „tényeket” kereső, illetve azokat rendszerező attitűddel azonosítható – értelmében használom.

A történelmi események körülményeinek rekonstruálása helyett a kijelölt szövegeket sokkal inkább arra használjuk, hogy megvizsgáljuk, az adott időpontban hogyan gondolkodik az egyén a múltban történekről.¹⁸ Segítségükkel közelebb juthatunk ahhoz, hogy miként tulajdonít jelentéseket a szubjektum (illetve közösség) az általa átélt történelmi eseményeknek, milyen módon próbálja meg interpretálni azokat, milyen viszonyrendszerben látja retrospektív módon önmagát, és hogyan beszél minderről. A forráscsoportként választott szövegek tehát elsősorban nem tartalmi szempontból foglalkoztatnak, célom nem az 1950-es, 1960-as években működő egyházi gimnáziumok történetének feldolgozása, továbbírása, hanem sokkal inkább azon emlékezési, illetve narratív „technikák” működésének a nyomon követése, melyekkel az öregdiákok elhelyezik egykori iskolájukat visszaemlékezéseikben, illetve élettörténetükben, identitásukban.¹⁹ Az ebben a formában eddig még kevésbé kutatott téma a későbbiekben ugyanakkor izgalmas belátásokkal járulhat hozzá a történelmi múlt mikrotörténelmi, iskolatörténelmi aspektusainak feltárásához is. Kutatásom jelenlegi fázisában azonban a visszaemlékezésekben megfigyelhető általánosabb tér-, identitás-, és emlékezetelméleti jellegzetességek, illetve a gimnáziumok vonatkozásában használt motívumok rögzítését, tanulmányozását tartom legfőbb céloknak, a kiterjedtebb szövegtörzset – némileg széttartó mivolta ellenére is – lehetőséget biztosít ezek részletesebb bemutatására, számos példával történő alaposabb szemléltetésére.

A gimnáziumok szerepe a visszaemlékezésekben

A vizsgálni kívánt szövegek elemzésekor fontos figyelembe venni azok külső irányítottságát, amely szintén az oral history interjúkkal rokonítja őket. A két önéletrészlet, illetve Beke Albert visszaemlékezésén kívül a többi kötetben szinte kivétel nélkül olyan szövegeket olvashatunk, melyek a szerkesztők (jellemzően szintén öregdiákok, esetleg tanárok) felkérésére születtek meg. Az élettörténet elbeszélésének ugyan alapvető külső támpontjai az intézményes szocializáció lépcsőfokai (az iskolától kezdve a nyugdíjba vonulásig),²⁰ esetünkben azonban fokozottan érvényesnek tűnik, hogy a

¹⁸ Ebben az értelemben a visszaemlékezések tulajdonképpen tanúságtételek, melyek aporetikus szerkezete megközelíthetetlenül teszi a tanúságtételevő igazságát. Vö. Jacques DERRIDA, *Poetics and Politics of Witnessing* = J. D., *Sovereignities in Question*, eds. Thomas DUTOIT, Outi PASANEN, New York, Fordham University Press, 2005, 65–96.

¹⁹ Talán már az eddigiekből is körvonalazódhatott, ugyanakkor fontosnak tartom jelezni, hogy az identitást nem egy rögzített, kategorikus (származással megörökölt vagy a szocializáció útján elsajátított) „tulajdon-ság-együttesként”, hanem sokkal inkább egy térbe és időbe ágyazott, narratív, illetve konstitutív jellegű önazonosság-fogalomként gondolom el, illetve használom írásom során, nagyban támaszkodva Ricoeur narratív identitásról alkotott koncepciójára. Paul RICOEUR, *Az én és az elbeszélte azonosság*, ford. JENEY Éva = P. R., *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok*, szerk. SZEGEDY-MASZÁK Mihály, Bp., Osiris, 1999, 373–413.

²⁰ PATAKI Ferenc, *Az önéletrészlet „dramaturgiája”: az élettörténelmi forgatókönyvek* = P. F., *Élettörténet és identitás*, Bp., Osiris, 2001, 334.

visszaemlékező öregdiákok fontos, felnőtt éveiket is meghatározó szereppel ruházzák fel egykori gimnáziumukat,²¹ sok esetben laudatív-admiratív retorikát működtetve szólnak meg az intézménnyel kapcsolatban.²² A felkérések gesztusszerűsége, az esetleges szerkesztői instrukciók²³ meglátásom szerint könnyedén eredményezhettek olyan prekoncepciót, (kimondatlan és szándékolatlan) elvárásokat, melyek alapján a visszaemlékező úgy érezhette, hogy kötelezően fontos, pozitív szereppel kell felruházni a gimnáziumot elbeszélésében: az emlékezés ilyesformán kialakított kontextusa tehát jelentősen befolyásolhatta a visszaemlékezők pozícióját, azt, hogy miként alkotják meg önmagukat (és az iskolát) a múltból szóló elbeszélésükben. Mindennek ellenére úgy gondolom, hogy nem beszélhetünk a szó szoros értelmében vett „kiprovokált emlékezetéről”,²⁴ hiszen a kötetek jelentős része alulról, az öregdiákok köréből szerveződő kezdeményezésként indult, szerzőgárdájuk a visszaemlékezésekből kiolvashatóan főként olyan személyekből áll, akik idős korukban is közeli kapcsolatot ápolnak az iskolával, tagjai az intézmény körüli öregdiák-csoportosulásoknak, illetve rendszeresen járnak osztálytalálkozókra.²⁵

Az öregdiákok iskolával szembeni attitűdjének ilyesfajta meghatározottsága természetesen nem az egyetlen (és talán nem is a legfontosabb) jelenség, ahogyan az élettörténet, a múltbeli tapasztalatok elmondásának – eddig még csak utalás szintjén említett – kulturálisan, narratív stb. szempontból kötött kódjai, formái mellett is még számos egyéb faktor befolyásolhatta a visszaemlékezőket. Adott esetben fontos lehet például a kötet koncepciója: az ötvenéves érettségi találkozókra készült kiadványok jellemzően kis példányszámban, elsősorban az osztályok tagjai számára készültek, számos visszaemlékező írásának megszólítottjai kifejezetten az egykori társak – mindennek következményei vannak az elbeszélés formáját, illetve tartalmát tekintve

²¹ „A gimnáziumban és a kollégiumban töltött évek erősen befolyásolták egyéniségem kifejlődését. Nem bírom elképzelni, hogy a hazám, a népem, az egyházunk iránt érzett szeretetemet, kötelességérzetemet s az önfegyelem olyan fokra fejlődött volna a kollégiumi nevelés hatása nélkül, mint amilyenek lettek. Köszönet mindeztért.” *Menedék, i. m.*, 19–20; „különböző érzésekkel gondolunk vissza az ott eltöltött időre. De egy dologban csak közös lehet a véleményünk: Pannonhalma mindannyiunkat egész életünkre szóló útravalóval látott el.” *PH/58B – Osztály-napló, i. m.*, 42.

²² „Ezzel az intézménnyel megismerkedni, diákjának lenni kimondhatatlan kiváltság, Isten különös ajándéka.” *Menedék, i. m.*, 43.

²³ Ezeket természetesen nem ismerhetjük pontosan, ugyanakkor számos esetben találhatunk rájuk vonatkozó utalásokat a kötetekben: „Annak ellenére, hogy induláskor mindenki kapott némi útmutatót a tartalomra, terjedelempre vonatkozóan, az elkészült életírások mégis minden szempontból erősen különböznek, sokfélék. Tükrözik saját sokszínűségünket, karakterességünket, egyediségünket.” – *PH58/B – Osztály-napló, i. m.*, 56.

²⁴ K. HORVÁTH Zsolt, *Historizált emlékezet mint „személyes történelem”: Az ötvenes évek kirekesztő mechanizmusai az emlékezet és a történelem szemszögéből*, Századvég, 1998/8, 37–38.

²⁵ A három, 50 éves érettségi találkozóra készült kiadvány mellett (melyek az adott osztály minden tagját igyekeztek megszólaltatni) ebben az értelemben a *Mozaik* című kötet tekinthető még reprezentatívnak, melynek szerkesztője az ’56-os forradalom alatt Pannonhalmán tanuló összes – még élő, illetve felkutatható – öregdiákot felkérte visszaemlékezésének megírására.

egyaránt. A választott kiadványok, írások számos darabja valamilyen történelmi esemény (az '56-os forradalom vagy az iskola alapítása) évfordulójához kapcsolódóan jelent meg, mindez szintén befolyásolhatta az elbeszélők pozícióját, hiszen írásaik ezáltal beléptek egy olyan kulturális, illetve szövegtérbe, melyeknek részei az adott eseményhez kapcsolódó szobrok, emlékterek, megemlékezési szertartások, ünnepek, egyéb narratív reprezentációk: az emlékezés – assmanni értelemben vett – alakzatai.²⁶ A visszaemlékezések tehát részben eltérő emlékezési mechanizmusok eredményei, különböző elbeszélői stratégiák figyelhetőek meg bennük, így természetesen más-más narratív identitás megkonstruálására is adhatnak alapot.²⁷

Eltérések mutatkoznak annak tekintetében is, hogy az öregdiákok mennyiben szerkesztik élettörténetüket a makrotörténeti narratíva elvárásainak megfelelően: míg egyes elbeszélésekben inkább a cselekvő én kerül a középpontba, addig mások az egyéni élet történetét a más emberekhez való viszonyban ragadják meg, folyamatosan pozicionálva önmagukat, mint a közösség (és az eseménytörténeti narratíva) részét, részesét. Jan Assmann koncepciójában az oral history kifejezeten a kommunikatív emlékezet terrénuma,²⁸ ennek egyfajta dinamikus modelljeként az 1950-es, 1960-as éveket feldolgozó visszaemlékezéseket a személyes, valamint kollektív emlékezet, illetve a történelem-/emlékezetpolitikák ütközőfelületeként gondolhatjuk el.²⁹ Az emlékezés későbbi közösségi, kanonizált és/vagy alternatív múltinterpretációkat is magába olvasztó,³⁰ mindig az aktuális jelenből konstruáló³¹ jellege adott esetben az öregdiákoknál is reflektálttá, problematikusává válik.

A különféle közkeletű emlékezet-teóriák közös jellegzetessége, hogy állításuk szerint „a múlt sokféle emlékezési gyakorlata egyaránt képes betölteni a kollektív emlékezet funkcióját, az identitás megteremtését és biztosítását”.³² A kollektív identitások kizárólag a személyesen (is) megélt azonosságok analogikus átvitele révén jöhetnek létre, mindez pedig visszavezet minket az identitás időbe ágyazottságához, ahhoz, hogy a tapasztalás során – így önmagunk megtapasztalása során is – az időhöz csakis

²⁶ Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999, 38–43.

²⁷ VÖ. GYÁNI GÁBOR, *Emlékezés és oral history* = Gy. G., *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág, 2000, 140–142.

²⁸ ASSMANN, *i. m.*, 52.

²⁹ VÖ. KOVÁCS ÉVA, *Az élettörténeti emlékezet helye az emlékezetkutatásban: Tudománytörténeti és kutatási bevezető = Tükkörszilánkok: Kádár-korszakok a személyes emlékezetben*, szerk. KOVÁCS ÉVA, Bp., MTA Szociológiai Kutatóintézet – 1956-os Intézet, 2008, 9–41.

³⁰ „Sokat írtak azóta az 1956-os eseményekről; amit lehetett, el is olvastam. Nagyon vigyáztam, hogy az olvasottak ne keveredjenek az emlékeimmel, ezért csak azokat az emlékeimet írtam itt le, amelyekkel kapcsolatban egészen biztos vagyok, hogy ott voltam és átéltem.” *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma, i. m.*, 105.

³¹ „Több mint 60 év távlatából az emlékezés olyan, mint a ferditő vagy torzító tükrök. Egyes dolgok fel vannak nagyítva, mások kiesnek a fókuszról.” *Menedék, i. m.*, 15.

³² GYÁNI GÁBOR, *Identitás, emlékezés, lokalitás* = Gy. G., *Az elveszített múlt*, Bp., Nyitott Könyvműhely, 2010, 104.

narratív módon férhetünk hozzá.³³ A múlt narratív konstrukciójában ugyanakkor ki-tüntetett szerepe van a helyeknek is.³⁴ Az iskolák ily módon nemcsak az egyéni identitásképzés, identitásképződés szempontjából válnak fontossá, hanem az együtt átélt események színhelyének tudati reprezentációjaként a(z) – alapvetően narratív természetű – csoportidentitás szimbolikus hordozói is lesznek,³⁵ melynek a visszaemlékezések létrejövő eredményei, egyben alakító tényezői is. A csoportnarratíva egyaránt szolgálja ennek a társas alakzatnak a fennmaradását, időbeli folytonosságát, valamint az egyén azonosságtudatának kidolgozását, illetve szüntelen újraszerveződését.³⁶

A közös élmények összekapcsolódnak a közös elbeszélések gyakorlatával,³⁷ melyek fontos eseményei a kisebb-nagyobb időközönként megrendezett osztálytalálkozók, összejövetelek. Erre éppen azon öregdiákok visszaemlékezéseiből következtethetünk, akik évekig-évtizedekig kimaradtak belőlük:

Az én esetemben azért is nehéz a részletekre való emlékezés, mert az 1950-ben történt érettségim óta nagyon ritkán volt alkalmam találkozni volt osztálytársaimmal, amikor a gimnáziumi vagy a kollégiumi emlékeimet felújítottam volna.³⁸

Az együtt kialakított csoportnarratíva domináns, a visszaemlékezők által „sajátként” értett emlékeket is elhomályosító, működését³⁹ megvilágító példa lehet annak a visszaemlékezőnek az elbeszélése, aki a számtalan közös újramondás után már nem tudja eldönteni, hogy maga is ott volt-e a pannonhalmi igazgató (Söveges Dávid) ÁVH által történő letartóztatásakor:

Ma már nem tudom eldönteni, hogy magam is láttam-e, vagy csak a sokszor hallott elbeszélések következtében kialakított kép él bennem arról, ahogy ezek a lakájlékú „pribékek” kivitték, taszigálták Dávid atyát.⁴⁰

³³ RICOEUR, *Az én és az elbeszélte azonosság*, i. m., 255.

³⁴ KESZEI András, *Az emlékezet rétegei*, Korall, 2010/41, 18.

³⁵ KESZEI András, *Hely és emlékezet között = Hely, identitás, emlékezet*, szerk. KESZEI András, BÖGRE Zsuzsanna, Bp., L'Harmattan, 2015, 66–67.

³⁶ PATAKI Ferenc, *Együttes élmény, kollektív emlékezet*, Magyar Tudomány, 2003/1, 28.

³⁷ VÖ. PLÉH Csaba, *Az elbeszélte történelem a pszichológiában*, Világosság, 2000/11–12, 68.

³⁸ *Menedék*, i. m., 15.

³⁹ Többen a visszaemlékezésük megírása előtt is összegyűltek átbeszélni iskolai emlékeiket: „Azt is biztosra vesszük, sőt tudomásunk is van arról, hogy az emlékek megírása előtt több egykori diák átbeszélte emlékeit egykori osztálytársaival. Habár ez nem zárja ki annak lehetőségét, hogy egymás emlékeit átvegyék, de ennél fontosabbnak tartjuk ezeknek a beszélgetéseknek azt a hozadékát, hogy azok során újabb emlékek bukkanhatnak felszínre.” – SZALAI, i. m., 52.

⁴⁰ Uo., 102–103. – Az igazgató elhurcolását felidéző visszaemlékezések a vaku-/villanófényemlék (*flashbulb memory*) Brown és Kulik által leírt működésére is példát szolgáltatnak: a traumatikus, drámai élmény szembetűnően élénk, részletgazdag leírásait olvashatjuk a kötetben.

Sokan talán éppen emiatt nem is érzik igazán sajátjuknak iskolai emlékeiket,⁴¹ egy másik öregdiák szerint ebből a szempontból inkább előny, mint hátrány, hogy sokáig nem volt kapcsolatban egykori osztálytársaival:

Esetemben ki kellene használnunk azt a tényyszerűséget, hogy csak az 1956/57-es tanévben voltam jelen Pannonhalmán, és azt, hogy csak most találtam meg, több mint 50 év után, így élményeimre nem rakódhattak másoktól hallott információk, élmények.⁴²

Az osztálytalálkozók a gimnázium terének újbóli, szimbolikus birtokbavételeként is elgondolhatók, a *Szicklára épült menedékünk* című kötetet kiadó osztály közösségének saját „rítusai” alakultak ki az idők során ezekre az alkalmakra a csoportos imádságtól, a névsorolvasáson, valamint az elhunytakra történő megemlékezésen át a közös éneklésig:

A rítus összetett fogalom, több más jelentése mellett a közösség tagjainak egymáshoz való viszonyát is meghatározza. Az évtizedek során fokozatosan alakultak ki találkozóink rítusai, amelyeket az emlékezés különböző megnyilvánulásai mellett a tréfák, vidámság, összetartozás kifejeződései is, jól érzékeltek, hogy milyen erősek a bennünket összekötő több évtizedes szálak.⁴³

A kollektív identitáskonstrukciók, csoportnarratívák megértése, illetve további értelmezése szempontjából fontos szót ejteni az iskola teréről mint narratív konstrukcióról, hiszen amikor a visszaemlékezők a gimnáziumokról beszélnek nyilvánvalóan nem (csupán) az intézmények épületét értik alatta, hanem egy nehezen körülírható közeget/hagyományt/történelmet, a hely szellemét (*genius loci*), de mindenféleképpen egy olyan sajátos atmoszférát, amelynek tulajdonképpen az iskolák iránti kötődésüket is tulajdonítják:

Létezett ugyanis egy jó értelemben vett kollégiumi hagyomány, amelyet nehéz persze szavakba önteni, de azért mindnyájan éreztük. Büszkéek voltunk arra, hogy refisták vagyunk.⁴⁴

A Debreceni Református Kollégium, illetve a Pannonhalmi Bencés Gimnázium mint nagy múltra visszatekintő nevelési-oktatási intézmények hasonlatosak a bahtyini

⁴¹ „Szinte semmi olyan emlékem nem maradt az 1956-os forradalom alatti időkből, amit igazán sajátoménak tekinthetek, és nem az osztálytársaimmal az azóta eltelt több mint 50 év alatti múltfelidézésből, beszélgetésekből őriztem meg.” *Uo.*, 206.

⁴² *Uo.*, 73.

⁴³ *Szicklára épült, i. m.*, 88.

⁴⁴ *BEKE, i. m.*, 15.

várkastély kronotopozsához.⁴⁵ Miként Horváth-Futó Hargita – a református iskolával kapcsolatos – elemzése⁴⁶ nyomán belátható, az épített, fizikai Kollégium mellett létezik egy elbeszelt „szöveg-kollégium” is: egy olyan narratív konstrukció, amely a gimnázium történetéből, hagyományából, a hozzá kapcsolódó toposzokból, szépirodalmi reprezentációiból stb. jött létre – és nyilvánvalóan változott is – az évszázadok folyamán, és az épített Kollégiummal együtt alakítja az iskoláról alkotott képet. A pannonhalmi gimnázium helyzete némileg eltérő a debreceniétől, hiszen esetében középiskolai oktatásról (legalábbis mai formájában) mindössze 1939-től beszélhetünk, a bencés hagyományok, az apátság ezeréves múltja, a hazai kulturális, oktatási-nevelési szintéren betöltött szerepe azonban hasonló karaktert ad az intézménynek.

Érdeemes röviden kitérni arra, hogy miként beszélnek egykori gimnáziumukról egy olyan iskola tanulói, amely nem rendelkezik a vizsgált intézményekéhez hasonló, több évszázados történelemmel, hagyományokkal. Az egyházi intézmények államosításáról szóló 1950-es egyeztetések során a katolikus egyház eredetileg ciszterci fenntartású iskolákat szeretett volna megtartani, a kommunista vezetés azonban a ferenceseket javasolta helyettük, akiknek így viszont alig néhány hetük volt a Szentendrei Ferences Gimnázium megszervezésére, a szerzetesek tanárrá képzésére. Az iskola alapításának ötvenedik évfordulójára kiadott, visszaemlékezéseket is tartalmazó évkönyv központi narratívájában a ferences rend megmaradásának zálogaként, a semmiből létrejövő csodaként kerül elbeszélésre a gimnázium története:

Hol? Egy világvárosnak a tövében, nem hegyre épülve, mint például Pannonhalmán, nem valamilyen történelmi nevezetességű, ősi és iskolának emelt épületben, mint a kecskeméti piaristák. Szentendrén, a Duna partján, nem egy hagyományokkal rendelkező rendház szomszédságában, hanem látszólag a semmiben. És mégis: legendások voltak azok a HÉV-szerelvények, amelyeken a Margit-hídtól utaztak ki ide a diákok, és ahol atyák felügyeletével stúdiumot tartottak. [...] Milyen eszközökkel? A semmivel és a semmiből. A semmivel? Nem, mert mégiscsak ott voltak sokan a háttérben, akik féltő szeretettel vigyáztak erre az iskolára. Megszámlálhatatlan ember, egyszerűek, szegények,

⁴⁵ „A várkastélyban minden zug az »időtől terhes«, sőt a szűkebb értelemben vett történelmi időtől – azaz a történelmi múlt idejétől – az. A vár az a hely, ahol [...] a múlt történelmi alakjainak élete folyt, látható alakban halmozódtak föl az építmény különféle részeiben, berendezéseiben [...] elmúlt korok és nemzedékek nyomai. Legvégül, a legendák és a hagyományok elmúlt események emlékeivel teszik élővé a kastélyt és környéke minden zugát.” Mihail БАХТИН, *A tér és az idő a regényben*, ford. KÖNCZÖL Csaba = M. B., *A szó esztétikája*, szerk. KÖNCZÖL Csaba, Bp., Gondolat, 1976, 298. – Ehhez kapcsolódó idézet az egyik visszaemlékezésből: „A mai napig, pedig szinte naponta megyek a Kollégiumba, különös érzés felmenni a lépcsőkön, ahol nagyjaink közül oly sokan jártak. Látva a falakat díszítő freskókat, mindig eszembe jut a város és a vele összefonódott Kollégium sok évszázados története, jelentősége nemzeti múltunkban. Igen, a falakból is árad a történelem, a szellemiség, ami évszázadokon át jellemezte a Skolát, az Alma Matert.” *Szikkára épült, i. m.*, 123.

⁴⁶ HORVÁTH-FUTÓ Hargita, *Iskola-narratívák*, Újvidék, Bölcsészettudományi Kar, 2009, 96–120.

vagy néha tehetősebbek. És kialakult nemcsak a diákoknak a családja, de kialakult a diákok családjából egy még nagyobb család, majd a hagyományok nélküli iskolából kialakult szép lassan a saját hagyományait megteremtő iskola az ide járó generációk által. Megtörtént a csoda, és történik a csoda máig.⁴⁷

Menedék vagy börtön?

A Debreceni Református Kollégiummal kapcsolatos visszaemlékezésekben felhasználódnak, megidéződnek az iskolával kapcsolatosan az évszázadok folyamán kialakult toposzok, motívumok: a „szegények iskolája”,⁴⁸ az „ország iskolája”,⁴⁹ az Alma Mater (tápláló édesanya), illetve annak egyfajta párjaként az apafigurává antropomorfizált iskola képe,⁵⁰ vagy a metonimikusan az ősi, „történelmi” falakkal azonosított állandóságot, maradandóságot tükröző intézmény trópusa. Más helyen a Kollégium leírása a *Légy jó mindhalálig* kezdősoraiból⁵¹ is ismerős, a hatalmas épületet a kisdíák perspektívájával ellenpontoszó sorokra emlékeztethet:

Milyen volt 1958-ban először belépni az ódon kapun? Nyomasztó és félelmetes. Az ember minden lépés után kisebbnek és kisebbnek érezte magát.⁵²

Mert ember azt el nem tudja képzelni, hogy a sivárságnak mekkora nyomasztó érzése lett úrra rajtunk akkor, amidőn megszokott falusi környezetünkben először léptünk a Kollégium udvarának négyszög alakú, poros, kietlen, tátongó sivárságába.⁵³

A bencés gimnázium visszaemlékezői elsősorban az apátság ezeréves múltjával azonosítják az iskolát, elbeszéléseikben meghatározó szerepet kap az intézményegyüttes

⁴⁷ *A Szentendrei Ferences Gimnázium jubileumi évkönyve – 1950–2000*, szerk. FEKETE László András, Szentendre, Szentendrei Ferences Gimnázium, 2000, 7.

⁴⁸ „A Református Kollégiumot hosszú időn át [...], de még a mi időnkben is a »szegények iskolájának« nevezték.” *Menedék*, i. m., 23.

⁴⁹ „Nagyon kevés tanintézet büszkélkedhet ma azzal, hogy 450 éve megszakítás nélkül nevel kiművelt emberfőket a haza javára. Mert a Kollégium nemcsak a református egyház, hanem az egész ország szolgálatában állt.” BEKE, i. m., 5.

⁵⁰ „Mit jelentett nekem a Debreceni Református Kollégium? A távoli apámat pótolta. Amióta pedig már ő nem él, azóta egyedül figyelni sorsomat, legalábbis én magamon érzem tekintetét és félőn tisztetem.” *Menedék*, i. m., 52.

⁵¹ „A kollégium nagy, komor, négyszögű épület. Voltaképpen csak az első része komor, a Nagytemplom felőli ősi épület, a hátulsó három szakasz, amely úgy van építve, hogy az egész egy négyszögű udvart zár be, inkább sivár.” MÓRICZ Zsigmond, *Légy jó mindhalálig*, Bp., Móra, 1980, 5.

⁵² *Sziclára épült*, i. m., 73.

⁵³ BEKE, i. m., 7.

térbeli elhelyezkedése, kialakítása (a Szent Márton-hegyre⁵⁴ épült várjellege): „Messziről, közelről egyaránt lenyűgöző látványt nyújt. Pannonhalma a magyar Monte Cassino, sőt magyar Lhasza.”⁵⁵

Papgyerekek, kuláckiúk, a falusi értelmiségiek – jegyzők, tanítók –, valamint egyéb polgári származású fiúk jártak a Refibe. Hamar rájöttünk, hogy összetartozunk, hiszen akkor, a kegyetlen kommunista osztályharc éveiben más iskolába nem nyerhettünk volna felvételt, állami középiskolába nem érettségizhettünk volna. *Azilum* volt a Kollégium, a megalázott, a társadalom periferiájára szorított szülők gyermekeinek menedékhelye. A Kollégium jelentette a lehetőséget, hogy később értelmiségi, tudós pályára kerüljünk. Megfogott bennünket a *genius loci*, a hely szelleme. A magyar kultúra és tudomány nagyjainak emléktáblái, a könyvtár, az Oratórium – sokunk számára csoda volt. Nap mint nap láttuk Arany, Kölcsey, Csokonai, Kálvin, Zwingli emléktábláját. Szombat este és vasárnap a praecesen és az istentiszteleten az 1848/49-es forradalom és szabadságharc levegője áradt felénk az Oratóriumban. A kollégiumi könyvtár pedig maga volt a magyar kultúra és művelődéstörténet. Számmunkra, falusi gyerekek számára kinyílt a világ, csodálkozva néztük a várost, hallgattuk a Nagytemplom Rákóczi-harangját. Én Debrecent, a Kollégiumot szellemi szülőföldemnek tekintem.⁵⁶

A gimnáziumok 1950-es, 1960-as években betöltött szerepét – mindkét iskola esetében – leginkább az előbbi idézetben is kifejtett menedék motívummal írják le a visszaemlékezők: erre két kiadvány már címében – *Menedék; Sziklára épült menedékünk* – is egyértelműen utal. Többségük elbeszéléseiből olyan gimnázium képe bontakozik ki, amely „az iskola történetének egyik legválságosabb időszakában”⁵⁷ befogadta a rendszer által üldözöttek gyermekeit és egyedüli továbbtanulási lehetőséget biztosított számukra.⁵⁸ A menedék motívuma az üldözés–menekülés–befogadás dialektikáján alapszik, a visszaemlékezésekben a térbeli elválasztottság (kint–bent) jelentéskörére építve teremődik meg egy olyan kétpólusú rendszer, melyben a gimnáziumok befogadójellege, sajátos előírásai, felépítésük, belső rendjük szembeállítódnak a kommunista diktatúra vallásellenes, kirekesztő, származáson alapuló megkülönböztetést érvényesítő működésmódjával:

⁵⁴ Diákszlengi alakban ezt gyakran csak „Kupacként” emlegetik: „Életemben meghatározó volt a bencés neveltetés, a Pannonhalmán eltöltött idő és az a szellemiség, amelyet a »Kupacon« kaptunk, amely valamennyiünket a sírig elkísér.” SZALAI, *i. m.*, 298.

⁵⁵ JANKOVICS, *i. m.*, 455.

⁵⁶ *Menedék, i. m.*, 114–115.

⁵⁷ *Uo.*, 10.

⁵⁸ Egyesek számára ennél is konkrétabb menedéket jelenthetett az iskola: a *Mozaik* című kötetben egy olyan diák visszaemlékezését is olvashatjuk, aki Nyíregyházán részt vett a forradalmi eseményekben, majd több hónapos bujkálás után vették fel Pannonhalmára, ahol meghúzhatta magát a megtorlások elől. SZALAI, *i. m.*, 264–266.

Nevelőink a létrejött közösségben irányadónak a periklészi demokrácia ismerveit tartották helyesnek, amelynek mindenki egyenjogú tagja, ahol kizárólag a személyes adottságok és a szorgalom számít, a családi származás nem fontos.⁵⁹

A fejezet elején – a Debreceni Református Kollégiummal kapcsolatban – felsorolt toposzokat, motívumokat, narratívát nemcsak megidézik, hanem tovább is írják a visszaemlékezők, a csoportidentitás kifejeződése szempontjából fontos jelentéseket társítanak a már meglévő motívumokhoz, aktualizálják őket, illetve újakat hoznak létre. Így lesznek az állandóságot szimbolizáló falak egyben a fizikai elkülönülés és a védelem jelölői is,⁶⁰ illetve így kerül hangsúlyozásra az Alma Mater motívumában annak óvó-védelmező jelentése:

A Debreceni Református Kollégium, benne a Gimnáziummal – egy fél évszázad távlatából visszatekintve – egy embertelen, kietlen és kegyetlen kor-szakban, a proletárdiktatúrában, vagy szebben: a szocializmus idején [...] valóban Alma Mater, tápláló és védő, oltalmazó, nevelő Édesanya [volt]. Olyan megtartó, megőrző hely, amely nélkül nem lettem volna sohasem azzá, amivé lettem.⁶¹

A kijelölt korpuszban ezeken kívül számos – a külvilágtól való térbeli elválasztottság jelentéskörére építő – motívumot, metaforát találhatunk, melyeket a visszaemlékezők a gimnáziumok vonatkozásában használnak: „szigetként”,⁶² „védett burokként”,⁶³ „elefántcsonttoronyként”⁶⁴ írják le az intézményeket. Az egyházi iskolák tanulóinak jutott marginális pozícióból való kitörés, az öregdiákok szerint, jellemzően olyan területeken valósulhatott meg a korban, melyek önálló, rögzített szabályrendszerrel és értékelési normával rendelkeztek. Ezt, a tanulmányi versenyek mellett, leginkább a sportról mondják el: „A sport tehát, mint később tapasztaltam, nekem diákként

⁵⁹ *Uo.*, 42. – Más helyen: „A pannonhalmi gimnázium volt életemben az első olyan hely, ahol előre megismerhető szabályokra tudtam támaszkodni.” *Uo.*, 206.

⁶⁰ „Mert az a hatalmas, félelmet keltő épület valójában nem egy érzéketlen kőtömeg volt, nem börtön, hanem épp ellenkezőleg: mindannyiunk menedéke, a megbélyegzettéké, a kivetetteké. A szó szoros értelmében a mentsvárunk. [...] A falakon kívül tombolt a »really existing socialism«, de a »várfalakon« belül a megbélyegzett diákok és az ország legnagyobb református tanárai egy más, jobb világ törvényei szerint éltek.” *Menedék, i. m.*, 228. (kiemelés az eredetiben)

⁶¹ *A Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma, i. m.*, 138.

⁶² „Valójában védett szigeten éltünk, az ország sok könnye, szenvedése nem jutott el hozzánk.” *Menedék, i. m.*, 136; „A Gimnázium az én emlékeimben úgy maradt meg, mint a béke szigete.” *Uo.*, 183.

⁶³ „Utólag azt lehet mondani, hogy mi egy gondosan védett burokkban éltünk. Vigyáztak ránk a tanáraink.” SZALAI, *i. m.*, 94.

⁶⁴ *Uo.*, 171.

egy tisztességes kitörési lehetőséget teremtett a hátrányos megkülönböztetés alól.”⁶⁵ A *Menedék* című kötet visszaemlékezői között például szép számmal találunk egykori megyei, országos bajnok, felnőtt vagy korosztályos válogatott sportolókat, akik elmondásuk alapján eredményeikkel nemcsak önmaguknak szereztek dicsőséget, hanem az iskola működését is legitimálták a rendszer támadásaival szemben.

Ezt a biztonságosnak, védettnek érzett állapotot megbontani látszó bármilyen esemény rendkívül élesen kerül ábrázolásra a visszaemlékezők elbeszéléseiben, ahogyan Keszei András fogalmaz – a *Mozaik* című kötetet vizsgáló – tanulmányában:

Azok, akik az 50-es években osztályidegenként megtapasztalták, mit is jelent másodrendű állampolgárnak lenni, sajátosan emlékeznek. Az emlékek relevanciája nyilvánvalóan nagyrészt innen ered: sokaknak, főleg a megszabott és városokból érkező diákok közül, az egyházi gimnázium volt az egyetlen elfogadható, sőt elérhető iskola. A diktatúra egyfajta sorsközösséget jelentett az ott tanulók, szülei és a bencés tanárok számára. Másfelől a közösség a maga sajátos szerkezetével, szerzetesek által felügyelt rendjével biztonságot nyújtott a fiataloknak, akiknek ez fontos volt. Éppen emiatt emlékezetes a rendet, biztonságukat fenyegető minden mozzanat.⁶⁶

A bencés gimnáziumban ÁVH-s, illetve szovjet katonák által végzett „házkutatásokat” ostromként,⁶⁷ a hely megszenteltetésésként,⁶⁸ a nyugalom szigetére betörő viharként⁶⁹ beszélnek el az öregdiákok, melyek nyomai kitörölhetetlenül megmaradtak a térben és az emlékezetben is.⁷⁰ Az igazgató, Dávid atya, elhurcolása ennek a nyugalmi állapotnak a felbomlását is szimbolizálja visszaemlékezéseikben:

A viszonylagos nyugalom, biztonságérzés jelentőségére utal, hogy a tankok és a gépfegyveres katonák megjelenése olyannyira emlékezetes maradt, a hozzá kapcsolódó félelemmel együtt. [...] Dávid atya személye mintha ennek a törekény egyensúlynak a biztosító lett volna sokak számára, aminek köszönhetően a félelemtől övezve ugyan, de mégis biztonságban voltak. Elhurcolása és szenvedései ennek a törekény stabilitásnak a jelképét távolították el.⁷¹

⁶⁵ *Menedék, i. m.*, 207.

⁶⁶ KESZEI, *Az emlékezet rétegei, i. m.*, 27.

⁶⁷ „Emlékszem, amikor a pufajkások orosz tankok kíséretében »megostromolták« a várat.” SZALAI, *i. m.*, 273.

⁶⁸ „villámcsapásként szakadt ránk az orosz tankok dübörgése. Itt Pannonhalmán, a szent helyet megszenteltetve, bógve forgolódtak a vasszörnyetgek.” *Uo.*, 71.

⁶⁹ „A mi békés és csendes Kupaunk sem maradhatott ki a korszak viharából, begyűrűztek azok a nyugalom szigetére is.” *Uo.*, 289.

⁷⁰ „A hernyótalpak nyoma mélyen belevésődött a salakba, ennek látványa pedig a diákokba. A salak a nyomokat még 1960-ban is őrizte, a képet az emlékezet még ma is.” *Uo.*, 404.

⁷¹ KESZEI, *Az emlékezet rétegei, i. m.*, 30.

Mindemellett Pannonhalma, a magyar történelem különféle időszakaiban elfoglalt szerepe (az ország három részre szakadása után végvár, a második világháború alatt Vöröskeresztes központ, ahol zsidókat, katonaszökevényeket is bújtattak stb.) miatt számos példát szolgáltat, kifejezetten „alkalmasnak” mutatkozik a „menedék-szerep” betöltésére: „A Mons Sacer most is biztos védelmet nyújtott mindnyájunk számára, mint ahogy évszázadok során sokan másoknak, s így az említett »szoldátok« is a hely szellemét átérezve elvonultak.”⁷²

Fontos hangsúlyozni, hogy ez a – felekezeti gimnáziumokat az 1950-es, 1960-as években menedékként elbeszélő – narratíva kizárólag azoknál az öregdiákoknál jelenik meg, akik deklasszált családok leszármazottjaiként kerültek az intézményekbe:

Jól látszik, hogy aki még ősszel külföldre menekült, tehát kikerült az élő emlékező közösségből, annak emlékei jobban megfakultak, csakúgy, mint azok esetében, akik ennek a közösségnek a magjától (akik végig ott voltak, bentlakóként, az iskolaévek után is összejártak) távolabb helyezkedtek el. A bejárók külön kasztja, ahogy ők fogalmaztak, és a pannonhalmi környezetben idegenként mozgó lányok (ezt ők is érezték, de gondosan el is különítették őket a fiúktól) a nagyobb emlékezeti közösség peremére szorultak.⁷³

Ezen – egyébként jelentékeny számú – visszaemlékezők beszédmódja főként azért válhat dominánssá, mert jórészt közülük kerülnek ki azok, akik a mai napig kapcsolatban állnak egykori iskolájukkal, illetve egymással, ők azok, akik – mint korábban említettem – tagjai az intézmény körüli öregdiák-szervezeteknek, illetve rendszeresen járnak osztálytalálkozókra is. Az egyházi gimnáziumok ’50-es, ’60-as évekbeli helyzetének pontosabb megértéséhez szükséges lenne ugyanakkor megnézni, hogy miként emlékeznek azok, aki nem tagjai ezeknek a hálózatoknak: a hozzájuk mint kontrollcsoporthoz való eljutás azonban meglehetősen nehéz.

Annak ellenére, hogy az 1950-es, 1960-as években egyházi gimnáziumokba járt öregdiákok visszaemlékezéseinek többségében az adott középiskolák menedékként és – a kommunista rendszerhez viszonyítva – az egyenlőség helyszínéül tűnnek fel, fontos figyelembe vennünk, hogy az iskola, illetve a bentlakásos kollégium – mint foucault-i válság-heterotópia⁷⁴ – a felügyelet, az elzárás és a büntetés színhelyeként funkcionáló intézményként is értelmezhetővé válhat, hasonlóan, akár a börtönhöz.⁷⁵ Miként a kint–bent dichotómiája – amint az előbb láthattuk – hordozhatja a „jó”, illetve a „rossz” elkülönülésének jelentéstöbbletét, ugyanúgy vonatkozhat a szabadság–korlátozottság/bezárttság viszonyrendszerére is:

⁷² SZALAI, *i. m.*, 223.

⁷³ KESZEI, *Az emlékezet rétegei, i. m.*, 27.

⁷⁴ Michel FOUCAULT, *Eltérő terek*, ford. SUTYÁK Tibor = M. F., *Nyelv a végtelenhez*, szerk. SUTYÁK Tibor, Debrecen, Latin Betűk, 1999, 149–150.

⁷⁵ Michel FOUCAULT, *Felügyelet és büntetés: A börtön története*, ford. CSÚRÖS Klára, FÁZSY Anikó, Bp., Gondolat, 1990, 185–228.

A dombtetőn magányosan álló, hatalmas és zárt épülettömb azonban nem csak a többségünkkel – és a hely szellemiségével – ellenséges külvilágot zárta ki, de minket is bezárt.⁷⁶

Egyes visszaemlékezőknél olvashatunk például arra történő utalásokat, hogy az iskola nevelési-oktatási gyakorlata nem volt korszerű,⁷⁷ illetve felszámolta, akadályozta az egyéniségek kibontakozását,⁷⁸ míg másoknál a gimnázium a katonaság intézményével állítódik párhuzamba.⁷⁹ Az iskola elszigeteltsége hangsúlyosabban megjelenik a pannonhalmi öregdiákok visszaemlékezéseiben, akik a település, az intézmény földrajzi elhelyezkedéséből adódóan debreceni társaikhoz képest még inkább el voltak zárva a külvilágtól, az országos eseményektől. Izgalmas megfigyelni, hogy a korábbiakban bemutatott motívumok, narratívák akár tökéletesen az ellentettjükbe is fordulhatnak – a kommunista rendszer helyére az iskolai vezetés, illetve tanárok kerülhetnek, mint az elnyomás megtestesítői:

Később, a dzsessz és a modern művészetek, valamint a hosszú haj és a szakáll, illetve szűk nadrág ellen tett hruscsovi kirohanások és rendőrségi intézkedések alkalmával mindig eszembe jutott, hogy már Pannonhalmán is, már a papok is... Ezek a módszerek ugyanis olyanok voltak kicsiben, mint a kintiek.⁸⁰

Ugyancsak ebből a szempontból érdekes azon pannonhalmi diák írása, akit disszidálási kísérlete miatt kirúgtak a gimnáziumból, elbeszélése a menedék motívumának pontosan az ellenkezőjéről, kitaszítottságáról tesz tanúbizonyságot:

Évtizedek hosszú vajúdása után is szilárd meggyőződésem, hogy annak idején igazságtalanul rúgtak ki. Sőt! Azokban a vészterhes időkben nem ereshettek volna felelősség nélkül világnak.⁸¹

⁷⁶ PH 58/B – *Osztály-napló*, i. m., 42. – Egy másik visszaemlékező elmondása szerint szüleinek csak „Kufsteinként” emlegette Pannonhalmát. SZALAI, i. m., 272.

⁷⁷ „Védettek lettük, miközben a külvilág és az idő elment mellettünk.” SZALAI, i. m., 171.

⁷⁸ „Amit máig hibának érzek: nem szerették a tanárok, ha valaki kiemelkedni látszott az átlagból, legyen az író, sportoló, valamelyik tantárgy iránt különös figyelmet érdemlő [sic!] fiatalember. De összességében azt mondhatom, hogy igen színvonalas iskola volt a Református Gimnázium.” *Menedék*, i. m., 118.

⁷⁹ „Abban az időben szigorúnak tűnt a Kollégium rendje, de később rájöttem, hogy az erkölcsös neveléshez szigor tartozik. A 24 hónapos katonai szolgálat sem tűnt olyan elviselhetetlennek, hiszen a kolozsba is szinte hasonló volt a rend.” *Szklára épült*, i. m., 69.

⁸⁰ JANKOVICS, i. m., 476.

⁸¹ SZALAI, i. m., 299. – Hasonló narratíva figyelhető meg a kommunizmus alatt – a már említett szentendrei mellett – működő másik ferences középiskola, az esztergomi Temesvári Pelbárt Ferences Gimnáziumból kirúgott öregdiák elbeszélésében: „Abban a politikai légkörben egyházi iskolából évközben való »szülői akaratból« [ti. ezt írták az indexébe] való elhozatal felért egy általános országos középiskolai kitiltással. [...] Sajnos a politikai környezet sem intette megfontolásra őket, egy életre elvághattak volna.” *Frankás diák*

A csoportnarratíva szerkezetébe nehezen beilleszthető, anomáliaként ható elemeket – amint azt az idézett szövegrészekben is láthatjuk – az öregdiákok többségében integrálják, beépítik a közös elbeszélés szövetébe. Így a bezártság és a szigor az iskola óvó-védelmező funkciójának, menedékjellegének zálogaként, míg a szegényes kollégiumi körülmények a túlélés garanciájaként beszélődnek el a visszaemlékezésekben:

A politikai küzdelmekről hangos külvilág zaját felfogta a Kollégium vastag fala, és az újrakezdés nehéz éveiben az évszázados állandóság higgadt nyugalma árasztotta. A régi szokások szerint zajló kollégiumi életben a szegénység, a sovány konviktusi koszt nem okozott riadalmat, kétségbeesést, sokkal inkább a rendíthetetlen megmaradás bizonyítéka volt.⁸²

Az ellentmondás feloldásának eszköze sok esetben – meg gondolatlanként, felelőtlenül jellemzett – diákkori perspektívájuk kvázi szembeállításával a visszaemlékezés jelenében meglévő attitűdjükkel: „Utólag jobban megértettük, hogy az a zártság, amivel az iskola és a kollégium bennünket körülvevett, az éppen a mi érdekünket szolgálta, minket védett.”⁸³

*

Dolgozatomban az 1950-es, 1960-as években egyházi iskolákban végzett öregdiákok – mindeddig kevésbé kutatott – írásos visszaemlékezéseinek vizsgálatához kíséreltem meg néhány lehetséges megközelítési irányt, módszertani támpontot adni. A szövegek általánosabb emlékezés-, identitás-, és térelméleti jellegzetességeinek felvázolásával, a gimnáziumok vonatkozásában használt motívumok áttekintésével elsődleges céloom egy későbbi, átfogó kutatás kiindulópontjainak, alapjainak megteremtése volt. Az egyházi gimnáziumok a Rákosi-, illetve a Kádár-rendszer alatt betöltött szerepének pontosabb megértéséhez – a hivatkozott, többségében felkérésre született (évkönyvekben, jubileumi kötetekben, gyűjteményekben megjelent) írások mellett – a későbbiekben érdemesnek mutatkozik megvizsgálni az említett korszakhoz kapcsolható, vonatkozó oral history interjúkat, illetve szépirodalmi szövegeket (pl. Végh Antal: *Akkor májusban esett a hó*; Perjéssy-Horváth Barnabás: *Kollégium blues*; Méhes Károly önéletrajzi regényei) is.

voltam: Az esztergomi Temesvári Pelbárt Ferences Gimnázium és Kollégium 1960-ban érettségizett IV. reál osztályának 50 éves érettségi évfordulójára összeállított emlékkönyv, szerk. GÖBEL József, [magánkiadás], 2010, 197.

⁸² Menedék, i. m., 50.

⁸³ Sziklára épült, i. m., 47. – Más helyen: „Utólag meg kell állapítanom, hogy a bencések és főleg az igazgató, Dávid atya, rendkívül gondosan és felelősségteljesen járt el az események alatt. Óriási felelősség nehezedett rájuk, több mint 300 lelkesedő, kalandvágyó, nyugtalan és aggódó gyereket kellett összetartani, fegyelmelni akkor, amikor minden a feje tetején állt.” – SZALAI, i. m., 186.

BARNABÁS PÓTOR

“It was not a prison but (...) shelter”

Methodological Questions and Approaches to the Reminiscences of Alumni graduated in Ecclesiastical Secondary Institutes in the 1950's and 1960's

In my paper I investigate the general memory, identity and spatial theoretical aspects of the written and post-regime-published reminiscences of alumni graduated from the High School of the Reformed Church in Debrecen (Debreceni Református Kollégium Gimnáziuma) and from the Benedictine Secondary School of Pannonhalma (Pannonhalmi Bencés Gimnázium) in the 1950's and the 1960's. Considering the theoretical and methodological approaches of oral history I examined the potential factors which can determine the reminiscences, then I analysed the schools as narrative constructions and their role in the community's identity. The narrative of those whose families have been declassified can be considered dominant in the discussed texts and volumes: these alumni characterize their former secondary school as a 'shelter' or an 'island' which embraced them and which was able to defend them against the offence and oppression of the Socialist-Communist regime. Nevertheless, boarding schools – as crisis heterotopias (Michel Foucault) – can easily be interpreted as the institutions of discipline, seclusion and punishment, similarly to prisons.

SZABÓ ELEMÉR

„Szent marginalitás”

Egy csereháti Mária-jelenés lokális emlékezetének vizsgálata

Bevezetés

Tanulmányom témája az általam 2006-ban rendezett, *Attila kincsei* című dokumentumfilmhez kapcsolódik.¹ A film azt a folyamatot követi nyomon, melynek során egy csereháti aprófaluban, Rakacaszenden élő sekrestyés, harangozó újraépít egy kis fakápolnát az erdő mélyén, egy vitatott és jórészt elfelejtett Mária-jelenés egykori kultusz-helyén. Ez az egyéni kezdeményezés a kápolnához történő közösségi zarándoklattal és a kápolna felszentelésével ér véget. A film középpontba állítja a főszereplő, Attila alakját, elhelyezvén őt sajátos szociokulturális környezetében. De maga a „jelenéstörténet” „oral history”-ja is beleszövődik a film textúrájába – a filmkockákon felelevenednek az ’50-es évek (a Mária-jelenés idejének) egyes társadalmi és politikai vonatkozásai. Műfaját tekintve tehát egy olyan „vegyes műfajú” dokumentumfilm született, mely ötvözi a szituációs, eseménykövető dokumentumfilm és a portréfilm elemeit, egyben kiegészül az „oral history”-t kibontakoztatni hivatott interjútechnikával. A rendezői koncepció és egyes filmnyelvi megoldások ugyanakkor közel állnak az antropológiai filmkészítés hagyományaihoz is.

A film forgatása során az a kérdés foglalkoztatott a legjobban, hogy milyen indítékok magyarázzák Attila törekvését, hogy az említett rekonstrukciós munkába, a vallási kultuszhely- és „emlékmű”-állításba fogjon; mit jelent a saját maga számára a felépülő kápolna. És persze továbbmenve, mit fog jelenteni a faluközösség, a helyi társadalom számára ez a szakrális építmény. A kutatás és filmkészítés kiindulópontja az a megfigyelés volt, hogy a főszereplő, Attila több szempontból is marginális, de legalábbis ambivalens pozícióval bír a falu társadalmán belül – mint azt a későbbiekben látni fogjuk („csupán” harangozó, és nem „gazda” stb.). Ezzel összefüggésben a feltételezésem az volt, hogy Attila a kápolnaépítéssel ezen a marginális pozíción szándékszik valamiképpen javítani, mikor tudatosan közz szerepet vállal, a pap „jobbkeze” és az önjelölt lokális értékmentő szerepét ölti magára. Mindezek miatt fontosnak tartom megválaszolni a főszereplőhöz köthető identitásstratégia kérdését.

De ugyanilyen fontos az emlékezet, az emlékezetközösség, az emlékezet helye (Nora), avagy a kommunikatív és kulturális emlékezet (Assmann) mentén kibontani a témát, vagyis azt megvizsgálni, hogy milyen emlékezési folyamatok indultak el

¹ A dokumentumfilm gyártója az Alapítvány a Komplex Kultúrakutatásért és a Magyar Mozgókép Köz-alapítvány támogatásával készült. A film a 2007. évi Dialéktus Nemzetközi Dokumentum- és Antropológiai Filmfesztiválon első helyezést ért el. Angol felirattal megtekinthető a NAVA-pontokon.

a jelenéstörténet rekonstrukciója során, a felépülő kis kápolna miként funkcionál az emlékezet „helyeként”. És fordítva, milyen felejtési és „felejtetési”, elfojtási folyamatok tapinthatók ki a jelenési események kapcsán. Milyen intézményekhez (állam, egyház) és lokális társadalmi csoportokhoz kapcsolódó legitimációs és kizárási mechanizmusok keresztüztüzebe került a „csoda” eseménye, illetve az emlékét megőrizni hivatott kápolnaépítési törekvés?

Az események helyszíne, az alig négyszáz fős Rakacaszend egy csereháti aprófalú Borsod-Abaúj-Zemplén megyében. A falu osztozik a térség hátrányait tápláló, legfontosabb strukturális elemekben: az országhatár menti fekvésben, a közlekedési árnyékhelyzetben, az aprófalvakra jellemző szűkös helyzeti energiákban.² E kis település áldozata lett az elmúlt évtizedek politikai döntései által kiváltott migrációs hatásoknak: hosszú évtizedek óta a felfelé törekvő, vagy stabilnak mondható családok, az ambiciózusabb fiatalok, a munkaerőpiacon kedvezőbb esélyekkel rendelkezők elhagyják e települést, hogy a jobb életkörülményeket és biztosabb megélhetést ígérő régiókba, a megye, az ország fejlődésnek induló körzeteibe vándoroljanak el, hátrahagyva az időseket. Kontraszelekciós hatásként a megüresedő házakba a falusi szegénység legelesettebb rétegeit képviselő cigánytelep lakói és más hányatott sorsú, tradicionálisan szegény családok érkeztek.³ A munkanélküliség a rendszerváltás után öltött súlyos méreteket, miután a borsodi ipari létesítmények leépültek, a bányák bezártak, a közeli állami gazdaságokat és térszeket sorra felszámolták. A falu mai napig nem lábalt ki a munkanélküliség csapdájából, ezért Rakacaszend esetében tulajdonképpen a szegénység település megtartó erejéről beszélhetünk. A település egyike lett a „vidéki underclass” gyűjtőhelyének, egy olyan gettósodó régióban, amelyre a roma és nem roma szegények egyre nagyobb koncentrációja jellemző.⁴

A rendszeres vallásos életformát főként az idős lakosok szűk kisebbsége gyakorolja. A felekezeti megoszlást tekintve a faluban egy szűk református és római katolikus kisebbségen túl a többség görögkatolikus rítust követ. A görögkatolikuság jelenléte a 18. század elején sorra kerülő népességcseréig nyúlik vissza, amikor is (akkoriban még görögkeleti rítust követő) ruszin csoportok telepedtek meg a faluban.⁵ A rakacaszendi görögkatolikus közösség hosszú ideig egy szomszédos falu parókiájához tartozott, csak 1957-től vált önálló egyházközséggé.⁶ A templom címünnepe a Szűz Mária oltalma.

Attila, a film és az események főszereplője, 1958-ban született Rakacaszenden, egy,

² Bővebben lásd *A térség, mely élni akar I: Helyzetelemzés és fejlesztési stratégia*, szerk. G. FEKETE Éva, Miskolc, MTA Regionális Kutatások Központja, 1995, 30.

³ Az aprófalvak társadalomszerkezeti változásainak általános összefoglalását e vonatkozásban lásd KOVÁCS Katalin, *Urbanizáció alulnézetből: Az utóbbi évtizedek társadalomszerkezeti változásai az aprófalvas régióban = Tér – idő – társadalom: Huszonegy tanulmány Enyedi Györgynek*, szerk. TÓTH József, Pécs, MTA Regionális Kutatások Központja, 1990, 272–301.

⁴ Lásd LADÁNYI János, SZELÉNYI Iván, *Szuburbanizáció és gettósodás*, Kritika, 1997/7, 4–12.

⁵ Lásd *A térség, mely élni akar*, i. m., 27.

⁶ KISFALUSI János, *Szülőföldem: Lakóhelyismeret Debréte, Rakaca, Rakacaszend és Viszló községekről*, Viszló, magánkiadás, 1999, 43–44.

a falu alsóbb rétegéhez tartozó szegényparaszti család tagjaként. Attila központi fűtés- és csőhálózat szerelő, majd hegesztő végzettséget szerzett, és a szocialista iparosítás falusi társadalomra kifejtett szívóerejének hatására elköltözött a faluból. Ahogy fogalmaz: „elrabolt minket az ipar”. A munkáséletmód számára a horizontok bővülésének lehetőségét hozta magával, ugyanis szakmunkásként az „egész országot bekalandozta”, közel egy évtizedig az ország különböző pontjain található szocialista ipari létesítmények (erőművek, gyárak) építkezéseiben vett részt. Két évet az NDK-ban is élt, ahol egy atomerőmű építésén dolgozott. A szakmája által biztosított munkáséletmódot egyfajta társadalmi felemelkedésként élte meg, melyben a szaktudás (a „nehéz variációs munkák” ismerete) presztízzsel vértette fel. Munkáséletmódjának hatása mai napig érződik, például sajátos beszédmódjában lel visszhangra, melyben egyfajta népies szakszerűség, mondhatnánk „etnopolitechnika” tükröződik.⁷ Viszonylag későn, 30 évesen alapított családot. Ezzel párhuzamosan a lakóhelyhez egyre közelebb és közelebb próbált munkahelyet keresni – a ’90-es évek elejéig a közeli települések különböző ipartelepein, gép-állomásain dolgozott. 1991-ben munkanélkülivé vált. Csapdába került: ahhoz nem volt kellő tőkéje, hogy máshol telepedjen meg, az ingázás ésszerű keretein belül pedig nem talált munkahelyet. Az elkövetkező hét évben (miközben feleségének sem volt munkahelye) csupán alkalmi munkákból élt. Attila 1995-ben elvállalta a harangozást. 1999-ben a faluba érkező görögkatolikus pap munkát adott neki az újonnan létrehozott egyházi iskolában is; az iskola fűtője és karbantartója lett. A felesége iskolatitkárként tudott ugyanebben az intézményben elhelyezkedni, így a család anyagi helyzete viszonylag stabilizálódott.

Attila a munkanélküliség időszakában különböző alkalmi munkákat végzett a faluban: tyúkketreceket, disznóolákat tartott rendben, az idős özvegyasszonyok portáján elvégezte a férfimunkát, tűzifát vágott, stb. Ekkor vált dominánssá a „passzióztatás”: belevetette magát az óraműszerészkedésbe, kismotorok javításába, elromlott háztartási gépek reparálásába; kidobott alkatrészeket és egyéb tárgyakat gyűjtött, és megpróbálta őket újrahasznosítani. A sokszor leleményesen újrahasznosított eszközök előállításával tulajdonképpen a falu áruellátását és saját pénzhiányát kompenzálta, egyfajta „túlélési hobbinak” tett eleget.⁸ Attila életformájához a mai napig hozzátartozik, hogy jár-kel, sokat mozog a faluban (például esténként körbejár, „lekalambózza” a rá bízott ingatlanokat, hogy nincs-e betörés), közbenjár különböző megbízások elintézésében, a falu

⁷ A szakmunkásképzés műszaki-technikusi zsargonjának maradványai tapasztalhatók abban, ahogy például Attila elmeséli a kályhába való begyújtás és „az optimális hőérzet elérésének” algoritmusát, vagy a Priluki cigaretta füstszemcséinek méretét a tüdőbe való lerakódás szempontjából.

⁸ Itt érdemes választ adni arra, hogy miért is *Attila kincsei* a film címe. A címadás, mely a hun király legendájára (mint megalapozó emlékezetre) utal, magán viseli a filmkészítés történetének nyomait. Először ugyanis Attila filmes portréját szerettem volna megalkotni, melyben kitüntetett szerep jutott volna Attila újrahasznosított és újrahasznosításra váró „kacatjai”, azaz „kincsei” bemutatásának. Ám később, a kápolnaállítás előtérbe kerülésekor sem gondoltam úgy, hogy a cím megváltoztatásra szorul, a „kincseket” ugyanis vonatkoztathatjuk Attila szimbolikus, belső kincseire, amelyekkel megajándékozta környezetét és talán a film nézőit is.

„fűtője”, ezermestere, kvázi raktárosa, egyfajta mediátor, hír- és anyagbeszerző. A válára vetve lóg egy vállfakampóból kiképzett hatalmas kulcscsomó, amely számos házat nyit: mindkét templomot, az iskola helyiségeit, a hittantermet, a polgármesteri hivatalt, az óvodát, a kultúrházat, a rábízott nyaralókat. Precízen, akkurátusan végzi a dolgát, megbízható ember, mégis folytonos ugratásoknak a célpontja, amelyek táptalaját nem utolsósorban sajátos, „habókos” mentalitása és beszédmódja adja.

Attila tulajdonképpen egy nem szokványos életstratégiát képvisel a falu társadalmához képest, amely egyben bizonyos szempontból alulértékelt státuszba kényszeríti őt. Az alkalmi, besegítő, hulladékhasznosító munkálatai nem bírnak nagy presztízzsel a helyi társadalom szemében. Szegényparaszti családból származik, és mint harangozó, marginális pozíciót foglal el a falu társadalmán belül, melyet „habókossága” is megerősít. Ugyanakkor az utóbbi években Attila és családja anyagi körülményei javultak, feleségével együtt a pap munkaadói és erkölcsi támogatását élvezik. E körülmények felülírják Attila egyértelműen marginális státuszát, és ambivalenssé teszik megítélését és szerepkörét a faluban.

A „jelenéstörténet”: a Szűz Mária-jelenés emlékezete Rakacaszenden

Attila azon elhatározása, hogy újraépítsen egy egykori kápolnát az erdő mélyén, egy vitatott és elfelejtett Mária-jelenés egykori kultuszhelyén, egy sajátos emlékezési folyamatot generált a helyi társadalomban, melynek során újra- és újramesélték az ’50-es években sorra kerülő Szűz Mária-jelenés különféle történeteit. Ennek lenyomatai megtalálhatók a filmben is. A visszaemlékezés kiindulópontja (a történetek „magja”) szerint az ’50-es években egy rakacaszendi idős asszonynak, miközben a falutól több kilométerre eső állami gazdaságba igyekezett, az erdőben, fényjelenségek kíséretében, egy fa ágai között megjelent Szűz Mária. A magánkinyilatkoztatást követően a jelenés helyszíne néhány hónapig meglehetősen nagy vonzáskörzetű búcsújáróhellyé alakult, melyhez az elbeszélések szerint Felvidékről és Debrecenből is érkeztek zarándokok. Ám látogatottsága nem sokkal később visszafejlődött – az állami karhatalom, az egyház helyi és regionális képviselői közbenjárásával „lefűjték a jelenést”. A jelenés eseménye a korabeli országos publicisztikában is igen negatív visszhangra talált.⁹ Körülbelül egy évtizedig állt még a látomás helyét jelölő kis fakápolna. Ez idő alatt az érdeklődés lokális szintre redukálódott, majd fokozatosan megkopott; a jelenéstörténet marginális jelentőségűvé vált a helyi társadalom emlékezetében. Attila kápolnaépítési szándéka ürügyén ugyanakkor ismét felelevenedtek a csodaeseményhez kötődő emlékek. A kamera pedig nyomába szegődött ennek az emlékezetnek, ezáltal hozzájárulva az emlékezés generálásához. Ilyen értelemben a történettudományba „oral history” néven bevonult

⁹ Északmagyarország, 1954. május 28.; Szabad Föld, 1954. június 20.

kutatási módszert követtük: „a közelmúlthoz kötődő biografikus emlékezésre”¹⁰ – legáltalában részben – irányított keretek között került sor.¹¹

Pócs Éva szerint a transzcendenssel való találkozások, csodaesemények, látomásélmények narratív megjelenítése, „az élmények elbeszélése, leírása mindig a hagyományos motívumok, toposzok ismeretében, a kulturális környezet nyújtotta referenciakeret felhasználásával” történik.¹² A rakacaszendi jelenéstörténet(ek) narratív megformálásában is felfedezhető az a tág „referenciakeret”, amelyből az elbeszélők merítenek. Az elsődleges vonatkoztatási rendszert természetesen a különböző, hazai és nemzetközi Szűz Máriával kapcsolatos látomásélmények elbeszélései nyújtják. Gondolhatunk itt a széles körben elterjedt lourdes-i, fatimai, vagy a hasznosi jelenéstörténetekre.¹³ E látomásélmények nyújtotta referenciakeret ismeretéről a vizsgált társadalmi csoportban a szájhagyomány, illetve a szakrális ponyvanyomtatványok gondoskodhattak. Ez utóbbiak a 19. század második felétől Magyarország egész területén elterjedtek.¹⁴ A fa ágai között megjelenő Szűz Mária, a fényjelenségekkel járó jelenés, Mária ruhájának kék színe stb. számos más, Szűzanyával kapcsolatos látomásélményben is előforduló toposzok.

A rakacaszendi jelenéstörténetet ugyanakkor átszövik az általános értelemben vett népi vallásosság motívumai is. Ilyen motívum például az átszakralizált tárgyaknak

¹⁰ Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999, 52.

¹¹ GYÁNI GÁBOR, *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*, Bp., Napvilág, 2000, 143.

¹² PÓCS ÉVA, *Transz és látomás Európa népi kultúráiban = Eksztázis, álom, látomás: Tanulmányok a transzcendensről I.*, szerk. Pócs Éva, Bp. – Pécs, Balassi – Pécs University Press, 1998, 25.

¹³ A Mária-kultusz populáris, nagy tömegeket megmozgató jelenség, mely kevés biblikus és dogmatikus alappal rendelkezik, inkább az apokrif irodalomból és a magánkinyilatkoztatásokból merít. Vö. SÖVEGES DÁVID OSB, *Máriás lelkiség = S. D., Fejezetek a lelkiség történetéből*, Pannonhalma, Szent Gellért Hittudományi Főiskola, 1993, 322. A Mária-jelenések a 14. századtól egészen napjainkig ismertek Európa katolikus régióiban. Vö. BÁLINT SÁNDOR, BARNÁ GÁBOR, *Búcsújáró magyarok: A magyarországi búcsújárás története és néprajza*, Bp., Szent István Társulat, 1994, 260. A középkorban hódított teret Máriának mint Isten és ember közötti közvetítőnek és közbenjárónak (mediatrix) a toposza, mely mai napig egyik alapját képezi a Mária-tiszteletnek. Magyarországon a századok során nagyfokú Mária-kultusz alakult ki. Itt különösen a háborúk és járványok sújtotta 17. és 18. században, a törökök elleni védelem jegyében élénkültek meg a látomásélmények, melyekben Mária a pogány törökökön győzedelmeskedő kereszténység jelképévé vált. A 18. században előtérbe került a Regnum Marianum gondolatkör, amely a magyar Mária-tisztelet kezdetét Szent Istvánhoz, a koronát a Szűzanyának felajánló király alakjához kötötte. Az országba beáramlott telepesek és a helyi magyar lakosság kapcsolópontja is a Mária-tisztelet lett – nemzetiségtől függetlenül e kultuszban fogták össze egy-egy táj katolikus felekezeti lakosságát. Erre az egységre utal a Sacra Hungarica szimbóluma. Lásd BÁLINT, BARNÁ, *i. m.*, 117. A lourdes-i események hatására a 19. század végétől, majd a két világháború között bukkantak fel ismét nagy számban Mária-jelenések. Ezt követően a második világháború után, különösen az 1947 és 1954 közötti időszakban szaporodtak meg Európa-szerte a Máriához kapcsolódó csodás események – ez utóbbi időszakra esik az általam taglalt jelenéstörténet is. Lásd MÓD LÁSZLÓ, SIMON ANDRÁS, *„Vannak, valóságosan vannak, akik látták...”: A radamosi Mária-jelenés = Népi vallásosság a Kárpát-medencében 6.*, szerk. LACKOVITS EMŐKE, MÉSZÁROS VERONIKA, Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság, 2004, 151. A Mária-kultusz új tartalmait szabadította fel Magyarországon a Mindszenty József hercegprímás által meghirdetett, politikummal erősen átszött Mária-év 1947–48-ban. Lásd BÁLINT, BARNÁ, *i. m.*, 22.

¹⁴ BÁLINT, BARNÁ, *i. m.*, 260.

tulajdonított gyógyerő (a „jelenési” fa kergét az elbeszélések szerint a helyszínrre zárandokló tömeg gyógyító hatású ereklyeként magával vitte), avagy a transzcendens hatalommal szembeszegülő egyén fensőbb hatalmak által történő megbüntetése (a „jelenési” kápolnát szétromboló fiatalember „harmadnapra felakasztotta magát”). Az elbeszélésekben többször megjelenik a törvénytelen házasságból született gyermeket nevelő, „látó” asszony és a bűnbánó Magdolna bibliai toposza közötti párhuzam. És így tovább, a sort folytathatnánk.

A rakacaszendi jelenésről szóló történetek számos toposz, narratív és ikonikus séma meglétéről tanúskodnak, különösen, mivel a máriás látomásélmények erősen sematizált terében születtek.¹⁵ Szociálpszichológiai terminusokkal szólva, e térben az „illeszkedés, kielézés és nivellálás” technikáival formálódtak. A sémák használata „azzal a törekvéssel függ össze, hogy adott eseményt vagy személyt egy másik mintájára jelenítsünk meg (s olykor emlékezetünkbe idézzük)”.¹⁶ E sematizálás során alakul át a „töredezett és plurális, esetleges és közvetíthetetlen tapasztalat” „másodlagos, megállapodott emlékezeti térré”.¹⁷ Arról, hogy a rakacaszendi jelenés emlékezete mennyiben vált „megállapodott emlékezeti térré”, a későbbiekben még lesz szó.

Egy másik folyamat is lejátszódik az emlékezeti térré válás során – ez az elbeszélésé formálódás. „Az emlékezés maga is narratív rendszerező és megjelenítő aktus, úgy emlékezünk, hogy emlékeinket egy összefüggő történet keretében rendszerezzük.”¹⁸ A narratívum érvényessége pedig hitelességétől, valószerűségétől, koherenciájától függ, ami viszont narratív struktúrák – idő, cselekmény, szereplők, perspektíva, elbeszélői szándékok, értékelés – megfelelő alkalmazásán múlik. Az emlékezet továbbá társadalmi konstrukció. Maurice Halbwachs dolgozta ki az emlékezet szociálkonstruktivista elméletét, miszerint „nem tudunk másképpen emlékezni, mint hogy megtaláljuk a kollektív emlékezet keretei között a bennünket érdeklő múltbéli eseményeket”.¹⁹ Szó szerinti, fizikai értelemben véve egyének emlékeznek, de társadalmi csoportok határozzák meg, mi legyen „emlékezetre méltó”, s azt is, miképpen őrizze meg azt az emlékezet.

Az emlékezet alakzatai megkívánják, hogy egy bizonyos térbeli hely kapcsán öltse- nek alakot, és meghatározott időponthoz kötődjön a felidézésük, vagyis hogy tér és idő tekintetében konkrétak legyenek. „Bármely igazságnak egy konkrét esemény, személy vagy helyszín alakját kell öltenie, hogy gyökeret verjen a csoport emlékezetében”.²⁰ Ezáltal az emlékek a „lakott térbe” és az „átélt időbe” helyeződnek, melyek ilyen módon a csoport „identitásának szimbólumait és emlékezésének támpontjait is kínálják”.²¹

¹⁵ Lásd SÖVEGES, *i. m.*, 323.

¹⁶ Peter BURKE, *A történelem mint társadalmi emlékezet*, ford. ÁBRAHÁM Zoltán, Regio, 2001/1, 9.

¹⁷ Reinhart KOSELLECK, *Az emlékezet diszkontinuitása*, ford. SCHEIN Gábor, 2000, 1999/11, 4.

¹⁸ GyÁNI, *i. m.*, 133.

¹⁹ Maurice HALBWACHS, *Az emlékezés társadalmi keretei*, ford. LAKATOS Mária = *Francia szociológia*, szerk. FERGE Zsuzsa, Bp., Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971, 131.

²⁰ HALBWACHS, idézi ASSMANN, *i. m.*, 38.

²¹ *Uo.*, 40–41.

A rakacaszendi Mária-jelenést a hosszú hallgatás és felejtés időszaka után a visszaemlékezők több időponthoz is kötik, a különböző dátumokban viszont érdekes módon közös, hogy valamilyen kiemelkedő eseményhez kapcsolódnak, legyen az az egyéni, biografikus visszaemlékezés, vagy éppen a kollektív emlékezet szintjén jelentős. Van, aki ahhoz az időponthoz köti, mikor hazatért a katonaságból, és így '52-re datálja a jelenést, másvalaki az 1954-es futball világbajnoksághoz kapcsolja (amikor a magyarok oly emlékezetes módon kikaptak a németektől), a legelterjedtebb datálás ugyanakkor 1956-ra teszi a csoda eseményét. A filmben is megszólaló nyugdíjas pap, Rakacaszend egykori parókusa fűz ehhez a mozzanathoz kommentárokat: „Ezek a Mária-jelenések mindig jelentettek valamit. És bizony az '56-os jelenések szintén előre jelezték, hogy vérontás lesz... És volt is.”²² A jelenésre egyébként 1954 májusában került sor – derül ki a felkutatott korabeli újságcikkekből.

A jelenés lokalizálása még problémásabbnak bizonyult. Tágabb környezetét valamennyi megszólaltatott visszaemlékező tudta azonosítani, és a „jelenési erdő” vagy „jelenési völgy” néven vonult be a helyi topográfiai szókincsbe. E mozzanat azt mutatja, hogy az egész tér „szemiotizálódott”: szakrális térré, illetve a szakralitás emlékezetének terévé vált.²³ Ugyanakkor a „jelenési” fa hollétét, illetve egyáltalán meglétét illetően nagy a bizonytalanság, mivel számos történet kering a fa, illetve az egykor felállított kápolna utóéletét illetően. A fa nem sokkal később kiszáradt, mivel kergét lehántották és elhordták a helyszínre zarándoklók; nem száradt ki, hanem ugyanaz a személy, aki lerombolta a kápolnát, a fát is kivágta; a fát kitermelték; a fát „eltolta a dózer”; a fa ma is megvan, különös ismertetőjele az, hogy „ágas” (kétfelé ágazik, „csúzlifa”) és „bogas” (egy vagy több nagy „kiforrás” található rajta). Tény, hogy már az '50-es években is akkora volt, hogy „két ember sem érte át”. Mindezek a történetek elbizonytalanítják a pontos helyszínt rekonstruálni próbáló Attilát, és elakadást okoznak az arra irányuló erőfeszítésében, hogy mégiscsak az eredeti helyszínen fogjon a kápolnaállításba. A hely precíz azonosításának nagy a tétje: a tér egy kiemelt, szakrális pontjáról van szó, egy hierofánia egykori helyszínéről, amely ráadásul a konkrét eligazításra szoruló kollektív emlékezet számára is nagy jelentőséggel bír. Az elbizonytalanodott Attila végül a „megjátsszuk ide?” tétova kérdésével kezd a kápolna megépítésébe. Nem sokkal később a félig megépült kápolnát Attila

²² A látomásélmény 1956-ra datálása különösen élesen fogalmazza meg azt a széles körben (a szakirodalomban is) elterjedt feltevést, miszerint a látomások, a csodavárás, a jelenések, a transzcendenssel való kommunikációfelvétel formái különböző társadalmi *válságok* idején válnak gyakorivá. Lásd KÜRTI László, *A Mindenség királynője = Eksztázis, álom, látomás, i. m.*, 185; MÓD, SIMON, *i. m.*, 151. Az '50-es évek korszaka méltán tekinthető a paraszti társadalmat ért első nagy megrázkódtatás válságos időszakának, mely elsősorban a kisüzemi gazdasági termékek kötelezővé tett beszolgáltatásával és a kulákküldzéssel forgatta fel a paraszti társadalmi és gazdasági berendezkedés szokványos struktúráját.

²³ A hely ma már kívül esik a visszaemlékezők által „lakott téren” – csupán az erdőszél és a fiatal cigány erdőmunkások járnak arra. A látomás idejében, az '50-es években még sokkal frekvenciáltabb volt, mivel ezen az erdőn keresztül vezetett az út az azóta megszűnt állami gazdaságba. A tér azóta radikálisan átalakult: az egykori út eltűnt, benőtte a fű, a visszavadult erdőt új „dózerutak” szelik keresztül, és a nagyban folyó fakitermelés nyomai látszanak rajta.

átolja mintegy száz méterrel odébb, ugyanis az egyik arra járó erdőmunkás felvilágosítja őt, hogy rossz helyen állította fel, nem ezen, hanem a másik ponton történt a jelenés, és egyébként is itt „megy tarra minden” – vagyis ahová Attila eredetileg meg akarta építeni, azt az erdőrészt ki fogják vágni. Itt egy egyszerű példát látunk arra, hogy az emlékezet mint társadalmi konstrukció egyfajta „gazdasági” konstrukcióval is szövetségre kell hogy lépjen, az emlékezet „helyét” odébb kell tolni a térben, hogy az erdőgazdálkodás elsőbbséget élvező gazdasági szempontjai ne veszélyeztessék.

A rakacaszendi Szűz Mária-jelenés emlékezete a különböző autoritások és társadalmi csoportok keresztjtüzében

A rakacaszendi Szűz Mária-jelenés az '50-es években különböző intézményekhez és lokális társadalmi csoportokhoz kapcsolódó legitimációs és kizárási mechanizmusok keresztjtüzébe került. A korabeli kommunista államhatalom nem támogatta a Rakacaszenden kibontakozó fejleményeket. Az alulról szerveződő, vallási megmozdulás nem fért össze az állam egyház- és vallásellenes ideológiájával, de a totális hatalom logikájával sem, mely arra törekedett, hogy a társadalmi élet minden területét a felügyelete alá vonja. Ezért az állam a maga eszközeivel közbelépett: a helyszínre kiszállt az államvédelmi hatóság és a rendőrség, a „látó” asszonyt állítólag orvosi kivizsgálásnak és rendőri kihallgatásnak vetették alá, és példát statuáltak: elkobozták egy napvilágra került titkos pálinkafőző eszközeit. Az állam nem legitimálta a búcsújárást és az alapjául szolgáló csodaeseményt, ehelyett megalkotta a történetek sajátos „hivatalos verzióját”. Eszerint a rakacaszendi „csoda” nem szól egyébről, mint a „klerikális reakció néhány ügynöke, néhány kulák és más ellenséges elem” igyekezetéről, hogy félrevezesse a tömeget „a saját anyagi hatalmának növelésére”, illetve hogy elvonja a dolgozó parasztokat a munkától.²⁴ Hogy profanizálja a csoda tényét, a „hivatalos” elbeszélésbe beemelt egy helyben terjedő történetet is, mely szerint a „látó” asszony csupán egy erdőmélyi titkos pálinkafőzőhöz igyekvő fiatal lányt tévesztett össze a Szűzanyával. A lány történetesen kék ruhát viselt, és amikor meglátta a közeledő idős asszonyt, félelmében, hogy lelepleződik, elbújt egy fa mögé – megtévesztően hasonlítva így a megjelenő és eltűnedező Szűzanyához. Az állam tehát közbelépett, hogy elfojtsa a búcsújárást, a csodavárást és egyben a jelenésről való beszédet, és megteremtett egy „ellentörténetet”. Mindez kihatott a jelenés emlékezetére is: felerősítette a felejtés folyamatát.²⁵

²⁴ Idézet *A rakacaszendi csoda* c. újságcikkből (Északmagyarország, 1954. május 28., 5).

²⁵ A hivatalos állami álláspont „leszivárgására” említek egy érdekes esetet. A filmben is elhangzik egy elbeszéléstörredék egy közeli település költőjéről, aki a jelenés és búcsújárás helyszínén egy fára felmászva így szónokolt a népnek: „Atom- és hidrogénbombával akarják elpusztítani Istennek a népét az amerikaiak.” Ez a szónoklat egyszerre ötvözi a hivatalos állami ideológia (imperialisták részéről fenyegető, hidegháborús válság) és a köznyelv vallásos retorikáját, ilyen értelemben sajátos módon egyaránt megfelel a szónoklatot hallgató tömegnek és a tömegben esetlegesen megbúvó ávosoknak.

A másik autoritás, amellyel a jelenéstörténetnek meg kellett és kell magát méretetnie, az a mindenkori egyház intézménye. A jelenéstörténet alapjául szolgáló látomás egy olyan vallásos megnyilvánulást jelent, amely a hivatalos egyházi kultusz mellett csak megtűrten létező, nem hivatalos hagyomány részét képezi, más szóval, amely a népi vallásosság területéhez tartozik. A népi vallásosságot itt az ellentétpárjával, a hivatalos vallásossággal szembeállítva értelmezzük, így a népi vallásosság per definitionem azokat a megnyilvánulásokat jelenti, amelyek nem állnak vallási intézmények ellenőrzése alatt, és az intézményes formák peremterületein helyezkednek el. A kultusz felett felügyeletet gyakorló egyház pedig rendszerint a tiltás, illetve szelektív jóváhagyás technikáival szabályozza a látomás-eseményeket.²⁶

A 20. században a látomások sokszor mintegy peremhelyzetben, máskor pap hiányában mennek végbe.²⁷ Rakacaszendnek a csoda időpontjában nem volt állandó parókusa, és a Cserehát belsejében található aprófalú távol esett az egyházi központoktól. Ugyanakkor közvetlenül a jelenési esemény után az egyház felsőbb vezetése is közbelépett (az egri érsek személyében), és feltehetően az állami szervek részéről érkező nyomásnak is engedve megpróbálta visszaszorítani a spontánul szerveződő búcsújárást. A későbbiekben az egymást váltogató lelkészek egyike sem támogatta a jelenés kultuszát. A filmben megszólaltatott nyugdíjas pap így számol be erről: „Rakacaszenden pap nem volt, Rakacán a pap öreg volt, Barakonyban a pap öreg volt. Úgyhogy nem volt pap, aki kézbe vegye, és csak a zúgolódás volt, hogy miért hagyják ott a vasárnapi délelőtti szentmisét, és miért mennek a szendi hegyre imádkozni”. Az egyház részéről tehát megfogalmazódott annak igénye is, hogy a vallásgyakorlat hivatalos formája, az egyházi liturgiákon való részvétel felé terelje a búcsújáró, csodaváró tömeget.

Ugyanez a pap az általa írt helytörténeti kiadványok egyikében beszámol a rakacaszendi csodaeseményről, melyben ő is a „Szűz Mária összetévesztése egy fiatal lánnyal” történetet legitimálja.²⁸ A kápolnaállítás idején, a vele készült interjú során viszont mintegy vitába száll saját korábbi álláspontjával, szabadkozik, felülírja magát, és helyet hagy a jelenés transzcendentális valóságának, melyet különböző érvekkel támaszt alá. Így elbeszél egy igazoló, alátámasztó történetet: magának a jelenés helyszínére kiszálló egyházi elitnek (az egri érseknek és kíséretének) is volt

²⁶ Érdemes egy pillantást vetni a látomások peremre szorulásának történeti dimenziójára. „Archaikusabb szinten a vallásnak lényeges *centrális* szerepet betöltő összetevője, akár a (hivatalos) kultusz része lehet a látomások látása, az ekstázis elérésének technikái, sőt egy par excellence kapcsolatteremtő technikákon alapuló vallási formáció (mint például a *samanizmus* vagy a *megszállottság-kultuszok*) lehet esetleg maga a vallás. [...] Az újkori Európában mindenesetre szervezetlen *peremjelenségekről* van szó; a hivatalos vallások szervezett kultuszaiban nem kapott helyet a látomás, az egyház csak bizonyos formáit legalizálta: a kiválasztottak által kapott kinyilatkoztatásokat. [...] A látomások már a középkorban is főként azoknak mutatkoznak meg, akik valami módon az egyházi hierarchia szélén helyezkednek el.” Pócs, *i. m.*, 16. (kiemelés az eredetiben)

²⁷ *Uo.*, 34–35.

²⁸ KISFALUSI, *i. m.*, 41–42.

egy csodás fényjelenségben része. Igazoló történetként aposztrófál egy eredetileg a jelenés valóságát meghazudtoló ellentörténetet is, mely még a csodaesemény idejében terjedt el. Eszerint a Szűz Máriát fényjelenségek kíséretében látni vélő asszony csupán az urán „sugárzását” láthatta, amely a környéken élők véleménye szerint a felszín alatt található. E történet egy korabeli bányászati-geológiai felfedezésből táplálkozik, amely állítólag uránérc jelenlétét mutatta ki ezen a területen: a történet e tudományos érvényű felfedezést megtoldja azzal az elképzeléssel, hogy a radioaktív sugárzás vizuálisan megtapasztalható, vagyis látható. A filmben megszólaló idős pap az „uránsugárzás” történetét sajátos módon összegegyeztethetőnek találja a transzcendentális megnyilatkozásával, a két egyidejű eseményt egymásra vonatkoztatja, és azt állítja, hogy a jelenés irányította rá a figyelmet az urán földben való jelenlétére, „az urán felfedezése a Szűzanya jelenéséhez kapcsolódik”. (Részlet a lelkésszel készített interjúból, az *Attila kincsei* című dokumentumfilmből.)

Az említett idős pap egyike volt azoknak, akik a leginkább támogatták Attila kápolnaépítési kezdeményezését. Akár a vallási megújodásnak,²⁹ a máriás lelkiségnek, akár a lokális identitás megerősödésének lehetőségét látta a helyi jelenéstörténet fellevenítésében, tény, hogy az idős pap e szemléletváltása, a korábbi álláspont felülírásának e gesztusa mögött kitapintható az a mechanizmus, amellyel adott társadalmi csoport vagy személy „a társadalmi körülményeknek és az idő múlásának megfelelően különböző módon képzei el a múltat, módosítja a konvencióit”.³⁰ „A múlt nem magától támad, hanem kulturális konstrukció és reprodukció eredményeként születik; mindig sajátos indítékok, elvárások, remények és célok vezérletével, adott jelen vonatkoztatási keretei közt formálódik meg.”³¹

Az Attila által felállított kápolnát végül Rakacaszend éppen szolgálatban lévő görögkatolikus parókusa felszentelte – ez az esemény képviseli az első hivatalosan jóváhagyó, legitimáló gesztust az egyház részéről a jelenéstörténetet illetően. Ugyanakkor e parókus a jóváhagyást különböző hangsúlyátrendezések és átértelmezések kíséretében tette. A filmben is szerepel egy jelenet, melyből kiderül, hogy a pap Attila kápolnaépítési ambícióit szerette volna kanalizálni egy kevésbé vitás, kevésbé kényes akcióba: Attila építsen inkább egy „faluőrző” kápolnát, közvetlenül a település határában – ilyen még úgyszincs Rakacaszenden. A javasolt helyszín a nehezen mozogni tudó idős asszonyok számára is látogatható lenne, és egy régi, értékes Mária-szobrot – melyet még az egykori „jelenési” kápolnából vitt haza egy falubeli asszony – is fel

²⁹ Az idős pap jelenéstörténethez való viszonyának módosulása feltehetően összefüggésben van azzal az általánosabb motivációval, mely a szekularizációval és az egyház tekintélyének elhalványulásával összefüggésben született, és amely az egyházi-vallási élet valamiféle megerősödésére, megújulására törekszik. E szemléletváltás összhangban van a magas egyházpolitikában a közelmúltban bekövetkező változásokkal is, melyek az egyházat nyitottabbá tették az alulról jövő vallásos kezdeményezésekkel (vagyis a „népi” vallásosság különböző elemeivel), mint a vallási megújodás új forrásaival szemben.

³⁰ HALBWACHS, *i. m.*, 131.

³¹ ASSMANN, *i. m.*, 88.

lehetne állítani e szem előtt lévő kápolnában. Mikor végül mégis az egykori „jelenési kápolna” helyén, a falutól távol, az erdőben épül fel az új építmény, a pap továbbra is a jelentések átcsatornázásán fáradozik. A szentelés napját egy Mária-ünnepre tűzte ki; és a szertartás előtt tartott beszédében megpróbálta általában is a máriás lelkiséget, mint olyat hangsúlyozni, melynek különös jelentősége van a „Mária oltalma” című ünnepet ünneplő rakacaszendi közösség számára. Beszédét nagyrészt egy Mária oltalmát jelképező faluőrző kápolnára szabta („Az Istenszülő Szűz Mária őrizze meg a mi kis falunkat!”),³² vagyis az új „jelenési” kápolnát mégiscsak „faluőrző kápolnaként” parafrázálta, és a maga részéről háttérbe szorította a jelenés emlékezetét.

Ugyanakkor a rakacaszendi Szűz Mária-jelenés nem csupán a különböző autoritás-sokhoz, az államhoz, vagy az egyházhoz kapcsolódó legitimációs és kizárási mechanizmusok kereszttüzebe került. Az emlékezet a lokális társadalmi csoportok alternatív elbeszélései közötti vetélkedések színterévé is vált. Ez a színtér korántsem felel meg a koselleck-i „megállapodott emlékezeti tér” fogalmának, annál sokkal mozgalmasabb, plurálisabb és töredezetebb. Többek között éppen az említett intézmények, az állam és az egyház által generált elfojtási és „felejtetési” folyamatok felelősek azért, hogy a „lefúj” Mária-jelenésről való emlékezés módjai a helyi társadalomban nem intézményesültek egy viszonylag egységes emlékezeté, hogy nem jegecesedett ki valamilyen konszenzus a jelenéstörténet elbeszélése kapcsán. E konszenzus már csak azért sem jöhet létre, mert a helyi társadalom megoszlik az elbeszélés „magját” képező mozzanat megítélését illetően, tudniillik hogy valóságosan megjelent-e Szűz Mária, vagy sem. Az egyik oldalon felbukkannak a csodaesemény alternatív magyarázatai, az „uránsugárzás” és „egy fiatal lány összetévesztése Szűz Máriával” ellentörténetei. A másik oldalon számos igazoló történettel találkozunk, például egy asszony elmeséli, hogy a „látó” asszony édesapjának annak idején megjósolta egy mecenzéfi javasasszony, hogy tizenegy gyermeke közül az egyiknek meg fog jelenni a Szűzanya, és „világhírű fog lenni”, és így tovább.

A jelenés lokális emlékezte egyszerűre mutatja a felejtés és a tagadás nyomait. A felejtés kikezdte a múlt különböző részleteit (lásd például a látomás datálása és lokalizálása körüli bizonytalanságokat). A néhol felbukkanó „nem tudjunk többet” kijelentések mögött ugyanakkor nem a felejtés, sokkal inkább az emlékezésnek való ellenszegülés, az emlékezés megtagadása húzódik. E tagadásnak és a csodaesemény hitelességétől való elhatárolódásnak a helyi közösségben két fő mozgatórugója van. Egyrészt az érintett személyek, csoportok az e kérdésben meghatározó tekintélyként megjelenő egyház álláspontját tartják szem előtt, ahhoz igazodnak. Amikor az egyház képviselője a jelenéstörténet „mellé áll”, felszenteli a kápolnát, a közösség korábban elzárkózó tagjai közül többen is „mellé állnak”, részt vesznek a kápolna felszentelésén. Másrészt a csodaeseménytől való elhatárolódásban a helyi társadalom rejtett belső törésvonalai is szerepet játszanak, melyek csupán sejtetni engedték magukat a film készítése során.

³² Szövegrészlet az *Attila kincsei* című dokumentumfilmből.

Maris néni, az azóta meghalt „látó” asszony periférikus pozíciót töltött be a falu társadalmában. Birtok nélküli szegényparaszti családból származott, maga is napszám munkából élt. Maris néni marginális helyzete ugyanakkor egy normatív alapú társadalmi kirekesztésből is származott – külön élt férjétől, és házasságon kívül született egy lánya. A visszaemlékezésekben élesen rávetül alakjára a bűnbánó Magdolna bibliai toposza. Számos kommentár, érv kering akörül, hogy részesülhet-e jelenés-élményben egy „bűnbeesett asszony”, latolgatják, hogy nem jelenhetett neki meg a Szűzanya, mert „érdem szerint van az”, illetve az is felmerül, hogy „a Szűzanya nem válogat”, hiszen „legutóbb Erdélyben egy cigánylánynak jelent meg”. Maris néni feltehetően ki is vetítette a marginalizáltság e tapasztalatát a látomásélményre, melyet mintegy a kirekesztés, megbélyegzettség kiengeszteléseként, transzcendentális jóvátételeként élhetett meg. Erről tanúskodik az a szimbolikus értékű Mária-ének töredék, amelyet a lánya elbeszélése szerint szívesen énekelt: „Jaj, mert üldöznek,/ nekem nem hisznek,/ ó, szentséges Szűzanyám,/ jöjj hát közelebb.” (Ez a részlet az úgynevezett lourdes-i kilenced ájtatosságához kapcsolódó egyik Mária-énekből származik.) Tény, hogy Maris néni lányának visszaemlékezéseibe ez a stigmatizáltság-, üldözöttség-motívum erőteljesen beleszövődik. Az asszony társadalmi megítélését a látomásélményben való részesedés kitüntetettsége csupán átmenetileg változtathatta meg, és tehette pozitív előjelűvé. A látomásélményt vitató csoportok részéről ezzel egy időben megkapta a képzelődő „szentmaris” gúnynevet. E csoportok csodaeseménytől való elhatárolódásában a „látó” asszony negatív megítélése kétségtelenül nagy szerepet játszott, illetve játszik. A Mária-jelenés kollektív emlékezete ugyanakkor nem csupán Maris néni személyétől, hanem a tágabb társas környezetétől, vagyis őt a jelenéseseményben támogató rokonaitól, ismerőseitől való társadalmi elhatárolódás nyomait is mutatja. Ezt tükrözi például a titokban a riporternek odasúgott mondat, hogy „Rózsa néni rokonja volt Marisnak, s aztán... Nem kell neki mindent elhinni.” (Részlet az *Attila kincsei* című dokumentumfilmből.)

Az elbeszélések alapján közvetlenül a megnyilatkozás eseménye után, a csodavárás hangulatában az erdőbe zarándoklók közül többen is különböző látomásokat (például fényjelenségeket) tapasztaltak. A visszaemlékezésekben fennmaradt annak lenyomata, hogy azokat a személyeket, akik nem részesültek semmilyen látomásélményben, utolérte a vád: „te azért nem látod, mert te bűnös vagy”. Vagyis az a vélekedés, miszerint a természetfölötti megnyilatkozásokban való részesedés kitüntetett státusza nem illethet meg bárkit, látszólag nem csupán Maris néni személyére vonatkozóan, hanem tágabb körben is életbe lépett. Ennek alapján kijelenthető, hogy a rakacaszendi csodaesemény egy olyan momentumot is megtestesített, melynek kapcsán a helyi társadalom tagjai megfogalmazhatták normatív elvárásaikat egymás irányában, és ki nyilváníthatták elhatárolódásaikat a „te bűnös vagy”, „te nem vagy bűnös” titulusok mentén, felszínre hozva a társadalom rejtett törésvonalait, csoporthatárait.

Összességében elmondható, hogy a Mária-jelenés oral history-jából kibontakozó lokális emlékezet megosztottságot, töredezettséget mutat. Egyrészt „tematikus”

értelemben töredezett (szétválík a valóságos Szűzanya-jelenés, illetve az „uránsugárzás” és „pálínkafőző” történetekre stb.), másrészt társadalmi értelemben, a különböző társadalmi csoportokhoz való hozzárendelhetőség szempontjából.

A kápolna mint az „emlékezet helye”

Attila azon kezdeményezése, hogy újraépítse a Mária-jelenés valamikori kultuszhelyén az egykor ott álló kápolnát, eleinte kevés társadalmi támogatottságot élvezett. A kápolnaépítés ötletéhez hozzászóló asszonyok és férfiak kinyilvánítják véleményüket, hogy szerintük nem érdemes felépíteni a kápolnát, úgyse fogja látogatni senki az erdőben; úgyis lerombolják; úgysem vallásos már annyira a lakosság; úgysem hisznek a Mária-jelenésben. „Nem lesz az... Ilyeneket nem, nem, nem... Már az erdő is milyen, már oda be se lehet menni.” Egyes hozzászólók úgy vélik, hogy szükségtelen újraállítani egy olyan kápolnát, mely egy hitelt nem érdemlő jelenéstörténetet éleszt fel; mások úgy gondolják, hogy a jelenéstörténet ugyan hiteles, de az újraeledéséhez szükséges vallásos indíttatás és cselekvési erő végérvényesen a múlté – azok az emberek, akik a jelenéshez kapcsolódó Mária-kultuszt gyakorolták, „már mind a temetőben vannak”, a hátramaradók pedig nem biztosítják azt az emberi tőkét, amely a kápolna újraállításához és az elfelejtett kultusz újbóli gyakorlásához szükséges lenne. A falubeliek a helyi parókus pártoló magatartását is megkérdőjelezzik: „Hát sok papok nem hitték, hát nem tudom, hogy ez a mienk most mit gondol...” Attila továbbá nem tudja megszerezni az egykori „jelenési” kápolnában álló, régi Szűz Mária-szobrot sem az azt őrző idős asszonytól, ezért végül egy összetört és újaragasztgatott, temetői betonöntvény Mária-szobor kerül a kápolnába. Attila tehát a falu elmarasztaló hozzáállása ellenére fog bele a szakrális építmény létrehozásába, mely szinte végig az ő személyes, magánjellegű akciója marad.

Az épülő kápolna ügye fokozatosan mégis némi támogatásra talál. A kápolna építéséből hazatérő Attila dicséretet és biztatást kap a falubeliektől: „Ügyesek vagytok, Attila!”; „Csináljátok bizony! Legyen oda járni ki mindig!” A nyugdíjazott, idős pap Mária-képpel látja el a kápolnát. A szolgálatban levő parókus és egy egyházközségi kurátor (egyben az egykori „látó asszony” rokona) helyszíni szemlét tart, szemrevételezi a felépülő kápolnát, és kitűzi a szentelés napját. A kápolnaépítés akcióját egyszersmind „gépesítik” is: személygépkocsit adnak Attila alá, Attila „nem teljesítményes munkákra való” fűrésztét láncfűrészre cserélik fel. Míg korábban az erdőben fel-le járó, fakitermelő traktorok „elhúznak” a kápolnát tákolgató Attila mellett, a szentelés alkalmával egy traktor az „ügy” szolgálatába áll: a pótkocsiján szállítja ki a szentelés résztvevőit a helyszínre. Bizonyos értelemben ki is kerül Attila kezéből az irányítás: a „traktoros prosekció” megszervezése, a hozzá való pótkocsi, padok beszerzése, a processzió útvonalának rögzítése, a kápolnán végzett utolsó simítások már Attila „feje fölött” folynak. A kápolnaállítás támogatottsága annyira megnő, hogy egy

„pótkocsira való”, körülbelül 30 fős csoport részt vesz a szentelésen. A zarándokok e csoportja alapvetően elfogadja a kápolnát, annak, ami; eltörli az elhelyezkedése körül mindvégig fennálló kérdőjeleket, jóváhagyva, hogy az (megközelítőleg) az eredeti helyén áll, ott, ahol a jelenés is történt. A faágakból épült építmény kivitelezése ugyanakkor nem arat osztatlan sikert – néhány asszony a hazaúton megjegyzi, hogy lehetne egy „rendes” kápolnát is állítani, kőből.

A felépült kápolna többféle funkcióval bír: alapvetően szakrális objektum, mely a vallásos hit személyes és közösségi kinyilvánításaként szolgál.³³ Mint az oltalmazó Szűz Máriának, a falu védőszentjének felszentelt objektum, a jelenre és jövőre utal: a helyi társadalmat a transzcendentális igazolás, megerősödés perspektívájával gazdagítja. Ugyanakkor az egykori jelenésnek állított „emlékművet” is képviseli, vagyis azt a funkciót is betölti, hogy tartósan megszilárdítsa a Mária-jelenés emlékezetét a helyi társadalomban. Ilyen értelemben a kápolna az „emlékezet helye” is. Pierre Nora kifejti, hogy az „emlékezet helyei” (emlékművek, archívumok stb.) akkor jönnek létre, „amikor már nincs valódi közege az emlékezésnek”.³⁴ Ilyenkor az „általunk többé be nem lakott emlékezetből” megmenekítjük és intézményesítjük annak bizonyos maradványait.³⁵ Assmann terminusaival élve a kápolnaépítés mozzanatában a „kommunikatív szempontból veszélyeztetett s ezért kulturálisan megerősített emlékezésre” ismerhetünk rá.³⁶ A Mária-jelenés emlékezete egyre inkább halványodik a kommunikatív emlékezet, a tapasztalatra és szájhagyományra épülő eleven emlékezet szintjén – erre ad egyfajta választ a kápolnaállítás mozzanata, mely tárgyiasított alakzatban konzerválja a múltat. A kápolnaállítás mozzanatát mint az „emlékezet helye” megteremtését, ha tartalmilag nem is,³⁷ de formai, „mnemotechnikai” szempontból párhuzamba állíthatjuk az assmanni értelemben vett kulturális emlékezet fogalmával. A kápolna felállítása már egyfajta tárgyiasult, rögzített, formalizált emlékezet előtt nyitja meg az utat. A kápolna a lokális kollektív emlékezet egy „sarkalatos alakzatát”, a rakacaszendi jelenéstörténetet jeleníti meg, mely potenciálisan identitásképző erővel bír a helyi társadalom számára, azaz „megalapozó emlékezetté” válhat.³⁸ A kápolna

³³ Attila fából készült építménye a néprajzi tipológia szempontból a szabadtéri szakrális kisémlékek tágabb körébe tartozik. A helyiek kápolnának nevezik, egyébként terminológiai behatárolása a szakirodalom alapján kérdéses: a kápolna, a fából készült szoborfülkés képoszlop és a (jelen esetben lábakon álló) mezei oltár terminusainak egyaránt megfeleltethető. A szakrális kisémlékek terminológiai meghatározásának problémáiról bővebben lásd LISZKA József, *A képoszloptól a kápolnáig: Javaslát a szakrális kisémlékek magyar terminológiájára =Állítatott keresztényi buzgóságból: Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisémlékeiről*, Dunaszerdahely, Liliium Aurum, 2000, 19–31.

³⁴ Pierre NORA, *Emlékezet és történelem között: A helyek problematikája*, ford. K. HORVÁTH Zsolt, Aetas, 1999/3, 116.

³⁵ *Uo.*, 119.

³⁶ ASSMANN, *i. m.*, 64.

³⁷ A kápolnaállítás emlékezeti tartalma távol áll attól a tartalomtól, amelyet Assmann a kulturális emlékezetnek tulajdonít (lásd a mitikus ősidők, az abszolút múlt „megalapozó emlékezete”) *Uo.*, 56.

³⁸ *Vö. uo.*, 49–56.

a „Mit nem szabad elfelejtenünk?” kérdését, felhívását tárgyiasítja. Ilyen értelemben egyfajta „emlékezetközösséget” teremt.³⁹

A kápolnaállítást egyszerűen megteremt az átszakralizált, „ünnepi” emlékezet terét. A kulturális emlékezet az „ünnepélyesség mindennapokon túli jegyeit mutatja: valamiképpen az »életnagyságot meghaladóan«, átlépi a köznapok látóhatárát, és nem a mindennapi, hanem a ceremonális kommunikáció tárgya” lesz.⁴⁰ A kápolna szentelésének közösségi rítusa alkalmával a Mária-jelenés emlékezetének töredezettsége, pluralizáltsága kitapinthatóan háttérbe szorul: egy-két megjegyzés elhangzik még az egykori és jelenlegi kápolna lokalizálásával kapcsolatban, de a jelenlevők többé már nem vitáznak azon, hogy miként történt a jelenés. A szentelésből hazamenet is már csak arról esik szó, hogy mi legyen az „emlékezet helyének” sorsa, hogyan ápolják azt („csak ne bántsák a cigányok”, „építsünk egy újat, rendeset, kőből, megfizessünk érte”). A figyelem középpontjába tehát már nem is annyira az emlékezet, inkább az „emlékezet helye” kerül. A kápolna szentelése egyben az emlékezés egy bizonyos módját is „szentesíti”; az emlékezés színtere elcsitul, és a kommunikatív emlékezet mozgalmasságát az emlékezés kulturális emlékezetre jellemző megállapodottsága váltja fel.

Emlékezet és identitásstratégia: Attila mint az „emlékezet őre”

Assmann arról is beszél, hogy a kulturális emlékezet „az emlékezésre szakosodott társadalmi tudás-elit” tiszte és privilégiuma, összefüggésben azzal, hogy „a kommunikatív emlékezettel ellentétben a kulturális emlékezet nem magától terjed, hanem gondos irányításra szorul”.⁴¹ A rakacaszendi jelenéstörténet kapcsán a csoportemlékezet őrzésének tisztét Attila, a sekrestyés-harangozó tölti be. Társadalmi tudás-elit a szó szoros értelmében nem is található a falu társadalmán belül, legalábbis olyan nem, aki öt évnél hosszabb idő óta huzamosan tartózkodna a faluban, és akinek ennél fogva szorosabb kötődése alakulna ki a helyhez. A görögkatolikus pap is három éve élt akkor Rakacaszenden, az iskola pedagógusai nagyobb településekről járnak be munkahelyükre, és így tovább. Értelmiség hiányában Attilára hárul a lokális értékmentő, helytörténész, a kulturális emlékezet specialistájának szerepe,⁴² amelyet ő

³⁹ *Uo.*, 30.

⁴⁰ *Uo.*, 53.

⁴¹ *Uo.*, 54.

⁴² Ez a momentum különösen akkor tanulságos, ha a rakacaszendi jelenéstörténet felélesztésének folyamatát összevetjük más hasonló esetekkel. Így válik érzékelhetővé, hogy milyen kimenete lehetett volna az újraélesztésnek, ha történetesen a kulturális emlékezet szokványos specialistái „vették volna kézbe”, illetve ha nem egy gyenge önérvényesítési képességgel rendelkező, (szellemi és anyagi) forráshiányos csereháti aprófalú lett volna a helyszín (meg természetesen, ha a jelenéstörténet nagyobb társadalmi támogatottságot élvezett volna). Például egy szlovéniai magyarlakta aprófaluban (Radamos) is történt 1947-ben egy Szűz Mária-jelenés (mely részleteiben zavarba ejtően hasonlít a rakacaszendi eseményekre). Emléket

mintegy önként vállal. A sekrestyés-harangozói munkakörét tágabban értelmezve jut el odáig, hogy nem csupán a templom, hanem más szakrális építmények sorsa is belekerüljön érdeklődésének homlokterébe. Az egykori „jelenési” kápolna pedig szinte kínálja magát Attila számára.

Ám Attila a kápolnaállítás kezdeményezésével elindít egy emlékezési folyamatot is az egykori Mária-jelenésről. Így akarva-akaratlanul szembesül a látomáseseeményhez kapcsolódó különböző elbeszélésekkel, értelmezésekkel, és belekerül a konfliktusokkal teli kommunikatív emlékezet sűrűjébe, melyről első látásra úgy tűnt, alá fogja ásní az emlékhelyként felépülő kápolna állításának lokális társadalmi támogatottságát. Ebben a helyzetben – azért, hogy kitarthasson elhatározása mellett, és megteremtse egyúttal azt az alapot, amelyen a kápolnaállítási akciója legitimé válik – Attila megalkotja a saját elbeszélését a csodaeseeményt illetően. Ez a különböző visszaemlékezésekkel, az egymással vetélkedő véleményekkel való találkozások során formálódik, szelektív módon alakul: Attila olyan történetelemekre épít, amelyek alátámasztják a látomásélmény relevanciáját, a látomást tagadó mozzanatokot (mint nem bizonyítottakat) pedig kizárja. Attila verziója a látomásélményről így hangzik:

Maris néni jött haza fáradtan a munka után, és hogy valamiben volt neki egy kis bizodalma, ez a jelenés erőt adott neki, hogy bírjon továbbmenni. Mert akkoriban elég keményen megharcoltak a földeken az emberek. Kapott egy életerőt, hogy megjelent neki a Szűz Mária... [...] Fohászzkodott ez az asszony, mert elfáradt a nagy úton, kérte ottan, hogy segíts, drága szűzmáriácskám, istenkém, segíts meg, hogy bíjak tovább menni. Aztán egy ilyen látomása lehetett neki, az ő képzeletvilágában... [...] Gondolom, ez nem olyan, mint a tévé, hogy csak nézzük, nézzük, s oszt mindenkinek megmutatkozik. Aki fohászzkodik, aki kéri, legfeljebb olyannak megjelenhet. (Szövegrészlet az *Attila kincsei* című dokumentumfilmből.)

Ez az elbeszélés egy új mozzanattal gazdagítja a Mária-jelenésről való beszédet és emlékezést. A „látomás”, a „képzeletvilágban” történő jelenés lebegtetett fogalmával egyszerre állítja azt, hogy a jelenés csak képzelődés, illetve, hogy a Szűzanya ténylegesen megjelent. A látomást „belülre” helyezi, spiritualizálja, ugyanakkor valóságosnak gondolja – egyfajta kreatív teológiai megoldással él. Ilyen módon szimbolikusan áthidalja, kibékíti a jelenést elfogadó és tagadó álláspontokat, de egyben túl is mutat azokon. Azt hangsúlyozza, hogy függetlenül a transzcendentális megnyilatkozás fizikai

egy tanár élesztette fel: kápolnát állítottatott a jelenés helyszínén, az erdőben. A fa környékét gondozni kezdték, virágokat ültettek, a vízenyős, járhatatlan utat kavicssal leszórták, parkolóhelyet alakítottak ki, kiritkították az erdőt, kutat fúrtak, padokat ácsoltak. Az út elején kétnyelvű felirat tájékoztatja az oda látogatókat a látnivalóról. Jubileumi megemlékezéseket tartanak a jelenés évfordulóján, melyek alkalmával a polgármester búcsús árusokat hív, és azokon már a regionális tévé stábjá is megjelenik. MÓD, SIMON, *i. m.*, 151–166.

valóságának kérdésétől, önmagában az is fontos, vagyis emlékezetre méltó, hogy az ún. csodaesemény hitélményhez, a transzcendentálissal való találkozásba vetett hithez vezetett. És mint ilyen, megerősített egy asszonyt küzdelmeiben, megteremtette az imádság, a kultusz terét, csodaváró tömegeket vonzott, és – Attila számára nem utolsósorban – egy kis kápolna állítását is eredményezte. Attila nem is annyira magának a jelenésnek, hanem inkább a jelenéstörténet ezen vonzatainak, következményeinek kíván emléket állítani. A jelenést elfogadó és tagadó álláspontok összebékítésével, illetve ezen új perspektíva bevezetésével elbeszélése tulajdonképpen alternatívát teremt a megállapodott kulturális emlékezet számára.

Az elmarasztalásra vagy közömbösségre, mellyel kápolnaállítási törekvését fogadják, a saját elbeszélés megalkotásán túl Attila egy másfajta választ is ad. A felépülő kápolna társadalmi megítéltetésének súlypontját nem feltétlenül és nem kizárólag azokra az ítéletekre teszi, amelyek a közvetlen társadalmi környezete részéről születtek. Számos alkalommal hivatkozik az „ősökre”, akik emlékét őrizni kell, és az „utódokra”, akik remélhetőleg méltányolni fogják munkáját. („Ugyanazon a helyen az emléket őrizni kell, tehát az elődeink emlékét őrizzük, ugyanarra a helyre, ha fából is csináljunk egy kápolnát, helyreállítsuk, ugyanúgy, mint ahogy ők valamikor megalkották, aztán majd gondolom, lesznek utódaink is, akik ha arra járnak, meglássák ezt a csodás dolgot, aztán ha rongálódik, majd helyrehozzák.”) Attila a távolabbi múlt és távolabbi jövő síkjába, az „ősök” és „utódok” történelmi idejébe helyezi ki viszonyítási pontjait, hogy felülemelkedhessék a falubeliek sokszor érdektelen vagy éppen leereszkedő gesztusain.

Attila több alkalommal hangsúlyozza, hogy az „ősök emlékét őrizni kell”. „Már csak az ő emléküket, a szellemi erejüket tovább kell folytatni, ez a létfönmaradás.” Attila a múlt rekonstrukciójának szükségét a „létfönmaradás”, a történelmi folytonosság szükségességével támasztja alá. Nora értelmezésében az „emlékezet helyeit” éppen e „létfönmaradás” igénye hívja életre. Ez az igény abból a meggyőződésből indul ki, hogy a múlt nyomai gondozásra, konzerválásra és újraélesztésre szorulnak, máskülönben, e nyomok híján, elvész a kapcsolat a múlttal. A múlttal való kapcsolatnak ez a veszélyeztetettsége az „emlékezet helyeit” a megőrzés, megmentés legitím szintjére emeli. Az „emlékezet helyeinek” megteremtése hátterében annak tapasztalata áll, hogy a társadalmi élet keretei olyan gyorsan és radikálisan változnak, hogy folyamatosan felülírják a korábban létező kereteket. Ennek következtében elvész a folytonos, az áthagyományozódás nyugodt medrét biztosító kapcsolat a múlttal – a jelen helyzetben rá sem ismerhetünk annak nyomaira, ami akár ötven évvel ezelőtt volt.

A gyors és végleges eltűnés érzése összekapcsolódik a jelen pontos jelentésének nyugtalanságával, valamint a jövő bizonytalanságával: így a legszerényebb maradványtól a legegyszerűbb tanúságtételig bármi méltóvá válhat a megőrzés méltóságára. [...] Úgy, ahogyan a látható, előrelátható, manipulálható, előre jelezhető s a jelen előrevetítéseként értelmezett jövő láthatatlanná,

előreláthatatlanná, kezelhetetlenné vált, úgy ezzel párhuzamosan érkeztünk el a látható múlttól a láthatatlan múltig. Egy velünk élő múltból egy törésként megélt múltba.⁴³

A múlt, amelyhez a kápolna mint az „emlékezet helye” visszavezet, és amelytől a jelen olyannyira távol került, nem más, mint az ’50-es évek. A kápolna „emlékezete” egész pontosan a Szűz Mária-jelenéshez, vagyis éppen ahhoz a szimbolikus időponthoz vezet vissza, amelyet a helyi társadalom már akkor a korábbi társadalmi keretek radikális eltűnésének egyfajta fordulópontjaként élt meg. Mint már említettem, a látomásélmény feltehetően valamiféle társadalmi válság tapasztalatára adott válaszként születhetett, egy olyan korszakban, mely méltán tekinthető a paraszti társadalmat ért első nagy megrázkódtatás időszakának, és mely konkrétan elsősorban a kisüzemi gazdasági termékek kötelezővé tett beszolgáltatásával és a „kulákosítással” forgatta fel a paraszti társadalmi és gazdasági berendezkedés szokványos struktúráját. A helyi társadalom az ’50-es években élte meg azt a törést, fordulatot, amely a jelen radikálisan eltérő kereteit anticipálta: a paraszti gazdasági berendezkedés eltűnését, a falu fél lakosságának elvándorlását, a helyben rekedők megélhetési feltételeinek beszűkülését és a perifériára szorulás egymást erősítő folyamatait.

Attila „emlékezetörző ébersége” tehát egy olyan korszakra irányítja rá a figyelmet, amely bizonyos értelemben letűnt, felejtésbe merült, már csak azért is, mert vonatkoztatási keretei a jelenben kimerültek. „Minél kevésbé megélt egy közösségben az emlékezet, annál inkább van szüksége olyan különleges emberekre, akik önmagukból emlékezet-embert teremtenek.”⁴⁴ Továbbmenve, az Attila által felidézett múlt bizonyos értelemben „kontraprezentikus”: „a hiányzót, az eltűntet, a kiveszettet, a peremre szorultat” hangsúlyozza, tudatosítja „a szakadékot »egykor« és »most« között”⁴⁵

De Attila nem csupán az „emlékezet őre”, hanem – általánosabb értelemben – a kidobott, elfelejtett, peremre került, a mások által elpazarolt javak egyfajta leltárosa és „újrahasznosítója” is. Az egykori „jelenési” kápolna egyfajta „pazarlás” áldozata: Attila úgy véli, hogy az elődök „negyven évvel ezelőtt kemény munkával megcsináltak egy kápolnát, csak mi elpazaroltuk, helyre kellett volna állítani, tehát ez egy zavaró tényező”. Ugyanaz az attitűd fedezhető fel a marginális jelentőségű jelenéstörténet „újrahasznosításában”, az egykor „lerombolt”/„dózer által eltolt”/leégett stb. kápolna újraállításában, mint amely Attilát a kidobott használati cikkek újrahasznosítására sarkallja. Az eldobott holmi megbecsülése, megjavítása és újbóli felhasználásának szükségessége, mint említettem, még a munkanélküliség időszakában, a hiánygazdálkodás kompenzálásaként, egyfajta „túlélési hobbiként” ivódott Attilába. Hasonló alapokon használja a kápolnaépítés alkalmával a „nem teljesítményesnek” nevezett

⁴³ NORA, *i. m.*, 120, 122.

⁴⁴ *Uo.*, 123.

⁴⁵ ASSMANN, *i. m.*, 79.

fűrészlapját, és hasonló alapokon, egyfajta anyagi-szellemi gazdaságosságra törekedve találja meg az elrepedt fejű, de megragasztgatott Mária-szobor helyét a kápolnában. Maga a jelenéstörténet is egy, a kollektív emlékezetből kidobott, elfelejtett „kacatot” testesít meg, melyet ilyen értelemben meg kell becsülni, és feledésbe merülő nyomait meg kell menteni az utókor számára.

Attila a falu társadalmában azokat a funkciókat tölti be, melyek periférikusak, és amelyek ennek okán „üresen maradtak” – ilyen a harangozás, de ilyen a kidobott használati eszközök reparálása is. A marginális jelentőségű kápolna újraállítása szintén egy „üresen maradt” funkciót képvisel. Ennek fényében úgy tűnik, Attila nem szándékozik kilépni az alakját körüllegő marginalitásból, más szóval alábecsült társadalmi pozícióján nem igyekszik mindenáron túllépni. Ehelyett inkább egy – a társadalmi környezettel szembehelyezkedő – ellenstratégiát követ: éppen a marginalitásból építkezik, annak szimbólumait teszi az önreprezentáció eszközeivé. A kidobott, a mások által elpazarolt, a peremre szorult megbecsülése Attila identitásstratégiájának fontos részét képezi; magát a marginalitás, a mások által elpazarolt értékek megmentőjeként definiálja. A kápolnaállítással, mellyel mintegy élete „delén” megnyilvánul, a kortárs emlékezeti közösségben a perifériára szorult, ugyanakkor a szakralitás időtlen szférájában annál jelentősebb mozzanat megbecsülésének, megóvásának méltóságával vértézi fel magát.

Összegzés

Mint láhattuk, egy aprófalú, egy személy, egy periférikus történet kapcsán gazdag értelmezési keretet lehetett és kellett mozgósítani az emlékezet különféle (történet-tudományi, szociálpszichológiai, kultúraelméleti) teóriáinak beemelésével. Az elemzés fő teoretikus keretét abból az észrevételből kiindulva jelöltem ki, miszerint a film legtágabb értelmében nem rögzített mást, mint egy emlékezési folyamatot, ráadásul éppen azt a jelenséget érte tetten, melynek során egy lokális esemény, egy Szűz Mária-jelenés kommunikatív emlékezete a kulturális emlékezet formális jegyeit kezdte magára öltetni; más szóval, mikor a kommunikatív emlékezet, a kiválasztott főszereplő közreműködésével, átfordult a kulturális emlékezet alakzataiba. Elemzésem ilyen értelemben az egykori Mária-jelenés helyére szánt kápolna felépülésére is úgy tekint, mint az emlékezés tárgyiasult, rögzített „helyének” megteremtésére.

Az Attila identitásstratégiájával kapcsolatos kezdeti feltételezésem nem igazolódott. A főszereplő a kultusz- és emlékhely megteremtésével nem a marginálisnak mondható társadalmi pozícióján igyekszik változtatni, szűk értelemben nem státusznyerésre törekszik, és nem a közvetlen társadalmi környezet feltétlen társadalmi megbecsülésére apellál. Sokkal inkább egy olyan identitásstratégiáról van szó, mely a marginalitásból való kitörés helyett éppen a marginalitásból építkezik, annak szimbólumait teszi az önreprezentáció eszközeivé. Ez az identitás magában foglal egy

– társadalmi környezettel szembehelyezkedő – ellenstratégiát: hátat fordítva a helyi társadalom viszonyítási kereteinek, Attila felértékeli a személye által betöltött pozíciót, a hitélet védelme, az emlékezet őrzése, a lokális értékmentés örökérvényű szférájába helyezve magát.

A Rakacaszend helyi társadalmának hétköznapijaiba beékelődött látomáseseemény mintegy felszínre hozta a társadalom rejtett erővonalait, lévén, hogy a (vallás-fenomenológiai értelemben vett) transzcendentálissal való találkozás kivételes eseménye szükségszerűen „határhelyzetet” teremt. Ebben a „határhelyzetben” pedig megnyilvánulnak a különböző társadalmi elhatárolódások, láthatóvá válnak a rejtett csoportok is. De a rakacaszendi jelenési esemény egy társadalmi válságra adott válaszként is értelmezhető. Az ötvenes években bekövetkező gazdaság- és társadalompolitikai változások olyan drasztikusan érintették a paraszti társadalmat, hogy feltételezhetően ezekre különböző látomásélményekkel, csodaeseményekkel, a transzcendenssel való kommunikáció felvételével reagált.

A filmben szerepel egy jelenet, amelyben egy erdőmunkás, a sárba ragadt traktora mellett bíbelődve, a válla mögött odaveti a kamerának, hogy vannak fontosabb dolgok is, mint egy valamikori Szűz Mária-jelenés nyomába eredni: „Ki foglalkozik ilyesmivel... Itten most az a kérdés, hogy van-e munka, vagy nincsen. Itten más nincsen.” És valóban, a csereháti aprófalvas helyszín szinte megköveteli, hogy felfigyeljünk azokra a társadalmi problémákra, amellyel e térség küzd, drámai mozzanatok széles palettája kínálja magát a megfilmesítésre, és nem csupán a munkanélküliség gondja, hanem az aprófalvas régió gettósodása, a cigány–magyar együttélés konfliktusai, a többszörösen sújtott zárványhelyzet, az elöregedés, a kisiskolák bezárásának problémája és így tovább. A dokumentumfilmek hosszú sora éppen az ilyen társadalmi drámákat mutatja be. Ezzel szemben jelen antropológiai film témaválasztásában máshová teszi a hangsúlyt, noha e drámai vetület önkéntelenül is „beszivárog” a filmbe: egy cigány férfi nosztalgikusan megemlíti, hogy milyen jó volt az az idő, amikor az állami gazdaság munkát adott neki, és nem volt munkanélküli; a szentelésen részt vevő idős asszonyok pedig megfogalmazzák félelmeiket, hogy a kápolnát egészen biztosan a cigányok fogják lerombolni, és így tovább. Füredi Zoltán szavaival élve,⁴⁶ aki az antropológiai film jellegzetességét a dráma helyett az epika analógiájával ragadja meg, e film a dramatizálás helyett inkább egy ünnepbe torkolló epikus vonalvezetésre törekszik. A film azt mutatja be, hogy az erdőmunkás „ittén más nincsen” kijelentésével szemben mégis mi van „ittén más”. A hiátus alapján történő megközelítésen túl lépve (se munka, se szennyvízcsatorna...) a film egy apró erdőmélyi „sikertörténetet” mutat be, mely egy gazdag vallásos, görögkatolikus máriás hagyományba ágyazódik, és amely, Attila megfogalmazásával élve, egy „csodás dolog” megvalósulása.

⁴⁶ Füredi Zoltán *Az antropológiai film* című filmben fejti ki e nézetét (1998, rendezte Tari János).

ELEMÉR SZABÓ

“Sacred Marginality”

The Study of Local Memory of a Virgin Mary Apparition in Cserehát

The subject of my paper, the documentary titled *The Treasures of Attila* reveals an event, during which a bell-ringer of a small village of Cserehát rebuilds a tiny wooden chapel in the heart of the woods, on the spot of an earlier Virgin Mary apparition that once had been a debated issue, but has been long forgotten since. Attila's private venture ends up in a communal pilgrimage to the chapel and the consecration of the building. The paper reveals Attila's identity strategy which guides him to set up this place of memory and religious worship. In the gesture of the chapel's erection he defines himself as the guard of the forgotten memory and the protector of values that have been wasted by others. The paper also describes the communicative memory of the former miracle-event as overburdened by conflicts, because of the exclusion and legitimation struggle to which the apparition narrative is subject. This struggle is attached to several authorities (state, church) and local social groups. In relation to the erection of the chapel as a memorial, the fragmentary image of communicative memory has been succeeded by a more settled remembrance typical of cultural memory.

Kultusz, pletyka, emlékezet

A kultúra közvetítésének aspektusai Nyáry Krisztián íróportréiban*

Abban, hogy Magyarországon az irodalom- és a kultúrtörténet bizonyos jelenségei alkalomszerűen ugyan, de valamelyest közbeszéd tárgyát képezhették, az utóbbi években jelentős szerepet játszott Nyáry Krisztián munkássága. Az egykori irodalomtörténész sikersztórija közismert: a kezdetben csak a barátok számára naponként megjelentetett Facebook-posztjai, melyek írók, költők magánéletének egy-egy (főként szerelmi vonatkozású) epizódját mutatták be, hamarosan óriási népszerűsége tettek szert, ami csak fokozódott a rövid történetek könyvformátumban való megjelenése után. A szerző több mint 50.000 követővel rendelkező közösségi oldala és a több tízezres példányszámban eladott kötetei ilyen szempontból magukért beszélnek, s egyben azt is nyilvánvalóvá teszik, hogy egy olyan jelenséggel állunk szemben, amely a kultúra közvetítésének szokatlanul sikeres módszerére épült.

Jelen tanulmányban épp ezért a Nyáry-kötetekre reflektáló kritikák¹ többségével ellentétben – melyek elsősorban a vállalkozás irodalmi „értékére”, illetve a szerző vitatható megállapításaira fókuszáltak – azért járom alaposabban körül e jelenséget, mert vizsgálata lehetőséget nyújt annak megválaszolására, hogy milyen tényezők játszhatnak szerepet az irodalom, a kultúra széleskörű népszerűsítésében. Ennek függvényében elsődlegesen azt igyekszem megvizsgálni, hogy az írók szerelmi életét, kalandjait feldolgozó rövid szövegeket miként határozza meg a kultikus értelmezés által formálódó emlékezés (különös tekintettel az eredeti Facebook-bejegyzésekre). Másrészt érintőlegesen összehasonlítom a szövegek megjelenésének két különböző formátumát is, aminek segítségével azt próbálom feltérképezni, hogy miként változik a szövegek befogadása a különböző mediális közegek függvényében.

A vizsgálat tárgyát csak az íróportrék képezik, vagyis jórészt azok a szövegek, amelyek az *Így szerettek ők* és az *Így szerettek ők 2.* című kötetekben² láttak napvilágot. Ennek magyarázata magához az irodalomhoz való szorosabb kapcsolódáson túl az, hogy e kötetek foglalják magukban azoknak az első posztoknak a variánsait, amelyek megalapozták a későbbi könyveknek és a „Nyáry-brandnek” a népszerűségét. Ezek ugyanis

* A tanulmány létrejöttét a Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének A nemzeti és vallási emlékezet helyei a kora újkori és újkori Magyarországon című OTKA-pályázata (K112335) támogatta.

¹ Néhány a legfontosabbak közül: BÍRÓ-BALOGH Tamás, *Pletykaapu*, Irodalmi Jelen, 2013/7, 97–105; MARGÓCSY István, *Irodalomtörténeti Story magazin*, Élet és Irodalom, 2013. február 1., 20; KISANTAL Tamás, *Arcok és könyvek*, Jelenkor, 2012/12, 1247–1252; TÓTH Orsolya, *Igazából szerelem?*, Jelenkor, 2014/11, 1211–1222; REICHERT Gábor, *Sándor mostantól Júlia Szendrey ismerőse*, Holmi, 2013/3, 389–392.

² NYÁRY Krisztián, *Így szerettek ők*, Bp., Corvina, 2012; NYÁRY Krisztián, *Így szerettek ők 2.*, Bp., Corvina, 2013.

egyértelműen az „alapító szövegek” kommunikációs és médiastratégiájának a másolására épültek. A Facebookon megjelent portrék esetében kiemelt figyelmet szenteltek a posztokat követő kommenteknek is, mivel azokban nemcsak a közvetlen olvasói reakciók rekonstruálhatók, hanem az is, hogy a – kezdetben talán még spontánul működő, ám egyre inkább tudatos marketingre épülő – szerzői stratégia és a befogadói reakciók egymásra hatása *együttesen* hogyan alakítja ki azt a kontextust, amely hozzájárult Nyáry történeteinek meglepően gyors népszerűségéhez.

Irodalmi pletyka a közösségi médiatérben

A Nyáry Krisztián köteteit értékelő recenziók többsége – még ha olykor csak töredékesen is, de – igyekszik számot vetni azzal a kérdéssel, hogy mi vezetett a rövid írások közkedveltségéhez. Leggyakrabban a témaválasztás kerül elő érvként, miszerint az írók szerelmi életének kevésbé ismert, pikáns eseményei iránti érdeklődés a bulvár kiváltotta olvasói igénnyel mutat rokonságot. Margócsy István jegyzi meg ennek kapcsán az első kötetéről, hogy a könyv „a populáris gesztust ismétli: íróink és kapcsolataik mint a nemi életre kizárólagosan koncentráló celebek lépnek elénk, s bemutatják: lám, ők is, a szabad zsenik, ugyanolyanok, mint mi”.³ Nyáry szövegei ugyanis azt ígérnek a befogadónak, hogy olyan, a nagyközönség előtt jórészt ismeretlen információkat tudhat meg az írók, költők életéről, melyekről eddig csak néhány beavatott irodalomtudósnak (és a munkáikat olvasó csekély számú érdeklődőnek) volt tudomása.

A téma keltette kíváncsiság azonban önmagában még kevés lett volna a sikerhez. Épp ezért hangsúlyozza szinte minden interjúban Nyáry, hogy őt magát is meglepte az első posztokat követő reakciók nagy száma. Az újdonságot ígérő és a leleplezésre épülő történeteken túl, úgy vélem, sokkal fontosabb, hogy miként járult hozzá a Facebook által kínált digitális tér, pontosabban a benne rejlő kommunikációs lehetőségek kihasználása a gyors népszerűséghez. Nem véletlenül figyelmeztet a Facebookon megjelenő költészeti törekvések vizsgálata kapcsán Németh Zoltán arra, hogy „a Facebook-médium és a »szépirodalmi szöveg«-jelenség egymásra rétegződésének, illetve egymásba csúszásának vizsgálatakor nem szabad megfeledkeznünk azokról a funkciókról, mediális feltételekről, amelyek a Facebook technikai platformját jellemzik, s amelyek által elkülönül más konkurens közösségi portáloktól”.⁴ A Nyáry-szövegeket értékelő kritikák közül többen is kiemelik, hogy a szerző jó érzékkel alkalmazkodott a közösségi oldal nyújtotta retorikai és kommunikációs adottságokhoz, és használta fel a benne rejlő közösségi kapcsolatokat.

³ MARGÓCSY, *i. m.*, 20.

⁴ NÉMETH Zoltán, *A Facebook-költészet = Trópusok, facebook, költészet*, szerk. CSEHY Zoltán, POLGÁR Anikó, Dunaszerdahely, Media Nova, 2014, 35.

Ha a bejegyzéseket közzétételük kronologikus rendjében végigolvassuk, láthatóvá válik, hogy bár az első posztok még rövidebbek voltak, nagyon hamar kialakult az a retorikai, szerkezeti séma, amelynek köszönhetően „a rövid karcolatok felépítése a legtöbb esetben szinte teljesen megegyezik”.⁵ Az ismétlés, ami az ismerősség érzetét kelti a posztokat olvasók számára - mint még visszatérünk rá - nemcsak az írások retorikai struktúrájában játszik meghatározó szerepet. A szövegek viszonylag rövid és nagyjából azonos terjedelme épp annyit vállal, amennyit egy Facebook-poszt narratív adottságai elbírnak: kellően hosszúak ahhoz, hogy egy lekerekített történetet foglaljanak magukba, de kellően rövidek is ahhoz, hogy elolvasásuk ne váljék túl megterhelővé a közösségi portált böngészők számára. Nyáry ráadásul láthatóan pontosan tudja, hogy azért fontos a történeteket tartalmazó poszt esetében az első néhány mondat figyelemfelkeltő jellege, mivel a Facebook felületén a bejegyzésekből mindössze az első néhány sor látszik az oldal megtekintője számára. Épp ezért ahhoz, hogy az olvasó ne veszítse el az érdeklődését, Nyáry nagyon gyakran él a dolgok közepébe vágás, a sejtetés, a később tisztázandó homályos előreutalás populáris történetmondásra jellemző retorikai fogásaival. Az Örkény szerelmi életét bemutató történet például így indul:

A 28 éves Örkény István, a Magyar Királyi Honvédség egészségügyi tisztje eldöntötte, hogy megöli a 23 éves feleségét és annak szeretőjét. Felrohant a 32 éves Pálóczi-Horváth György lakására, ahol a férfi és Örkényné Gönczi Flóra tartózkodott. „Most meghaltok!” – kiáltotta vészjóslóan, a pisztolytáskájához kapott, majd mindenre elszántan előrántott egy doboz mackósajtot.⁶

Az ehhez hasonló (bár ennyire azért ritkán poentírozó) kezdet után a szerző a szerelmi kalandok, párkapcsolati viszonyok keretei között igyekszik egy-egy életutat megrajzolni a kíváncsivá tett olvasó számára.

Az olvasó kíváncsiságának felkeltésében döntő szerepe van annak, hogy a Facebook mint a szövegek első közlésének médiuma olyan digitális (szöveg)tér, amelyben a közösségi kapcsolatok kiépítése, folyamatos fenntartása jelenti az oldal lényegét. Az egyszerre személyes és virtuális kapcsolatoknak ebben a hálózati struktúrájában különösen fontos, hogy mindenki „egyenlővé” válik, ami lehetővé teszi, hogy „a közösségi háló végtelenített hírfolyamában, a privát életesemények szüntelenül hömpölygő áradatában akár ismert személyek (például jó ideje elhunyt írók) is természetes szereplőkként lehessenek jelen – mintha csak saját ismerőseink lennének, akik mindenki máséhoz hasonlóan élnek a maguk nyilvános-virtuális életét”.⁷ Nem véletlen, hogy többen is – leghangsúlyosabban Margócsy István és Bíró-Balogh Tamás – a bulvárral hozzák összefüggésbe Nyáry tevékenységét, épp azért, mivel a pletykarovatok keltette olvasói

⁵ REICHERT, *i. m.*, 392.

⁶ NYÁRY, *Így szerettek ők 2.*, *i. m.*, 113.

⁷ REICHERT, *i. m.*, 391.

igények kielégítésére épülnek a szövegek, amikor az irodalomtörténetből jól ismert alkotók eddig ismeretlen titkainak leleplezését kínálják az olvasónak.

Az ilyen irányú ismereteknek a Facebookon történő megosztása a közösségi média működésének azt a hatásmechanizmusát aknázza ki, melynek közösségformáló erejére Császi Lajos hívja fel figyelmet, amikor általánosságban vizsgálja a média (nemcsak online változatának) működését: „a média ugyanazt a társadalmi feladatot látja el a modern világban, mint amit a folklór látott el a tradicionálisban: híreszteléseken, mendemondákon, pletykákon keresztül informál, szórakoztat és szabályoz, egyszóval értékrendet és közösséget teremt és tart fenn.”⁸ Nyáry történetei a pletyka azon típusához állnak közel, amelyet Sally Merry *információ-megosztónak* nevez: ez, ellentétben az *ítélkező* pletykával, nem foglal magában semmiféle értékelő jellegű megállapítást tárgyára vonatkozóan.⁹ A közösségi oldal médiafelületén még inkább érvényesül a pletykának az a Merry által hangsúlyozott közösségteremtő hatása, mely nemcsak azokkal kapcsol össze, akikre a pletyka irányul, hanem azokkal is, akikkel együttesen részesülünk az átadott ismeretekből és információkból, és aminek köszönhetően a pletyka elkerülhetetlenül egy, a kívülállóktól elkülönülő csoportra korlátozódik.¹⁰

Nyáry Facebook-történeteinek olvasásakor a befogadók nemcsak egyenként, hanem egy folyamatosan gyarapodó közösség részeként ismerkedhettek meg az írók magánéletének részleteivel, amelyben a csoportkohézió megmaradásának feltétele egy-egy újabb bejegyzés „közös” olvasása, illetve kommentekben történő átbeszélése volt. A titkokba való beavatódás rituális jellegét pedig csak fokozta, hogy Nyáry naponként nagyjából ugyanabban az időpontban, kora reggel tette közzé az újabb beszámolókat, ami az állandó ismétlésből fakadóan egyfajta elvárássá, „függőségge” is vált az érdeklődő vagy épp rajongó olvasók számára. A hozzászólók reakcióiból látható, hogy többük számára a reggeli tevékenységek elmaradhatatlan eseményévé, már-már rituális ünneppé vált egy-egy újabb történet elolvasása, majd kibeszélése a többiekkel. Találóa fogalmazta meg egyikük azt, hogy miért is vált a kiszámíthatóságra épülő repetíció és a befogadás körülményeinek otthonosságot keltő azonossága a siker alapfeltételévé: „nagyon fontos az »adagolás« is. Krisztián kis szösszenetei még mindenkinek bele kell, hogy férjenek a reggeli napindításba a kávé mellett. Az az egy óras rádióműsor korabeli slágerekkel is bőven befért a konyhai szöszmötöléssel eltöltött időbe. És mindkettő után az az érzésem volt, hogy jól is szórakoztam, de gazdagabb is lettem nem haszontalan információkkal. Úgy érzem, hogy az ilyesmi műfajoknak fontos része a rituálé, amelyhez kapcsolódnak.”¹¹

⁸ Császi Lajos, *A média rítusai*, Bp., Osiris, 2002, 110.

⁹ Sally MERRY, *Rethinking Gossip and Scandal = Reputation: Studies in the Voluntary Elicitation of Good Conduct*, ed. Daniel B. KLEIN, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997, 51.

¹⁰ *Uo.*, 52.

¹¹ <http://www.facebook.com/media/set/?set=a.165101444854.116423.614474854&type=3&l=90027a800c> (Gozsdu Elek) (Letöltés ideje: 2018. augusztus 16.)

A kultikus szemlélet szerepe az íróportrék alkotásában és befogadásában

Az írók szerelmi történeteinek közreadását Nyáry az első könyvének bevezetőjében az alábbi két célkitűzéssel indokolja:

Ha van a szórakoztatáson kívül céloom, akkor az az, hogy fedezzük fel újra és újra a történetekben szereplő szerzők műveit. [...] És még valami, amit szeretnék elérni: legyünk kíváncsiak, merjünk kételkedni! Az iskolában tanult szerzői életrajzok egy részét hosszú évtizedek, olykor évszázadok alatt csiszolta simává az oktatás. Íróink és költőink ezért papírmásé figuraként, élő szobrokként jelennek meg a tankönyvekben.¹²

Vagyis az alkotói életrajzok oktatás által közvetített, közismertté és kultikussá vált elemeknek felülírása épp azzal a szándékkal kapcsolható össze, amely a közösségi oldal és a pletyka hatásmechanizmusában közös elemként megmutatkozott, vagyis az idegennek tűnő, távolságtartással szemlélt egykori alkotók ismerőssé, sajátunkká tételére való törekvéssel.

Az olvasóktól elidegenített alkotókhoz való viszonyulásban a kultusz a szakrális tiszteletra épülő hódolatot teszi lehetővé, épp ezért Nyáry óhatatlanul ezeket a kultikus beidegződéseket igyekszik lebontani. Mint arra Kisantal Tamás figyelmeztet, a szerző törekvéseiben a „kultuszromboló attitűd mellett azonban egyértelműen megfigyelhető a kultuszépítő szándék is, éppen azzal, hogy nem mindennapi emberekként ábrázolja a művészeket”.¹³ Ilyen értelemben nem annyira a kultikus olvasás felszámolásáról (már amennyiben az egyáltalán lehetséges volna) van szó, hanem sokkal inkább a korábbi kultuszok újakra való cseréjéről.

Az irodalmi kultuszképződés szempontjából különösen sok tanulsággal szolgálhatnak a Nyáry-szövegek és az azokat kísérő olvasói reakciók. Egyrészt megfigyelhető bennük a kultuszok formálódásának az a kettős eredete, melyre Lakner Lajos hívja fel a figyelmet: „bár a kultusz a hivatásszerűen irodalommal vagy népneveléssel foglalkozók találmánya, s közülük kerülnek ki szervező-irányítói is, ugyanakkor nem feledkezhetünk meg arról, hogy naiv és kultikus olvasók hozzájárulása és igénye nélkül [...] e törekvések eredménytelenek lennének.”¹⁴ Nyáryra a Facebook-posztok közzétételekor olyan népnevelő-tanítóként tekintettek oldalának követői, aki az eddig téves vagy hiányos ismereteiket korrigálva, kiegészítve fogalmazza meg az írók életének rejtett igazságait. Külön érdekesség, hogy a posztokban az írókat övező rajongó attitűd magára a szerzőre is „ráíródik”, aminek köszönhetően néhányan már-már a szakrális

¹² NYÁRY, *Így szerettek ök, i. m.*, 8.

¹³ KISANTAL, *i. m.*, 1250.

¹⁴ LAKNER Lajos, *Irodalmi kultusz, történetiség, aktualitás: A kultusz kutatás útjain = Kultusz, mű, identitás*, szerk. KALLA Zsuzsa, TAKÁTS József, TVERDOTA György, Bp., Petőfi Irodalmi Múzeum, 2005, 18.

elragadtatottság hangján beszélnek róla.¹⁵ Az írókról, költőkről szóló portrékban leginkább abban lepleződik le a kultikus törekvés, hogy a szerző olyan, a korábbi elhallgatásokat, „hazugságokat” leleplező igazságként mutatja fel e történeteket, mely – a könyvének már idézett bevezetőjében hangsúlyozott kételkedéssel, kritikus hozzáállással ellentétben – a kétely nélküli elfogadásra számít. Margócsy Istvánnak az irodalmi kultuszokra vonatkozó megállapítása alapján e rövid írások „arra szolgálnak, hogy a kultusz központi feltételezését, az *igazságot* írják körül”, annak érdekében, hogy „az esetleges interpretációs variációkat mintegy kizárván, az *egy*, eredeti, »objektív« jelentéget biztosítsák és rögzítsék”.¹⁶

A kultikus szemlélet alapját képező egyértelmű igazság érvényessége azonban mind a szerzői stratégia, mind a befogadói elvárások tekintetében összetettebbnek mutatkozik. A könyvváltozatok előszavaiban Nyáry ugyan a történetek szakmai szempontból is igazolható igazságtartalmát hangsúlyozza (amit a kötetek végén olvasható szakirodalmi ajánlás is igyekszik alátámasztani), azonban több ízben is a mese műfajával hozza összefüggésbe azokat (más helyütt *igaz mese* megjelöléssel élve). A szaktudományos kutatás részéről ért kritikára, miszerint bonyolult, nehezen ellenőrizhető problémákból feltételezésekkel és leegyszerűsítésekkel konstruál élettörténeteket, egy beszélgetésben olyan választ ad, amely épp az írói fantázia általi fiktív alakítotttságot hangsúlyozza: „Én az adatok alapján leírom a szerintem legvalószínűbb verziót, mert én nem tudományos céllal és nem az akadémiai szférának írok.”¹⁷

Az a kettősség, mely az igazság letéteményeseként aposztrofált tudományosság – ami persze sokkal inkább a tudományt övező kultikus elgondolás leegyszerűsítő elképzelése semmint az irodalomtudomány öndefiníciója – és az életrajzok szépirodalmi mintákat követő fiktivitása közötti határhelyzetben jelöli ki a szövegek helyét, a befogadást is alapjaiban határozta meg (legalábbis a Facebook-kommentek tanulságai alapján). Egyrészt a Nyáry irányában megfogalmazott köszönetnyilvánítások között többször is megjelenik az a gondolat, hogy a posztok legnagyobb értéke az ismeretterjesztésre irányuló szándék. Másrészt azonban úgy tűnik, hogy az olvasók többsége számára a történetek befogadása inkább a szépirodalmi szövegek olvasásának mintáit követi: a hozzászólók rendre érzelmi reakcióikról számolnak be, amelyekben a meghatottságtól, a szomorúságon, a síráson át a felháborodásig számtalan emóció megjelenik.¹⁸

¹⁵ Például: „Krisztián! Ha csak a neved meglátom, már meghatódom, attól pedig, amit csinálsz, nem tudom szavakba foglalni! Ha megjelenik a könyved, a fellegekbe fogok járni, s az első között szeretnék lenni, akik megveszik. Te vagy az értelem, a türelem megtestesítője.” <http://www.facebook.com/media/set/?set=a.165101444854.116423.614474854&type=3&l=90027a800c> (Madách Imre) (Letöltés ideje: 2018. augusztus 16.)

¹⁶ MARGÓCSY István, *A Petőfi-kultusz határtalanságáról = Az irodalmi kultusz kutatás kézikönyve*, szerk. TAKÁTS József, Bp., Kijárat, 2003, 144. (kiemelés az eredetiben)

¹⁷ URFI Péter, „*Akkor Petőfi pedofil volt?*” – *Margócsy István és Nyáry Krisztián az írók magánéletéről*, Magyar Narancs, 2013. november 07. <http://magyarnarancs.hu/konyv/kolcsey-meleg-volt-nyary-krisztian-margocsy-istvan-87328> (Letöltés ideje: 2018. július 16.)

¹⁸ Csak néhány példa a sok-sok hozzászólás közül: „Gombóc lett a torkomban.” (Tóth Árpád); „...élete végéig keresi a felmentéseket Vajda számára, csak azért, mert ennyire és így hatottak rá a költő szavai.

Ráadásul elvárásait láthatóan a mesei vágyteljesítés határozza meg, ami abban mutatkozik meg, hogy a megszólalók legtöbbször egyrészt a boldog beteljesedésre épülő kapcsolatok megírását kérik/várják a szerzőtől (különösen egy-egy tragikus, pontosabban *tragikusként ábrázolt* eseményt követően), másrészt pedig a történeteket és különösen azok szereplőit morális szempontból ítélik meg. Így a befogadói elvárásokban továbbra is meghatározó marad az a kultikus szemléletre jellemző látásmód, amely a művészekről etikai szempontból olyan mintaértékű viselkedést és életvitelt vár el, melynek elbeszélése maga is példázatos történetté válhat. Roppant tanulságos végigolvasni például annak a Facebook-posztnak a kommentjeit, melyben a feleségét válogatott módon megalázó Kassák személye áll a középpontban: a hozzászólók egy része számára a költő/író tettei nyomán némileg megkérdőjeleződik az életmű egészének értéke is.¹⁹ Ebből a szempontból pedig még összetettebbé válik az a Nyáry szövegeinek hatásmechanizmusát vizsgáló, gyakran hangoztatott kérdés, hogy szerez-e újabb olvasókat az alkotóknak a róluk írt magánéleti portré. Még ha az írók életvitelét övező kifogások a legtöbb esetben nem is fordítják el az emberek nagy részét az életműtől, akkor is úgy tűnik, hogy a szerelmi kapcsolatokat bemutató „mesék” pótolják az olvasók többsége számára a szerzők műveinek megismerését.

Emlékezési formák az élettörténetekben

Annak megválaszolásához, hogy a Facebookon közzétett íróportrék miért voltak képesek ennyire gyorsan ilyen nagyfokú érdeklődést kiváltani, fontos szempontot jelenthet annak a vizsgálata is, hogy az írások a kollektív emlékezet működésének milyen formáit érvényesítik. Nyáry a 19. és a 20. század alkotóinak szerelmi és házastársi kapcsolatait dolgozza fel, azon belül pedig döntő többségében múlt századi történésekre fókuszál. Ha a jelen felőli emlékezéstől számított időbeli távolságot vesszük figyelembe, akkor a Jan Assmann-féle fogalmi kategóriákkal leírva azt mondhatjuk, hogy a történetek nagyjából három azonos számú csoportra oszthatók: egyik részük egyértelműen

Huh, a hideg kirázi!” (Vajda János); „Szomorúan köszönöm.” (Juhász Gyula) <http://www.facebook.com/media/set/?set=a.165101444854.116423.614474854&type=3&l=90027a800c> (Letöltés ideje: 2018. augusztus 16.) – Természetesen a kommentekben megfogalmazódó érzések valódisága nehezen szavatolható (már csak azért is, mert a közösségi oldal személyes jellegű megjegyzései mindig annak tudatában formálódnak, hogy azok a többiek számára közvetítenek rólunk valamilyen képet). A szavahihetőség problémája ellenére azért beszédesek ezek a megjegyzések, mert, még ha csak közhelyként tekintünk is rájuk, az biztos állítható, hogy a kulturális ismeretterjesztő szövegek befogadását nem kísérik ilyen jellegű megjegyzések.

¹⁹ „Ha nem haragszol nem osztanám meg. [É]vek óta készülök, hogy elolvassam az *Egy ember életét*, de asszem még egy darabig nem fogom.” Egy másik vélemény: „Ezek után, hogy tekintsek a nagyon progresszív Má-ra? Utálom, mint a szart... Az intellektus, ha nem párosul érzelmi intelligenciával, amint látható, rosszabb, mint a szimpla primitívség.” <http://www.facebook.com/media/set/?set=a.165101444854.116423.614474854&type=3&l=90027a800c> (Kassák Lajos) (Letöltés ideje: 2018. augusztus 16.)

a kommunikatív, a másik pedig a kulturális emlékezet körébe sorolható, míg egy harmadik csoportot épp a kettő határán álló eldöntetlenség jellemez (ez a 80–100 évvel ezelőtti generációnak, vagyis tágabban értelmezve a Nyugat első nemzedékeihez tartozó időszerzők alkotóinak történeteit jelenti).²⁰ Másrészt viszont, az időbeli különbségtől függetlenül jellemző az, hogy egy-egy lezárult alkotói életműnek azonnal megkezdődik a kulturális emlékezetbe való „bevonódása”, elsősorban az irodalomtörténet, az oktatás, a muzeológia vagy épp a regionális kultuszok által. Nem véletlen, hogy Nyáry a legtöbb nyilatkozatában hangsúlyozza azt, hogy az oktatás által elhallgatott események közlésével a kultikussá merevedett biográfiák mítoszait igyekszik felszámolni: vagyis tulajdonképpen a kulturális emlékezet által rögzített normatív diskurzusokat igyekszik újraírni.

Ebből a szempontból újfent döntő jelentőségűnek tekinthető, hogy kihasználva a közösségi oldal nyújtotta kommunikációs lehetőségeket, a Facebookon tette először közzé írásait. A többirányú kommunikációt, vagyis a hozzászólást, vitát, információkiegészítést lehetővé tevő oldal segítségével Nyáry mintegy megpróbálja visszahelyezni a kulturális emlékezet közegéből a kommunikatív emlékezet szférájába az egykori történéseket. A kommentekben zajló interakció – melyben a reakciók mellett kiegészítések, pontosítások is szerepelnek, és melynek maga a szerző is részese – a kommunikatív emlékezetből való részesülés assmanni leírásának jellemzőit hordozza: „A csoport tagjai egyenlően részesednek a kommunikatív emlékezetből. Egyesek ugyan többet, mások kevesebbet tudnak, és az idős emlékezetek régebbre nyúlnak a fiatalokénál, az informális hagyománynak azonban nincsenek specialistái, sem szakértői, még ha némelyek többre és jobban emlékeznek is másoknál.”²¹ A kétféle emlékezet közti átjáráshoz kapcsolódik Nyárynak az a folyamatosan fenntartott szerzői önreprezentációja is, amely egy sajátos, átmeneti határpozícióban jeleníti meg önmagát. Egyfelől a kulturális emlékezet alapítóinak, hordozóinak köréhez kötődve jelenik meg, amennyiben egykori irodalomtörténészként, „szakértőként” ismeri és beszél a tudományos nyelvet, másfelől ebből a diszkurzív rendből kilépő outsiderként úgy jelenhet meg, mint aki a másként való kommunikációt hangsúlyozva elmondhatja magáról: „kinyitottam egy ajtót az arisztokratikus tudományosság falán, melyen át most jóval többen beláthatnak, mint korábban.”²²

A különböző emlékezési formákkal való játék szempontjából még a könyvformátumban való megjelentetés kérdésére érdemes végezetül röviden kitérnünk. A Facebook-kommentek sorában viszonylag korán megjelenik az a gondolat, elvárás az olvasók részéről, hogy a történetek egy könyvben összegyűjtve is napvilágot lássanak. Ez alapján úgy tűnik, hogy kulturális szempontból azok számára is kevésnek tűnik a közösségi oldalon való publikálás, akik maguk is itt váltak részeseivé a történetek befogadásának. E vélemények szerint a valódi, értékkel teli kultúra hordozója és közvetítője

²⁰ Vö. Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a kora újkor magaskultúráiban*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 1999, 49–65.

²¹ *Uo.*, 54.

²² NYÁRY, *Így szerettek ők 2.*, i. m., 8.

csakis a könyv lehet. És bár az eladott példányok magas száma látszólag igazolhatná e feltételezést, nem véletlen, hogy a köteteket bíráló recenziók a könyvek kapcsán inkább csalódottságuknak adnak hangot, izgalmasabbnak, innovatívabbnak érezvén a Facebookon közzétett variánsokat.²³ Bár a könyv igyekszik átmenteni a maga közegébe a Facebookon és általában az online térben való befogadás mediális sajátosságait,²⁴ a közösségi kommunikációból eredő komplexitásnak vagy a kulturális és a kommunikatív emlékezet egyidejű játékba hozásának a hiánya miatt épp az vész el belőle, ami ennek a kísérletnek a legizgalmasabb és vélhetően a sikert is leginkább megalapozó részét jelentette.

Mindent összevetve elmondható, hogy Nyáry Krisztián története szép lassan kezd ugyanolyan érdekesítővé válni, mint a hőseié. Az utóbbi évekhez kötődő írói vállalkozása, majd az ebből kinövő brand és a fokozatosan köré kiépülő kultusz annak a bizonyítéka, hogy az online felület által kínált mediális adottságok jó érzékkel és tudatossággal való kiaknázása, illetve a célközönség számára jól megválasztott kulturális termék felkínálása együttesen képes széles tömegek megszólítására, miközben az is világossá vált, hogy az írói teljesítményt, a (népszerű) kultúra autentikus közvetítését egyelőre úgy tűnik, hogy a befogadók többsége számára még mindig a könyv mint hordozó jelenti.

NORBERT BARANYAI

Aspects of Mediating Culture in Krisztián Nyáry's Portraits of Writers

The paper analyzes Krisztián Nyáry's popular Facebook posts and volumes (*This is the way they loved, Part One; Part Two*) depicting the love life of Hungarian writers and poets. I explore how the short texts dealing with the love adventures of authors are defined by memory, which, in turn, is formed by cultic interpretation (with special focus on the Facebook posts). On the other hand, the popularity of posts is interpreted by describing the function of gossip and by Jan Assman's theory of communicative and cultural memory. The two formats of publishing the texts is compared, though only tangentially, with the aim of discovering the way the reception of texts change in relation to the different medial contexts.

²³ REICHERT, *i. m.*, 392; KISANTAL, *i. m.*, 1250.

²⁴ A könyv az eredeti posztok szövegét közli újra, néhány esetben kiegészítve azokat korábban csak a kommentekben megjelent részletekkel, illetve az adott szerzőtől vett idézetekkel. Leginkább a kötetek szerkezete igyekszik imitálni az online verzió kínálta olvasási kódokat: a szövegek nem követnek kronológiát (sem az eredeti megjelenést, sem a tárgyként választott történetek időrendjét tekintve), nem alkotnak tematikusan összefüggő csoportokat, ami így esetleges, véletlenszerű logikát sejtet az elrendezésben. Ráadásul néhány alkotó több történetben is szerepel: szerelmi életük a több fejezeten átívelő magánéleti fragmentumok sorából épül fel. Ennek köszönhetően az online szövegtér hipertextuális sajátosságait idézi az, hogy egyrészt – mivel nem érvényesül lineáris olvasást igénylő célelvűség benne – akármelyik történetet fellapozhatjuk a kötetben, másrészt a szerzők élettörténetének különböző szövegekbe való „szétírása” linkszerű kapcsolódásokat tesz lehetővé az egyes részek között.

A hálózatok emlékezetei, az emlékezetek hálózataik*

2017 januárjában Shahak Shapira német–izraeli művész feltette az internetre igen el-
lentmondásos, #YOLOCAUST című projektjét – a szó a szerző neologizmusa a nép-
szerű #yolo („you only live once”, azaz csak egyszer élsz) hashtag és a holokauszt szó
összevonásából –, amelyhez olyan digitálisan manipulált szelfiket használt fel, amelyek
a Meggyilkolt Európai Zsidóság Emlékművénel készültek, Berlinben. A művész az
Instagramról hozzáférhető szelfiket halott vagy haldokló zsidó emberek fotóival montí-
rozta össze, a reakciók pedig – az internetről lévén szó – azonnaliak és rendkívül heve-
sek voltak. Az erkölcsi ítélet azonban mindkét irányba hatott: nemcsak a saját képmásu-
kat megörökítő fiatalokat érintette, de Shapirát is kritika érte „empátiadeficitje” miatt.¹
Nem sokkal a történetek után a művész valamennyi #YOLOCAUST képet törölte a hon-
lapjáról,² és helyette a projektre érkezett írott reakciókat mutatta be, amelyek a képeken
szereplők levelei, dühös vagy támogató hozzászólások stb. formájában érkeztek hozzá.

Ez az egészen friss és igen nyíltan reflektált eseménysor – maga a műalkotás mint
Shapira és az internet közmondásos népe közti együttműködés különös eredménye –
kiváló példája annak, ahogy a „post-memory”³ második generációja viszonyul a múlt-
hoz, miközben azt is illusztrálja, hogy mi a tétje az Y-generáció és a korábbi nem-
zedékek emlékezetének. Mindezzel szoros összefüggésben a #YOLOCAUST-botrány
arra is rávilágított, hogy az emlékezés közege és feltételeit alapvetően változtatta meg
az internet és közelebről a közösségi média, ez a folyamat pedig javarészt az elmúlt
évtizedben kezdődött el és végkimenetele máig sem belátható.

Tanulmányomnak nem célja, hogy a (kollektív) emlékezet és a közösségi média
kölsönhatásának átfogó nagyelméletét hozza létre, vagy akár összegző jelleggel átte-
kintse az eddigi törekvéseket – ez bőven meghaladja ennek az írásnak a lehetőségeit.
Szeretnék azonban a témával kapcsolatban néhány olyan kérdést, problémát felvetni,
melyeket a jövőben részletesebben is ki lehet majd bontani.

Mindenekelőtt hangsúlyozom, hogy az interdiszciplinaritás ebben az esetben nem
csupán egy jól hangzó szólam. A bölcsészettudományoknak ebben az ügyben lényegi

* A tanulmány létrejöttét a Debreceni Egyetem Magyar Irodalom- és Kultúratudományi Intézetének A
nemzeti és vallási emlékezet helyei a kora újkori és újjkori Magyarországon című OTKA-pályázata (K112335)
támogatta.

¹ SÁRAI Vanda, BENEDEK Katalin, *Yolocaust: Hát szabad ilyet csinálni?*, Kettős Mércse, 2017. február 18.
http://kettosmerce.blog.hu/2017/02/18/yolocaust_hat_szabad_ilyet_csinalni (Letöltés ideje: 2018. január
21.)

² Természetesen a képek szabadon hozzáférhetőek számos egyéb online felületen, hiszen a projekt bejárta
az internetet.

³ Marianne HIRSCH, *The Generation of Postmemory*, *Poetics Today*, 2008/1, 103–128.

együttműködésre van szükségük, és nemcsak a társadalomtudományokkal, hanem talán az informatikával és legfőképpen a hálózatkutatással is – amely közös munka valamennyi érintett tudományterület számára újszerű belátásokkal kecsegtetne mind a kollektív emlékezet, mind pedig a világháló működésének feltárásában.

A következőkben röviden áttekintem, hogy az internet és a kollektív emlékezet metaforái hogyan formálták a két témával kapcsolatos gondolkodásunkat, majd szólok a kettő közötti lehetséges átfedésekről. Ezután, kiemelve a hálózat metaforáját – amely ezen „interfészek” közül talán a leglátványosabb –, azt vizsgálom, hogy általa miként értelmezhető a kollektív emlékezet helye a közösségi média korában. Végezetül a Kádár-kor magyarországi emlékezetének a vonatkozásában vetek fel néhány, akár általánosnak is tekinthető belátást a hálózatként elgondolt online emlékezőközösségekkel kapcsolatban.

A böngészés metaforái

A bölcsészettudományokban Ricoeur eredetileg 1975-ben megjelent paradigmaalkotó kötete, *Az élő metafora*,⁴ illetve Lakoff és Johnson sokat idézett *The Metaphors We Live By* könyve óta jól ismert alapvetés, hogy

az új metaforák új valóságokat képesek létrehozni. [...] Ha egy új metafora lép abba a fogalmi rendszerbe, amelyre a cselekedeteinket alapozzuk, az mind az adott fogalmi rendszert, mind az abból adódó észleléseket és cselekvéseket megváltoztathatja.⁵

Természetesen Nietzsche híres megjegyzését is érdemes itt idézni, amely maga is igen látványos metaforákat mozgósít a metaforák hatalmának leírására.

Mi is tehát az igazság? Metaforák, metonímiák, antropomorfizmusok át-meg átrendeződő serege, azaz röviden: emberi viszonylatok összessége, melyeket valaha poetikusan és retorikusan felfokoztak, felékesítettek és átvitt értelemmel ruháztak föl, s amelyek utóbb a hosszú használat folytán szilárdnak, kanonikusnak és kötelezőnek tűntek föl egy-egy nép előtt: az igazságok illúziók, amelyekről elfelejtettük, hogy illúziók, metaforák, amelyek megkopván elveszítették érzéki erejüket, képüket veszített pénzermék, amelyek immár egyszerű fémek csupán, s nem csengő pénzdarabok.⁶

⁴ Paul RICOEUR, *Az élő metafora*, ford. FÖLDES Györgyi, Bp., Osiris, 2006.

⁵ George LAKOFF, Mark JOHNSON, *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, 106.

⁶ Friedrich NIETZSCHE, *A nem-morálisan fölfogott igazságról és hazugságról*, ford. TATÁR Sándor, Athe-naeum, 1992/3, 7.

Az internet és az emlékezet metaforái megszürik az észlelést, szükségszerűen korlátozóak és bizonyos fokig elkerülhetetlenül politikusak, amennyiben adott célok mentén határozzák meg azt, hogy mit vagyunk képesek elgondolni a témával kapcsolatban.

Az internetre vonatkoztatva különösen igaznak tűnik, hogy gyakorlatilag nem lehetséges – azonosító hatalmuk teljében lévő – metaforák nélkül gondolkodni róla, hiszen már a jelenség megnevezései is metaforikusak: a térbeliségre utaló szóképek túltengése jellemző rá. A kilencvenes években, a szélesebb körű nyilvánosság számára elérhető internet korának hajnalán, nagyjából egy időben két, egymással versengő metafora jelent meg, melyek alapvetően eltérő jelenségként próbálták meg leírni az internetet: ezek az információs szupersztráda és a cybertér voltak.

Az információs szupersztráda kifejezést feltehetőleg Al Gore, Bill Clinton demokrata alelnöke találta fel, az azonban bizonyos, hogy ő terjesztette el. A kifejezés azt sugallta, hogy az internet – a gyorsforgalmi utakhoz hasonlóan – egyfajta infrastruktúra, amely egyrészt mindenki számára hozzáférhető kell legyen, másrészt pedig bizonyos mértékig a kormány felelőssége, hogy szabályozza és fenntartsa azt. A kilencvenes évek másik gyakori internetmetaforája a William Gibson 1982-es *Izzó króm* novellája, majd a cyberpunk műfajt életre hívó 1984-es *Neurománc* regénye nyomán elterjedő cybertér volt. Gibson így ír erről:

Cybertér. Akarattól független hallucináció, melyet minden nemzetből törvényes felhasználók milliárdjai tapasztalnak naponta, egészen a matematikai fogalmakat tanuló gyermekekig... Az emberi rendszer összes számítógépének bankjaiból származó adatok grafikus megjelenítése. Hihetetlen összetettség. Az elme nem-terébe nyújtózó fényvonalak, adatok nyalábjai és csoportjai. Mint a távolodó városi fények...⁷

Gibsonnál a cybertér egy fizikai kiterjedéssel bíró, létező entitás, a fogalom alakulástörténetében azonban igen könnyű volt a cybertér és az internet fogalmait egymásra kölcsönösen metaforikusként használni: a világhálót mint a cybertér nem fiktív megfelelőjét, illetve a cybertér fogalmát az internet térbeliségének elgondolására.⁸ Az információs szupersztráda fogalmával szemben a cybertér metaforája a valóság egy alternatív verzióját kínálta, ahol a felhasználó kaphatott egy második esélyt önmaga újragondolására vagy másként pozicionálására. Ahogy Josh Dzieza írja:

a cybertér a korai internet libertárius és ellenkulturális vonulatainak választott metaforája. Ahogyan a média elkezdte felpörgetni az internet-pánikot, a cybertér hirtelen félelmetes hely lett, tele cyberbűnözőkkel és cyberszexszel,

⁷ William GIBSON, *Neurománc*, ford. AJKAY Örkény, Bp., Valhalla Páholy, 1992, 73.

⁸ Egy bő évtizeddel később az 1999-es *Mátrix* film gondolta újra a cybertér fogalmát, ezúttal az internethez kapcsolódó „GUI”-ként, grafikus felhasználói felületként. Ugyanebből az elgondolásból erednek a „chat-szobához” vagy „fallal körülvett kerthez” hasonló, szintén az internet leírására használt metaforák.

ugyanakkor azonban a teljes szabadság alternatív dimenziójaként is működött.⁹

Az emlékezet metaforáinak szakirodalma talán még az interneténél is kiterjedtebb.¹⁰ E metaforák túlnyomó része azokhoz a mediális mankókhoz köthető, melyeket az emberiség a felejtés kiküszöbölésére vezetett be.

Az emlékezettel kapcsolatos nyelv Platón viasztáblájától kezdve egészen korunk vívmányáig, a komputerig telis-tele van metaforákkal. Az emlékezet működéséről alkotott elképzeléseink olyan eljárásokból és technikákból táplálkoznak, melyeket az információ megőrzésére és reprodukálására találtunk ki. [...] Az emlékezet története kicsit olyan, mintha egy technikatörténeti múzeum raktárhelyiségében tennénk rövid körsétát.¹¹

Ilyen például az írás, a fotográfia, a CD-ROM vagy a számítógép, a lista pedig közel sem teljes.

Már egy ilyen vázlatos felsorolásból is látható, hogy két, igen eltérő és összetett fogalmi mezőről van szó. A két halmaz közös elemei, azaz azok a metaforák, amelyek mind az internet, mind pedig a kollektív emlékezet leírására használhatóak, segíthetnek annak megértésében, hogy miként működik a kollektív emlékezet a Web 2.0 korában.

Elsőként a folyékony halmazállapothoz kapcsolódó metaforákat érdemes megemlíteni, melyek mindkét esetben meghatározzák azt, hogyan gondolkodunk az adott jelenségről. Az internet például egy sor metafora által kapcsolódik az óceánhoz, ami az olyan kifejezésekben jelenik meg, mint a „szörfözés” az információ hullámain, a „mély-web”, amelyet sokszor tengerben lebegő jéghegyként vizualizálnak, de ide tartoznak az adatáramlatok („torrents”),¹² vagy az internetes „kalózkodás” fogalma is. E metaforák kivétel nélkül a korlátozatlan mozgás és az új, felfedezésre váró határvidék képeit idézik meg, ami gyakorlatilag szöges ellentéte annak, amit a fentebb említett információs szupersztráda metafora sugall, sokkal inkább a cybertér elgondolásához kapcsolható.¹³ A kollektív emlékezettel kapcsolatban ugyancsak megjelenik az óceán mint

⁹ John DZIEZA, *A history of metaphors for the internet*, The Verge, 2014. augusztus 20. <https://www.theverge.com/2014/8/20/6046003/a-history-of-metaphors-for-the-internet> (Letöltés ideje: 2018. január 22.) (Amennyiben azt külön nem jelzem, itt és a továbbiakban az idézeteket a saját fordításomban közlöm. – O. R. Zs.)

¹⁰ Lásd például Douwe DRAAISMA, *Metaforamasina: Az emlékezet egyik lehetséges története*, ford. BALOGH Tamás, Bp., Typotex, 2002; William L. RANDALL, *From Computer to Compost: Rethinking Our Metaphors for Memory*, *Theory & Psychology*, 2007/5, 611–633.

¹¹ DRAAISMA, *i. m.*, 9.

¹² Érdekes megfigyelni, hogy az itt említett magyar példák szinte kivétel nélkül az angol eredetük tükörfordításai.

¹³ Yousef AL-MAHMOUD, *Technology = Unpeaceful Metaphors*, ed. Abdul Karim BANGURA, New York, Writers Club Press, 2002, 157.

mestermetaphora, amely itt egyrészt a mozgások kiszámíthatatlanságára utal, másrészt pedig magában hordozza a felszín–mélység distinkciót is. Pierre Nora például az emlékezet helyeit így határozza meg: „olyan történeti pillanatok, amelyek kiszakadnak a történelem folyamából, utóbb azonban a történelem ismét hatalmába keríti őket. Se nem élők, se nem holtak: kagylók, amelyeket az élő emlékezet tengere vetett partra”.¹⁴ Az emlékezhelyek ezek szerint tehát majdhogynem véletlen reziduumaik a mély, élő emlékezetnek – ami összhangban van a http-óceánhoz kapcsolódó szörfözés/búvárkodás distinkcióival.

Jelen tanulmány szempontjából azonban egy másik metafora, a hálózaté az, ami a legnagyobb jelentőséggel bír a kollektív emlékezet és a világháló összekapcsolhatóságában. Az információs szupersztráda, a cybertér és a világháló kifejezések angol megfelelőinek előfordulását megfigyelve a Google által digitalizált, 1988 és 2008 közötti szövegekben,¹⁵ világosan kiderül, hogy a világháló kifejezés 1993 után – még 1998-tól csökkenő népszerűsége ellenére is – messze a leggyakoribb a három metafora közül. Annak ellenére, hogy első pillantásra a háló/hálózat kifejezések nem feltétlenül tűnnek nagy megvilágító erővel rendelkező metaforának, mégis nélkülözhetetlenek az internetről való gondolkodásban. Ahogy Britt Peterson is kiemeli, már „a »hálózat« technikai kifejezés is metafora, amely a telekommunikáció, műsorsugárzás, vasutak, folyók, utcák, illetve az ideg- és keringési rendszer fogalmaihoz kapcsolja az internetet. [...] Bár ma már ritkán nevezünk az internetet »hálózatnak«, de még »hálónak« se nagyon, azért ezek az implikációk továbbra is velünk maradtak”.¹⁶

A hálózat, ahogy ebben a kontextusban használjuk, a ricoeuri értelemben véve holt metafora, amelyben az új jelentés mindössze poliszémikus jelentéseltolódás.¹⁷ A kétezres évek végétől a közösségi média születésével a háló(zat) metaforája tovább erősödött az internetről való beszédben, hiszen a Web 2.0 egy igen jelentőségteljes elmozdulást is jelent az ember–gép interakció irányából a (gépek által elősegített) ember–ember kommunikáció felé. Ebben a tekintetben a közösségi média globális népszerűsége egészen új fejezetet nyitott az online emlékezés rövidke történetében: ebben az esetben a háló vagy hálózat metaforái öntik formába a változás lényegét. Azt állíthatjuk tehát, hogy a világháló az internet leginkább használható metaforája,¹⁸ még akkor is, ha jelenleg holt metafora. Nem véletlen, hogy Tim Berners-Lee, a http-protokoll feltalálója úgy döntött, világhálónak nevezi találmányát – szemben a

¹⁴ Pierre NORA, *Emlékezet és történelem között: A helyek problematikája*, ford. K. HORVÁTH Zsolt = P. N., *Emlékezet és történelem között: Válogatott tanulmányok*, Bp., Napvilág, 2010, 19.

¹⁵ Forrás: Google Ngram.

¹⁶ Britt PETERSON, *A web-space with fast lanes? Why we still mix metaphors for the Internet: Net neutrality throws light onto an indescribable system*, Boston Globe, 2014. július 1. <https://www.bostonglobe.com/ideas/2014/05/31/web-space-with-fast-lanes-why-still-mix-metaphors-for-internet/Cm1mmljY09CJ1AL1VdT0cO/story.html> (Letöltés ideje: 2018. január 24.)

¹⁷ RICOEUR, *i. m.*, 148.

¹⁸ Még annak ellenére is, hogy Tim Berners-Lee fejlesztése nem fedi le a teljes internetet.

másik lehetséges ötletével, az információbányával,¹⁹ amely egy olyan hermeneutikai struktúrát implikált volna, ahol lehetséges mélyebbre ásni valamiféle végső igazság reményében, míg egy hálózat azonos jelentőségű csúcsokból áll, ezért számos, egymással versengő igazság megfogalmazását és gyors terjesztését teszi lehetővé. Míg az internet korának hajnalán mindez csak fantázia volt, a Web 2.0 elterjedésével a hálózatos struktúra a világháló legláthatóbb szervezési eljárásává vált – s ugyancsak meghatározza azt is, hogy az egyes emlékezetek hogyan alakulnak és terjednek online: *a kollektív emlékezetek a világhálón maguk is hálózatként viselkednek*. A továbbiakban a nyolcvanas évek és tágabb értelemben a késő Kádár-kor online emlékezetén keresztül mutatom be a fenti kijelentés néhány lehetséges következményét.

Az emlékezet mint hálózat

Az évtized azért is lehet izgalmas az emlékezet tárgyaként, mert mind politikailag, mind kulturálisan, mind pedig médiatörténeti szempontból lényegi változásokat jelentett. Miközben a rendszerváltás előtti utolsó évtizedként a nyolcvanas éveknek különleges szerepe van a kortárs emlékezetpolitikában, ugyancsak ekkorra tehető a vizuális média szóródása – azaz hogy a nyolcvanas években volt először lehetőség arra, hogy a nézők megválaszthassák, hogy mit és mikor szeretnének megtekinteni, köszönhetően a parabolaantennák, a VHS-ek vagy a házi videórögzítő rendszerek elterjedésének.

A késő Kádár-korra vonatkozó források legnagyobb része megtalálható az interneten – s különösen igaz ez az audiovizuális dokumentumokra, melyek túlnyomó többsége elérhető a YouTube-on. Olyan sokszínű, az évtizedre vonatkozó videókhoz lehet itt hozzáférni, mint az első magyar szépségversenyéről szóló dokumentumfilm, a *Szépleányok*, Nagy Imre újratemetésének és az 1986-os focivébének a televíziós közvetítése, Hofi Géza előadásai és az *István, a király* különböző adaptációi. Emellett a nyolcvanas évek videoklipjei és kultuszfilmjei – csak úgy, mint az évtizedet tematizáló retrospektív munkák (filmek, dokumentumfilmek) – is a legnagyobb videómeosztón keresztül érhetők el. A videók böngészése közben természetes, hogy a kapcsolódó filmekre is átkattintottam, a kommentekbe is beleolvastam, és egy adott videó köré csoportosuló, igen aktív emlékezőközösség képe rajzolódott ki előttem. Egy olyan közösségé, amely részben másféle alapelvek szerint működik, mint offline párja. E közösség vizsgálata azt a módszertani előnyt is jelenti, hogy annak lehatárolása sokkal könnyebbé és pontosabbá válik, mint offline közösségek esetében.

A Kádár-korról szóló videók az emlékek olyan hálózatát hozzák létre, amelyeknek két különös ismertetőjegyét érdemes itt megemlíteni. Az egyik az, hogy a YouTube

¹⁹ Tim BERNERS-LEE, *Weaving the Web: The Original Design and Ultimate Destiny of the World Wide Web*, New York, HarperCollins, 2002, 23.

kapcsolódó videó algoritmusa a Kádár-kort tematizáló videók jelentős részét összeköti, a másik pedig az, hogy ezáltal egy olyan hálózat jön létre, mely egyaránt tartalmaz emberi és nem emberi aktorokat. E két tulajdonság következményei pedig nemcsak a posztzocialista emlékezet kutatásában, hanem általánosságban véve a kollektív emlékezet online helyzetének feltérképezésében is jelentőséggel bírnak.

Az első megjegyzés kifejtéséhez először érdemes egy pillantást vetni a videómegosztó oldal ajánlási algoritmusára. Amikor egy videó újonnan kerül fel a honlapra, a YouTube a feltöltő által megadott metaadatok szerint rakja össze a javaslati szisztémát: leírás, tagek, cím, stb. Ezután azonban „deep learning” technikát alkalmaz, amely a felhasználók aktivitása szerint, ún. asszociációs szabályok és együttes látogatási számok (co-visitation counts) alapján alakítja a javasolt videók listáját²⁰ – azaz aszerint, hogy az adott videót milyen gyakran tekintik meg *egy bizonyos másik videóval együtt*. Egyszerűen fogalmazva tehát a YouTube az alapján ajánl fel kapcsolódó videókat, hogy a többi felhasználó (azaz az emlékezőközösség tagjai) jellemzően mit tekintenek meg utána. Mindez arra enged következtetni, hogy az ajánlott videók ebben az esetben egy jól vizualizálható hálózatot alkotnak, amely tulajdonképpen az emlékek hálózataként működik, ahol a csúcok közötti éleket a felhasználók tevékenysége hozza létre.²¹ Az emlékezetek hálózatosodásának ilyen értelmezésével tehát egy szinkrón pillantást vethetünk az éppen mozgásban lévő kollektív emlékezetre – ami biztosan nem mond ellent az emlékezetműködés diakrón olvasatainak (ilyen például a norai emlékezhely projekt), sokkal inkább egy izgalmas, új vetületet adhat azokhoz. Ezek az emlékek mindig eleve kon- és hipertextuálisak abban az értelemben, hogy sosem egymagukban észleljük őket, hanem a kapcsolódó emlékek nemlineáris, sokközpontú hálózataként, ahol a csúcok aktív párbeszédben állnak egymással.

A második megjegyzés pedig arra vonatkozik, hogy a közösségi médiában kirajzoló emlékezhálózat egy igen jellegzetes elrendeződést mutat: a Web 2.0 egy olyan közeg, ahol az emlékezés alanya és tárgya – azaz a rögzített/felidézhető dolgok (mint a videók, posztok, blogok, események és minden egyéb, szélesebb értelemben vett visszaemlékezés), illetve az emlékezők (nyilván a nézők/felhasználók/kommentelők) – olyan módon működnek együtt, ami igen hasonlít a Bruno Latour-féle cselekvőhálózat elméletben (Actor-Network Theory vagy ANT) kifejtettekre. Latour olyan hálózatokat írt le, melyeknek az emberi és nem emberi aktorok egyformán cselekvőképes tagjai, s melyeket egy különös, egyenített nyelven elemesz, ugyanúgy szólva élő

²⁰ James DAVIDSON et al., *The YouTube video recommendation system*, Proceedings of the fourth ACM conference on Recommender systems, New York, ACM, 2010, 294.

²¹ 2015-ben, jelen szöveg első verziójának elkészítésekor akár azt a feltételezést is meg lehetett kockáztatni, hogy a Kádár-korhoz kapcsolódó *valamennyi videó* kapcsolódik egymáshoz az ajánlások rendszerén keresztül. Az azóta eltelt években azonban több központi csúc (videó) – mint például Papp Gábor Zsigmond *Budapest Retro* és *Magyarország Retro* című filmjei – eltűnt a hálózatból szerzői jogi követelések miatt, ami észrevehető csapást mért a rendszerre.

és élettelen aktorokról.²² Az ANT és a közösségi média által létrehozott emlékezhálózatok között azonban mégis különbség, hogy míg az előbbiben valamennyi cselekvő egyforma súllyal esik latba a hálózatban, mindez nem mondható el az utóbbiról.

A YouTube-nál maradvá, bár az emlékezők hozzák létre a kapcsolatokat, éleket a videók között, ők és interakcióik elkerülhetetlenül periferikusak maradnak a videókhoz képest, amelyek ebben az esetben központibb csúcsokként tűnnek fel. A humán ágensek azonban továbbra is a hálózat részei, azaz nem alkothatnak egy teljes, külső, elfogulatlan képet annak működéséről – hasonlóan ahhoz a világhálón rendkívül gyorsan elterjedt megjegyzéshez (a *Metafilter* blue_beetle becenevű felhasználójától), hogy „ha nem fizetsz érte, akkor te vagy a termék”. Blue_beetle itt arra az elmozdulásra mutat rá, amely a Web 1.0 internet-mint-tartalom modellje, majd a Web 2.0 internet-mint-hálózat paradigmája között következett be. A világháló többé már nem kizárólagosan egy olyan hely, ahová adott tartalmak hozzáférése miatt látogatunk: mi magunk lettünk a legkelendőbb tartalom. Ebben az értelemben a kollektív emlékezet olyan spektákulum, melyben – legalábbis elméletben – bárki részesülhet.

Természetesen az emlékek online hálózata bizonyos mértékben azokat az „offline” asszociatív kapcsolatokat ismétli, amelyek bizonyos mediatizált emlékek között léteznek, azonban más tényezők is befolyásolják. Már magát a vizualitás fogalmát is érdemes ebben a kontextusban újragondolni. Például, szemben azzal, amit a mozgókép szóródásának nevezünk a nyolcvanas évek Magyarországgal kapcsolatban, a YouTube-on megjelenő emlékezhálózatot egy olyan természetes mellérendelés jellemzi, amely láthatatlanná teszi az elsődleges kontextus különbségeit. Volt, amit „ideológiailag megbízható” embereknek vetítettek le majdnem titokban, másokat unásig ismételt a televízió. Egyes médiaeseményeket csak egyszer – élőben – lehetett megtekinteni, majd később esetleg „kordokumentumként” elérhetővé váltak a jövő – de nem a kortárs jelen számára –, más videókat biztosan nem célzottan őriztek meg: ez a „múlt szemete”, ahogy Aleida Assmann nevezi ezeket a reziduumokat.²³ Ezek a sokféle emléknymok egymással összekapcsolt *.flv fájlkként jelennek meg a Web 2.0 mindent felölelő, de egyre inkább elanyagtalanodó közegében.

A kollektív emlékezet online vizsgálatában a fenti megállapítások jelentősége kétirányú: egyrészt világosan jelzik, hogy a hálózatkutatás egészen új megközelítési módokat – sőt, új fogalmakat – kínálhat a kultúratudományos kutatás számára, másrészt pedig talán még kiforrotlan állapotában is jól körülírhatóvá teszi, hogy mely médiatermékek a legjelentősebbek egy adott emlékezőközösség számára egy bizonyos időpillanatban.

²² Bruno LATOUR, *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2005.

²³ Aleida ASSMANN, *Szövegek, nyomok, hulladékok: A kulturális emlékezet változó médiumai*, ford. GÖRFÖL Balázs = *Narratívák* 8., szerk. KISANTAL Tamás, Bp., Kijárat, 2009, 146–159.

A hálózatos emlékezet kutatása

A továbbiakban azt tekintem át, hogy az emlékezet hálózatként történő elgondolása hogyan befolyásolja az online emlékezetek kutatását. Ehhez három olyan szempontot emelek ki, amelyeket érdemes lehet további kutatásokban elmélyíteni. Ezek a következők: funkcionális/táremlékezet, egyéni/kollektív emlékezet, illetve az egyenlő és demokratikus hozzáférés problematikája.

1. Funkcionális és táremlékezet

A funkcionális és táremlékezet szétválasztása Aleida Assmann nevéhez köthető, aki amellet érvel, hogy a funkcionális emlékezet abban az értelemben be van lakva, hogy egy adott csoportot közvetlenül a múlthoz kapcsol, azaz jellemzően olyan emlékezet, amely éppen használatban van. Ezzel szemben a táremlékezet a „fel nem használt források” (*ungebundene Hilfsmittel*) gyűjteménye, egy olyan tudás, amely „már nem, még nem vagy most éppen nem része a funkcionális emlékezetnek”,²⁴ azonban rendelkezik olyan szubverzív potenciállal, amelynek köszönhetően később funkcionálissá válhat.

Egyrészt a YouTube egyértelműen a par excellence archívum – 2017 februárjában percenként mintegy 400 órányi tartalmat töltenek rá fel,²⁵ ami gyakorlatilag egy követhetetlen adatfolyamot eredményez, azonban a fent vázolt ajánlási algoritmus egy funkcionális elemet is ad az archívum logikájához. György Péter már 2002-ben utalt valami hasonlóra: szerinte „a könyvtárak újkori csendje helyén a multimediális archívumok bábeli rengetegének zavaros csodája áll”.²⁶ Az online emlékezés színterei tehát nem oszthatók fel problémátlanul tár- és funkcionális emlékezetre. Mindez két dologgal magyarázható: egyrészt úgy tűnik, hogy az archiválás inherensen társas tevékenységgé válik a közösségi média korában, ami összhangban van Pinchevski azon megállapításával, amely szerint „az elektronikus audiovizuális technológiák, és főleg az interaktív új média megjelenésével az archívum [...] többé már nem elmeszesíti az emlékezetet, hanem valódi, élő emlékezetként működteti azt”.²⁷ Az archiváló és aktív társas (tár- és funkcionális) emlékezet közti dinamikus viszonyt jól példázza Menyhért Anna tanulmánya a traumák feldolgozásáról a Facebookon. Menyhért két, a holokauszt emlékezetével foglalkozó, emlékezőket és örökösöket összefogó Facebook-csoport vizsgálatakor megjegyzi, hogy a családi legendáriumokat leíró

²⁴ Aleida ASSMANN, *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, 126.

²⁵ Saba HAMEDY, *YouTube just hit a huge milestone*, Mashable, 2017. február 17. <http://mashable.com/2017/02/27/youtube-one-billion-hours-of-video-daily/#4hvrCWhVMSqb> (Letöltés ideje: 2018. január 24.)

²⁶ GYÖRGY Péter, *Memex: a könyvbe zárt tudás a 21. században*, Bp., Magvető, 2002, 20.

²⁷ Amit PINCHEVSKI, *Archive, Media, Trauma = On Media Memory: Collective Memory in a New Media Age*, ed. Motti NEIGER, Oren MEYERS, Eyal ZANDBERG, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2011, 254.

posztok gyűjtése, *meg-* vagy *elmentése* a csoportok egyik legfontosabb, explicit módon megfogalmazott célja volt a kezdetektől.²⁸

A második ok, amely megmagyarázhatja, hogy a funkcionális és táremlékezet közti kapcsolatot miért érdemes a hálózatos emlékezetkultúrában nagyon másként elgondolni, mint az interneten kívül, az az, hogy az adott csúcsok elrendeződése meghatározza azt a pozíciót, amelyet a funkcionális vagy táremlékezetben betöltenek. Az elérhető adatok sokasága például azt a benyomást keltheti, hogy *minden*, amire érdemes emlékezni, megtalálható a YouTube-on. Emellett azzal is számolnunk kell, hogy ezek alapján úgy tetszik, hogy valamennyi feltöltött videó kapcsolatban áll egymással – az esetek legnagyobb részében ez valóban helytálló. Ha azonban bizonyos videók – akár a történeti szempontok szerinti legizgalmasabbak – valamiért nem vagy nem megfelelően kapcsolódnak az emlékek hálózatához, akkor a felhasználók/emlékezők nem fognak hozzájuk férni, ezáltal igen könnyen kihullhatnak az aktív, funkcionális – és nemcsak online – emlékezetből.

Például a kilencvenes évek elejének egyik legnagyobb hatású nyilvános vitája, amely a Magyar Televízió közvetítésével Kónya Imre és Pető Iván között zajlott, és témája a történelmi igazságtétel volt, 2014. szeptember 30-án került a YouTube-ra a Független Jogász Fórum feltöltésének köszönhetően. Az első kilenc hónapban mindösszesen 61 megtekintést generált, 2018 januárjában pedig mintegy 4.000 megtekintésnél tart.²⁹ Az alacsony nézettségnek talán a legfőbb magyarázata, hogy mindössze egyetlen bejövő ajánlása van a videónak, az is egy hasonló nézettségű, ugyanazon felhasználó által feltöltött videó irányából. Mindez természetesen nem jelentheti azt, hogy a Web 2.0 teljesen eltörölné a funkcionális és táremlékezet közti különbséget, azonban azzal mindenképpen számolni érdemes, hogy a kettő közötti kapcsolat igen dinamikus, és ezzel kapcsolatban számos kérdésre választ adhat az online emlékezés hálózati struktúrája.

2. Egyéni és kollektív emlékezetek

Az egyéni és kollektív emlékezetek közti kapcsolatot sokszor (impliciten) metaforikusként érthetjük, ahol a kommunikatív emlékezetek megértése az egyéni emlékezés mintázatait követi. Az ilyen beszédalakzatok abban is segíthetnek, hogy egy adott emlékezőközösség koherens, összetartó egészként tudja elgondolni magát. Más szavakkal tehát az egyéni emlékezet mint a kollektív emlékezet metaforája közvetlenséget ad egy egyébként anyagtalán fogalomhoz. Érdekes, hogy az internet néhány, eddig még nem tárgyalt metaforája is hasonló logikát követ. Akár Walter J. Ong másodlagos szóbeliség fogalmát³⁰ is ide sorolhatjuk, de az olyan, a köznyelvben elterjedt kifejezések, mint a „csevegő szoba” vagy akár az angol Facebook szóösszetétel is ide kapcsolható, utóbbi

²⁸ MENYHÉRT Anna, *Digital Trauma Processing in Social Media Groups: Transgenerational Holocaust Trauma on Facebook*, Hungarian Historical Review, 2017/2, 355–376.

²⁹ Összehasonlításképpen: Orbán Viktor miniszterelnök beszéde, amelyet Nagy Imre újratemetésén mondott el, 2018 januárjában közel 200.000 megtekintésnél tart.

³⁰ Walter J. ONG, *Szóbeliség és írásbeliség*, ford. KOZÁK Dániel, Bp., Gondolat, 2010.

egyszerre idézi meg a személyes kapcsolatot, illetve a nyomtatott szöveg médiumát. Emellett a hálózatokat – pontosabban a közösségi hálókat – igen gyakran gondolják el élő organizmusként (a számítógépes *vírusok* vagy egy hálózat *immunrendszere* ehhez a metaforához kapcsolódnak).

Az egyéni és kollektív emlékezet közti metaforikus kapcsolatot az emlékezetkutatók sokon belül sokan és sokféleképpen bírálták. Wulf Kansteiner kritikájának magját is ez a gondolat adja:

A kollektív emlékezet kutatásának eddig nem sikerült kielégítő módon az egyéni emlékezettől eltérőként definiálni kutatási tárgyát. Ennek eredményeképpen a kollektív emlékezetet gyakran pszichológiai és pszichoanalitikai módszerek egyszerű alkalmazásával vizsgálják.³¹

Jan Assmann a Kansteiner által hangsúlyozott módszertani veszélyeket úgy küszöböli ki, hogy világosan meghatározza a kollektív és egyéni emlékezet különbségét. Maurice Halbwachs munkáiból kiindulva amellet érvel, hogy a társas vagy kollektív emlékezet olyan elengedhetetlen strukturális keret, amely meghatározza tagjai egyéni emlékezetét.

Az egyén szempontjából az emlékezet amolyan aggregátumként jelentkezik, amely a legkülönfélébb csoportok emlékezetében való részvétel eredménye; ugyanez a csoport felől tekintve a tudásmegosztás kérdése, a tudás belső, tagok közti megosztásáé.³²

Assmann gondolatmenetével összhangban azt állíthatjuk, hogy az emlékezetek hálózata mint a kollektív emlékezet egy lehetséges strukturája *egyszerre metaforikus és szinekdochikus* az egyéni emlékezethez képest. Bizonyos szintig az egyéni emlékezet mintájára képzeljük el (ahogyan az internetre az élő organizmus metaforája használható), miközben maga is egyéni emlékezetekből áll össze. Ebben az esetben érdemes azt is figyelembe venni, hogy már maga az egyéni élettörténet és/vagy videó posztolása feltételezi, hogy a feltöltés célja a megosztás, a közössé tétel. Ennek megfelelően valamennyi online archivált, privát emlék a kollektív (tár)emlékezetbe integrálódik, és lehetősége nyílik arra, hogy a többi emlék hálózatába betagozódva akár idegenek is megtekintsék, megosszák vagy kommenteljék.

3. Egyenlő hozzáférés és reprezentáció

A hálózatos emlékezetek harmadik aspektusa, amelyet itt tárgyalni szeretnék, az egyenlő és demokratikus hozzáférés és/vagy reprezentáció kérdése az online

³¹ Wulf KANSTEINER, *Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies*, History and Theory, 2002/2, 180.

³² Jan ASSMANN, *A kulturális emlékezet: Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban*, ford. HIDAS Zoltán, Bp., Atlantisz, 2013, 38.

emlékezőközösségekben. Ahogyan ez a gondolat már részben a cybertér fogalmában is megjelent, az internet bizonyos mértékben a tökéletes demokrácia utópiájaként tűnik fel,³³ amely elgondolás logikailag két részre bontható. Egyrészt minden hozzáférhető az interneten – legalábbis elméletben, azaz mindenki egyenlő esélyekkel (kellene, hogy) indul(jon) a tudás megszerzésében. Másrészt, mindezzel szoros összefüggésben a világháló olyan helyként tűnik fel, ahol mindenkinek azonos joga van a közösségekben való részvételhez, azaz nem örökölt privilégiumai, hanem szerzett szakértelme alapján építhet magának új karriert. Ez az elgondolás főleg a kilencvenes évek végén és a kétezres évek elején, a „dotcom-lufi” kipukkanása előtt volt megfigyelhető az újonnan alakuló online cégek „kincskereső” mentalitásában, de a mai YouTube-influencerek semmiből jött sikere is hasonló retorikára épít.

A demokratikus fantázia első fele, az internet mint az emberi tudás teljes tárháza olyannyira számottevő hatással bírt, hogy a kétezres évek közepétől tényleges kezdeményezések is kapcsolódtak hozzá. Erre jó példa lehet a Google 2004-es Óceán Projektje, amelynek az lett volna a célja, hogy az emberiség teljes írott kultúráját ingyenesen hozzáférhetővé tegye mindenki számára (amit a szellemi tulajdonjogok miatt igen gyorsan újra kellett gondolni). Ugyanezen vízió egy másik vonatkozását a WikiLeaks kezdeményezés illusztrálja, mely titkosított információkat tesz nyilvánossá.³⁴

A tudás demokratizálódásának másik oldala arra világít rá, hogy egyetlen archívum sem lehet teljes, annak ellenére, hogy a múltat feldolgozó online gyűjtemények jellemzően ezt a képet kommunikálják. A teljesség illúziójára, amely a hálózatos emlékezet jellemzője, jó példa a *Szabadság tér '89* és a *Szabadság tér '56* dokumentumfilm-sorozatok online története, melyeket 2015-ben és 2016-ban, a rendszerváltás 25., illetve az 1956-os forradalom 60. évfordulójára készített jobbjára ugyanaz a szakértő- és producergárda. Mindkét sorozat aránylag alacsony nézettséggel futott a televízióban, és hasonlóan kis számokat produkált a YouTube-on is, ahová a készítők nem sokkal a tévés premier után feltöltötték az epizódokat. Ez a tendencia szinte valamennyi epizódra vonatkozik, a jelenség oka pedig, hogy az egyes epizódok szinte kizárólag a két sorozat további részeivel vannak kapcsolatban a javasolt videók révén. Mindez ahhoz a konklúzióhoz vezethet, hogy az emlékezetek hálózata inherensen magában hordozza azt a veszélyt, hogy teljes egészésként tűnik fel – akárha egy alternatív emlékezetuniverzumot hozna így létre. Ez különösen izgalmas annak fényében, hogy jelenleg mindkét politikai oldal felől érkeznek olyan kritikák, amelyek szerint két párhuzamos emlékezetparadigmával van dolgunk Magyarországon.³⁵

³³ Zizi PAPACHARISSI, *A virtuális szféra*, ford. SZAKÁCS Judit, Médiakutató, 2003/tavaszi. http://www.mediakutato.hu/cikk/2003_01_tavaszi/07_virtualis_szfera (Letöltés ideje: 2018. június 12.)

³⁴ Bővebben lásd Micah L. SIFRY, *WikiLeaks and the Age of Transparency*, New York, OR Books, 2011. Dave Eggers 2013-as könyve (magyarul: Dave EGGERS, *A Kör*, ford. NEMES Anna, Bp., Európa, 2016) a tudás teljes demokratizálódásának elgondolását a disztópikus végtelenség viszi. A regényből készült 2017-es film mottója a következő volt: „Tudni jó, de mindent tudni még jobb.”

³⁵ Lásd például GYÁNI Gábor, *A magyar „emlékezet helyei” és a traumatikus múlt*, *Studia Litteraria*, 2012/1–2, 41–50.

Mindezek mellett, bár kétségtelenül igaz, hogy sok minden megtalálható az interneten, a *navigáció* (ismét az óceán metaforához kapcsolódva) sokszor olyan képességeket igényel, amelyek nem feltétlenül adóttak az online nyilvánosság valamennyi résztvevője számára. Angolkert helyett a hipertextuális emlékek hálózata inkább a viktoriánus London ködös labirintusára emlékeztet.³⁶ Ráadásul, és ez a valódi tétje az online emlékezhálózatok vizsgálatának, az online emlékek szelektív láthatósága nagyban függ attól, hogy hol helyezkednek el a hálózatban, és a preferencián alapuló algoritmusokat ennek megfelelően tervezték. Eli Pariser netaktivista szerint a személyre szabott keresést lehetővé tevő algoritmusok megpróbálják kitalálni, hogy a felhasználónak mire van szüksége, illetve – és ez az, ami radikálisan átrendezi az online nyilvánosság struktúráját – mi az, amit látni *szertne*. A tapasztalat azt mutatja, hogy a felhasználók a saját véleményüket megerősítő tényekkel szembesülnek a legszívesebben. Ebből kiindulva tehát az emberiség teljes tudáskészletének felhalmozása helyett a világháló olyan „filter buborék”-halmaz lett, amely úgy akadályozza meg az intelligens vitát, hogy egész egyszerűen kizárja a felhasználó látóteréből az övétől eltérő véleményeket és emlékezeteket.³⁷

Az internet mint abszolút demokrácia fantáziájának második összetevőjét, az egyenlő esélyeket hozó egyenlő hozzájárás elgondolását voltaképpen alátámasztják az internet hajnalának sikertörténetei, amikor a „dotcom-lufi” úttörői kizárólag a szakértelmük segítségével tudtak nagyon rövid idő alatt rengeteg pénzhez jutni. Ugyanígy a koncepció mellett szól például a 2011-es arab tavasz nemzetközi recepciója, amely jellemzően a közösségi média történetének fordulópontjaként tárgyalja a felkeléseket, hiszen akkor először volt példa arra, hogy a Twitter a lentről szerveződő civil ellenállás platformjává váljon.³⁸ Emellett azonban problémaként merül fel, hogy a Web 2.0 nem feltétlenül törli el a meglévő privilégiumokat, és nem biztosít egyenlő hozzájárást. Az offline közösségek nem minden tagja tud vagy akar részt venni a közösségi média hálózatos emlékezetközösségeiben – ez függhet például társadalmi, területi vagy életkori faktoroktól is, azaz az online emlékezetközösségeket biztosan nem lehet a teljes társadalom nézőpontjából reprezentatívként kezelni.

Perspektívák és „jobb olvasók”

Gondolatmenetemet Yochai Benkler rendkívül optimista megjegyzésével zárom. Benkler szerint az információ hálózatos struktúrájának inherensen átlátható és alakítható volta pozitív változásokhoz vezet a kultúrában.

³⁶ GYÖRGY, *i. m.*, 9.

³⁷ Eli PARISER, *The Filter Bubble: What the Internet is Hiding from You*, New York, Penguin Press, 2011.

³⁸ Lásd például Nahed ELTANTAWY, Julie B. WIEST, *Social Media in the Egyptian Revolution: Reconsidering Resource Mobilization Theory*, International Journal of Communication, 2011/5, 1207–1224.

Tanúi lehetünk egy új népi kultúra megszületésének [...] amelyben sokkal többen részt vehetünk, mint eddig [...]. Az új kultúra által életre hívott új gyakorlatok pedig a résztvevőket saját kultúrájuk jobb »olvasóivá« avatják, amennyiben önreflexívabb és kritikussabb módon viszonyulhatnak kultúrájukhoz.³⁹

Ha újra felidézzük a tanulmány elején már említett #YOLOCAUST projektet és belátásait, úgy tűnhet, hogy az „önreflexívabb” és „kritikusabb” kultúraolvasók megjelenése még várat magára – talán nem is kizárólag az emlékműnél pózoló, „tiszteletlen” fiatalok, hanem az őket elítélő közösség tekintetében. Ezért azt javaslom, hogy tekintsünk az online emlékezhálózatokra inkább olyan közösségekként, amelyek alapvetően más szabályok mentén épülnek fel, mint offline párjaik, ugyanakkor nem „virtuálisabbak” azoknál, sőt éppoly valóságosak, és az emlékezetkutatás számára izgalmas új kutatási területet jelenthetnek. Jelen tanulmányban néhány olyan vonatkozásukra próbáltam rámutatni, amelyeket érdemes lehet a témával kapcsolatban megfontolni, a következő lépést azonban a hálózatkutatásokkal való érdemi együttműködés jelentené. Az internet mint kutatási terület feltérképezése és az ott végbemenő kulturális változások elemzése a 21. századi bölcsészettudományoknak nemcsak felelőssége, de a túléléshez nélkülözhetetlen új kompetenciája is.

ZSÓFIA O. RÉTI

Memory of Networks, Networks of Memory

The present paper aims to tentatively raise a number of issues regarding the complex relationship between collective memory and the internet, more specifically Web 2.0. First, I briefly demonstrate how the metaphors of the internet and of collective memory have shaped our understanding of the two topics, and I look at the possible interfaces between them. Then, capitalizing upon the metaphor of network, the most prevalent one of such ‘interfaces’, the paper seeks to explore the insights it can offer in relation with collective memories in the age of social media. Finally, I use the example of the late Kádár-era and its online memory to illuminate a few theoretical consequences of imagining contemporary online memory communities as networks.

³⁹ Yochai BENKLER, *The Wealth of Networks: How Social Production Transforms Markets and Freedom*, New Haven, Yale University Press, 2006, 15.

A történelem politikai felhasználásáról

A múlt és különösen a történelem iránti érdeklődés jelenleg tapasztalható megélénkülésének számtalan jele van, és meglehetősen változatos okokra vezethető vissza, de két szorosan összetartozó antropológiai tényező kiemelkedik a jelenség magyarázatai közül. Az első az, hogy az idő múlását állandóan gyorsuló folyamatként érzékeljük, a másik pedig, hogy ennek ellenhatásaként a múlt mint orientációs pont jelentősen felértékelődött a jellel és a jövővel szemben. Ezek közvetlen következményei nem mérhetőek fel egészében, de az emlékezetkultúra terjedése a hétköznapi életben és a tudományok területén egyaránt jól érzékelteti a jelenséget. A folyamatot ma már tekinthetjük a modern kor szükségszerű velejárójának, amelynek irányán lehetetlen változtatni, sőt sebessége is egyre csak fokozódik, de hatásai a múlt iránti érzékenység megélénkülése által valamelyest ellensúlyozhatók.

Az idő ma egyre gyorsabban telik, a jelen folyamatosan zsugorodik, egyre rövidebb ideig tart az az időszak, amikor az életkörülmények hozzávetőleges állandóságával számolhatunk.¹ A tapasztalati tér és az elvárási horizont egyre kevésbé vágnak egybe.² A jelen időben való tartózkodás nagymértékben lerövidült, és ennek nyomán minden sokkal hamarabb válik múlttá, mint bármikor korábban. A bennünket körülvevő világ tárgyainak tartóssága alig éli túl a jelen folyamatosan rövidülő pillanatát, mivel az innováció tempója folyamatosan fokozza az elavulás sebességét is. A változások nyomán maga a „régí” szó jelentése is átalakult: egykor egy tárgy addig maradt világunk része, amíg használható volt, ma pedig addig, amíg nem jön egy új, és nem váltja fel, függetlenül annak használhatóságától.³ A folyamatot a modernitás mai körülményei között természetesen tekinthetjük, és általánosságban a történelem felgyorsulásának nevezhetjük.⁴

A megnevezésnek [...] világos az értelme: a leginkább kontinuos és állandó jelenség már nem az állandóság és a kontinuitás, hanem a változás. És a változás egyre gyorsul, egyre gyorsabban billen ki eredeti helyéből a múlt összes eleme, miközben maga a múlt egyre erőteljesebben távolodik. Az emlékezet

¹ Lásd Hermann LÜBBE, *Gegenwartsschrumpfung und zivilisatorische Selbsthistorisierung = Schrumpfungen: Chancen für ein anderes Wachstum: Ein Diskurs der Natur- und Sozialwissenschaften*, hg. Frithjof HAGER, Werner SCHENKEL, Berlin – Heidelberg, Springer, 2000, 11–20.

² Vö. Reinhart KOSELLECK, *’Tapasztalati tér’ és ’várakozási horizont’ – két történelmi kategória*, ford. HIDAS Zoltán, = R. K., *Elmúlt jövő*, Bp., Atlantisz, 2003, 401–430.

³ LÜBBE, *i. m.* 15–16.

⁴ Az elnevezés Daniel Halévy-től származik, de a jelenség számos különböző aspektusát bemutató leírás létezik.

megszervezése érdekében fel kell mérni ezt a fordulatot, amely megtörte a történelmi idő egységét, a szép és egyszerű linearitást, amely a jelen és a jövőt a múlttal egyesítette.⁵

Történelmi távlatban a hagyomány erejét a feltartóztathatatlan változás tapasztalata fokozatosan felmorzsolta, de a hozzá fűzött reményeket és ígéreteket nem volt képes beváltani, így maradt az általános rossz közérzet a jelen és az egyre kevésbé belátható jövő kapcsán, aminek következtében az orientációvesztés érzése egyre inkább elhatalmasodott a modern ember világában. Immár sem a jelen, sem a jövő nem kecsegtetett kedvező kilátásokkal, ezért csak a múlt maradt biztos, amely korábban soha nem tapasztalt mértékben felmagasztosult, és minden más időtől független jelentőségre és értékre tett szert. A világban való tartós berendezkedés lehetetlensége váltotta ki a múlt iránti érzéket és vágyat, amely fokozatosan az élet minden területét áthatotta. Az antikvitások iránti kereslet folyamatos bővülése, a bolhapiacok virágzása, egész épületegyüttesek eredeti formájukban való részleges vagy teljes rekonstrukciója, népszerűsítő történelmi folyóiratok és könyvek, tematikus televíziós csatornák születése, valamint a múzeumkultúrának szinte minden tárgyra való kiterjedése mind ennek kétségbevonhatatlan jelei.

A folyamat lassanként odáig fokozódott, hogy a jövő pátoaszát szinte teljesen elnyelte a múlt iránti érdeklődés. Immáron nem a jövő lett a legfontosabb orientációs pont, hanem a múlt. Amíg a haladásba vetett hit megkérdőjelezhetetlen volt, addig nem sokra becsülték a régít, és inkább a jövő előtt álló akadályt láttak benne. Csakhogy az utópikus energiák fokozatosan kimerültek, és az optimizmust lassanként felváltotta a válság általános érzése, amely mára állandósult és az egész korszakot jellemző fogalommá vált. Ebben a helyzetben alakult ki és terjedt el egyfajta kompenzációként a történetiség iránti érzék,⁶ mint a megőrzés formája, amely meglehetősen változatos formákat öltött, és a civilizációs dinamika ellensúlyozásaként a jelen muzealizáló megőrzésére törekedett.⁷

A jövő anticipálására való képtelenségünk [...] azt a kényszert szabja ránk, hogy áhítatosan gyűjtögessük, némileg differenciálatlanul, azokat a látható nyomokat és materiális jeleket, amelyek egykor (talán) majd tanúsíthatják, kik vagyunk vagy kik lehettünk. Más szavakkal, itt a vége a történelem mindenféle teleologikus értelmezésének – vége annak a történelemnek, amelynek ismerjük a végét –, s ez terheli meg a jelen az „emlékezés kötelességének” parancsával, amelyről oly sokat hallunk már.⁸

⁵ Pierre NORA, *Emlékezetdömping: (Az emlékezés hasznáról és káráról)*, ford. MIHANCsik Zsófia, Magyar Lettre International, 2007, ősz. <http://epa.oszk.hu/00000/00012/00050/nora.htm> (Letöltés ideje: 2018. október 8.)

⁶ Lásd Joachim RITTER, *A szellemtudományok feladata a modern társadalomban*, ford. PAPP Zoltán = J. R., *Szubjektivitás*, Bp., Atlantisz, 2007, 81–111.

⁷ LÜBBE, *i. m.*, 13.

⁸ NORA, *i. m.*

Mindez az emlékezet formáinak és eszközeinek szinte hihetetlen mértékű megsokszorozódásával és differenciálódásával járt együtt, amihez az az érzés társult, hogy csakis így lehet ellensúlyozni valamelyest a gyorsulás hatásait. Az emlékezet azonban így lassan rutinná vált, és miután intézményesült, elvált a személyek és a közösségek közvetlen tapasztalatától. A *milieux de mémoire*-okból *lieux de mémoire*-ok lettek, azaz az emlékező közösségeket felváltották az emlékezhelyek.⁹

[A] múlttal már nincs közvetlen kapcsolatunk. Csak dokumentációk, levéltárak, emlékművek rekonstrukciójával tudjuk fellelni, s ez alkotja az „emlékezetet”, amely maga is művi, és a mai megnevezését jelenti annak, amit egykor egyszerűen csak „történelemnek” hívtunk. [...] Az „emlékezet” olyan általános értelmet kapott, és annyira eláraszt mindent, hogy egész egyszerűen kiszorítani látszik a „történelem” szót, és a történelem kutatását is az emlékezet szolgálatába állítja.¹⁰

A történetpolitika fogalmáról

Az emlékezetkultúrán belül a politika és a történelem viszonya mindig is feszültségekkel teli volt, amelyet általánosságban a történetpolitika (*Geschichtspolitik*) fogalmával jelölhetünk meg. A történetpolitika fejlődése folyamán egyre nyitottabbá vált a globális és a lokális emlékezetek iránt, és ezek hatása tagadhatatlan ugyan, de úgy tűnik, hogy a nemzet, mint emlékező és értelmező közösség, nem meghaladható referenciális keret. A fogalom szinte mindenütt mértékadó orientációs ponttá vált, aminek önmagában még nincs kiemelkedő politikai jelentősége, de mint domináns elem, meghatározza, hogy mit fogadunk el és mit utasítunk el, mivel azonosulunk, és mitől határolódunk el a múltból, ezért a történelem soha sem lehet politikailag teljesen semleges. A jelen politikai döntéseiben mindig tetten érhetők a múltra való direkt vagy indirekt hivatkozások és motivációk, amelyek meghatározzák a politikai elköteleződéseket és kényszerűségeket. A történetpolitika általánosságban tehát azt a kölcsönhatást fogja egybe, illetve magyarázza, amelynek során a politikában a múlt eseményei jelentésre és jelentőségre tesznek szert. Ennek alapján a történetpolitika egy hétköznapi jelenség, amely önmagában sem nem pozitív, sem nem negatív, sokkal inkább a neki tulajdonított funkcióktól és aktorai szándékaitól függ, jóllehet ezek hatása minden esetben áttételes.

A fogalom egy olyan neologizmus, amely átfogóan próbálja megragadni politika és történelem viszonyát. Eredete a 80-as évekre, a német történészvitára (*Historikerstreit*) nyúlik vissza, és eredeti pejoratív értelmétől fokozatosan elválva egyre inkább semleges

⁹ Martin SABROW, *Erinnerung als Pathosformel der Gegenwart*, Vorgänge, 2012/2, 4–15.

¹⁰ NORA, *i. m.*

jelentésre tett szert, majd tudományos kategóriaként önálló szubdiszciplinává vált a történelem és a politikatudomány határterületén.¹¹ Azóta több európai nyelvben meghonosodott, jóllehet az egyes országok emlékezetkultúrájának megfelelően mindenütt más és más jelentéstartalommal telítődött, illetve különböző hangsúlyokat kapott.¹² Ennek megfelelően a történetpolitika az a diszkurzív tér, amely a történelem értelmezését egy közösségi szempontból releváns múlt jelenbeli nyilvános reprezentációjaként primér politikai célokból felhasználja.¹³ Ez a meglehetősen általános megfogalmazás is arra utal, hogy nem egy egységes tárgyról van szó, hanem egy megközelítési módról vagy a kérdésfeltevés perspektívájáról, amely a történelem és a politika kölcsönhatásait akarja közéleti és tudományos igénnyel megragadni.¹⁴ A történelem politikával való összefonódása arra utal, hogy nemcsak a történelem hat a politikára, hanem a politika is a történelemre, jóllehet ezt a bonyolult kölcsönhatást lehetetlen minden részletében kibogozni és feltárni. Ez nyilvánul meg a történelmi tudatban, amely összeköti a múltat a jelen tapasztalataival és a jövő elképzeléseivel, és ezzel teszi lehetővé a tájékozódást az egyén és a társadalom számára egyaránt. Az ezzel kapcsolatos reflexiók meghatározzák, és egyben korlátozzák is a jelent, ami a múlt mint legitimációs forrás kognitív, esztétikai és politikai megjelenítésében nyilvánul meg.¹⁵ A kollektív önazonosság tudatának kialakításakor minden esetben történeteket mesélünk, amelyek mítoszokként élnek a társadalomban, és általában akkor tesznek szert jelentőségre, ha valamilyen nem várt esemény, a „véletlen betörése” megtöri a politikai folyamatok lefolyásának megszokott rendjét, és a nyomában fellépő ideológiai és értelmezési vákuum feléleszti a történetmesélés iránti vágyat, függetlenül attól, hogy új mítoszokat szőnek régi motívumokból vagy régi mítoszokat aktualizálnak az adott helyzetre. A politikai közösség tagjai mindig keresik azokat a pontokat a múltjukban, amelyek alapján magukat pozitívan értékelhetik, és amelyekkel így ellentmondásmentesen azonosulhatnak, illetve más közösségekkel szemben sikeresen definiálhatják magukat.

A két terület feszültségei leginkább ott bontakoznak ki, ahol történelem és politika nem egyszerűen érintkeznek, hanem meglehetősen változatosan – funkcióik, médiumaik és szereplőik kapcsán – össze is fonódnak. Ha abból indulunk ki, hogy a politika

¹¹ Harald SCHMID, *Vom publizistischen Kampfbegriff zum Forschungskonzept: Zur Historisierung der Kategorie „Geschichtspolitik“ = Geschichtspolitik und kollektives Gedächtnis: Erinnerungskulturen in Theorie und Praxis*, hg. Harald SCHMID, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009, 53–76.

¹² Stefan TROEBST, *Geschichtspolitik: Politikfeld, Analyserahmen, Streitobjekt = Geschichtspolitik in Europa seit 1989: Deutschland, Frankreich und Polen im internationalen Vergleich*, hg. Etienne FRANÇOIS, Kornelia KOŃCZAL, Robert TRABA, Stefan TROEBST, Göttingen, Wallstein Verlag, 2013, 15–34.

¹³ SCHMID, *i. m.*, 65.

¹⁴ Horst-Alfred HEINRICH, Michael KOHLSTRUCK, *Zur theoriegeleiteten Analyse von Geschichtspolitik = Geschichtspolitik und sozialwissenschaftliche Theorie*, hg. Horst-Alfred HEINRICH, Michael KOHLSTRUCK, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2008, 9–15.

¹⁵ Edgar WOLFRUM, *Erinnerungskultur und Geschichtspolitik als Forschungsfelder: Konzepte – Methoden – Themen = Reformation und Bauernkrieg: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik im geteilten Deutschland*, hg. Jan SCHEUNEMANN, Leipzig, Evangelische Verlagsanstalt, 2010, 13–47.

állandóan alakuló spontán folyamat, akkor ehhez képest a múlt lezárt, és ennyiben a megtörtént esemény már nem visszavonható és nem befolyásolható. A politika azonban nemcsak a múlt véletlenszerű eseményeinek és tudatos döntéseinek következményeit tükrözi vissza, hanem a múlt értelmezését is a politika elemének tekinti. Ha a politikát a történelem kérdésfeltevései felől nézzük, akkor minden jelen a múlt eredménye, amelynek direkt és indirekt következményeit fel akarjuk ismerni. Úgy gondolkodunk, mintha a múlt értelmezné számunkra a jelen, jóllehet a modern kor viszonyai egyre esetlegesebbek, az ok-okozati összefüggések egyre átláthatatlanabbak, ezért egyre nehezebben írhatók le direkt összefüggésként a múlt és a jelen eseményei. Ennek ellenére folyamatosan primér igény nyilvánul meg a történelemből merített elbeszélések iránt, még akkor is, ha ennek esetlegességével tisztában vagyunk. A jelen eseményei sokféle módon kapcsolódnak egymásba, és sokféle okra vezethetők vissza egyidejűleg. Ezt a körülményt igen fontos szem előtt tartani még akkor is, ha a történelem politikája ezeket meglehetősen leegyszerűsített formában próbálja meg elénk tárni, hiszen célja nem a múlt valóságának és a történetek komplexitásának feltárása, hanem egy önkép kialakítása és önértelmezés megfogalmazása. Ebben az esetben nem egyszerűen arról van szó, hogy a múltat a jelen elvárásainak megfelelően értelmezik, hanem gyakran a jelen politikai konstellációi tükröződnek vissza a történelemből alkotott képekben. Mivel a politika állandóan változik, így a történelmi értelmezések velük együtt változnak. A múlt konstrukciója éppúgy folyamat, mint maga a politika, így a történelem mindig is politikai és kulturális háttértől függően interpretálható.

A múltfeldolgozás szakaszai

A történetpolitika alakulásának az egyes politikai kultúrákban különböző szakaszai vannak. Minden ország és politikai közösség életében vannak olyan események, amelyek nemcsak a kortársak, hanem az utódok körében is folytonosan megújuló vitákat gerjesztenek. Ezek kiélezik és leképezik a politikai ellentéteket, ezért bizonyos történelmi események gyakran a politikai csoportok azonosulásának vagy éppen elhatárolódásának alapjaként jelennek meg. Ezekben az esetekben a történelmi események megítélése egyben implicit vagy explicit politikai állásfoglalásnak is tekinthető. Különösen élesen jelennek meg az ebből fakadó konfliktusok azokban a társadalmakban, amelyeknek háborús vagy polgárháborús helyzetek, forradalmak vagy diktatúrák örökségével kell szembenéznie. Ez tulajdonképpen a múltfeldolgozás feladata, amely a történetpolitika része, és annak problémáját hordozza, hogy mit is kezdjen a politikai közösség az elmúlt rendszer materiális és immateriális, szellemi és mentális hagyatékával.¹⁶ Ezeknek a múltfeldolgozásoknak különböző szakaszai vannak:

¹⁶ Lásd Günther SANDNER, *Hegemonie und Erinnerung: Zur Konzeption von Geschichts- und Vergangenheitspolitik*, Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft, 2001/1, 5–16.

(1.) Az első szakasz általában a szándékos felejtés és elfojtás időszakára utal. Kétségtelen, hogy évszázadokig a felejtést tekintették a háborúk és polgárháborúk lezáró aktusának és a tartós béke feltételének.¹⁷ Számtalan történelmi példát ismerünk, amikor a sérelmek kölcsönös elfelejtése, vagy legalábbis az arra való felhívás volt a békés állapothoz való visszatérés kezdete, és ha ez nem is minden esetben teljesült maradéktalanul, ez számított a konfliktuslezárás normájának. Athénban a peloponnészoszi háború után a Thrasybulos vezette athéni demokraták a harminc zsarnok uralmát megdöntve úgy határoztak, hogy a háborús vereség és a belső harcok után befejeznek minden ellenségeskedést, és ezzel elejét veszik a további pusztításnak, ezért a harmincakon és közvetlen tettestársaikon kívül mindenki számára amnesztiát hirdettek.¹⁸ Cicero csaknem négy száz évvel később ugyanezzel az eseménnyel hivatkozik, amikor Caesar meggyilkolása után azt javasolja, hogy a viszály emlékét örök feledéssel töröljék el.¹⁹ A harmincéves háborút lezáró vesztfáliai béke az addigi legnagyobb pusztítás ellenére is „örök felejtését és megbocsátását” (*perpetua oblivio et amnistia*) követelt, és még a napóleoni háborúk utáni 1815-ös bécsi kongresszus XI. cikkelye is a sérelmek felejtéséről szól.

A 20. század katasztrófái után ez a lehetőség már egyáltalán nem állt fenn. Az I. világháborút lezáró békeszerződésekből már hiányoztak a kölcsönös felejtésre felhívó klauzulák. Az amnézia és az amnesztia ettől kezdve lehetetlenné váltak, és a felejtés mint a múlthoz való természetes viszony végleg diszkreditálódott. A II. világháború után a felejtés helyére az elhallgatás lépett, ami nemcsak elfojtás volt, hanem a múlt egyéni és közösségi feldolgozásának módja is. A múlttal való közvetlen szembenézést szinte lehetetlenné tette az áldozatok száma és a szenvedés mértéke, valamint a nyomokban érzett gyász és trauma, amelyek elzárták annak lehetőségét, hogy nyíltan beszéljenek a közelmúlt történéseiről.

(2.) Erre a jelenségre egyfajta paradox reakció volt az a múlt század hatvanas éveitől kezdődő, majd a nyolcvanas évektől kibontakozó és a kilencvenes évektől feltartóztathatatlanul terjedő emlékezetkultúra, amely a politikát sem hagyta érintetlenül. Ennek lényege abban állt, hogy meghaladták a különböző elhárító mechanizmusokat, és fokozatosan megkezdődött a saját múlttal való kritikus szembenézés. A múltjukkal szembenéző társadalmak úgy tekintettek ezekre a folyamatokra, mint azok az individuálpszichológiai megközelítések, amelyek szerint az egyén, ha megvallja múltját és elfogadja a történéseket úgy, ahogyan voltak, akkor leteheti terheit és megszabadulhat nyomasztó következményeitől. A terhelt múlt mindenkor jelenbe való integrálása elősegíti a politikai és erkölcsi tájékozódást, mert a múlt ettől kezdve már

¹⁷ Lásd Helmut KÖNIG, *Paradoxien der Erinnerung: Über Wissen und Vergessen*, Osteuropa, 2011/4, 43–53.

¹⁸ ARISZTOTELÉSZ, *Az athéni állam*, ford. RITÓÓK Zsigmond = *Államéletrajzok*, szerk. NÉMETH György, Bp., Osiris – Századvég, 1994, 34–35.

¹⁹ Marcus Tullius CICERO, *Első Philippica Marcus Antonius ellen*, ford. MARÓTI Egon = M. T. C., *Philippicák Marcus Antonius ellen*, Bp., Európa, 1990, 5.

nem csupán az emlékezés tárgya, hanem a demokrácia és az emberi jogok iránti elköteleződés mércéjét is jelenti. A szembenézés révén való múltfeldolgozást általában a demokratikus érettség és elköteleződés mércéjének tekintik, még akkor is, ha ennek mélységét és társadalmi beágyazottságát meglehetősen nehéz felmérni. Kétségtelen azonban, hogy a múlttal való szembenézésnek ezek még mindig jobb és hatásosabb formái, mint az utólagos leszámolások, politikai megelégedések vagy bírósági perek.²⁰

(3.) A demokratikus társadalmakban jellemző a történelem, és ennek megfelelően a kollektív emlékezet pluralizálódása. A múltból szóló viták többnyire nem zárulnak le, hanem állandóan újakezdődnek, még ha bizonyos értelmezések az identitás részévé is válnak. A múlt nem lezárt, a történelemnek nincs vége, hanem a viták beágyazódnak az értelmezési hatalomért folytatott küzdelembe, amely a szimbolikus politizálás egyik legfontosabb területe.²¹ Minden politikai rendszer általában állami eszközöket felhasználva igyekszik a politikai közösség, elsősorban a nemzet reprezentációját felvállalva valamilyen általános konszenzust feltételező identitást közvetíteni tagjai számára. Ennek eszközei meglehetősen változatosak, és a történelemtankönyvek kiadásától, az emlékművek állításán és közterületek megnevezésén keresztül, egészen az ünnepnapok meghatározásáig nyúlnak. Ezek az identitáspolitikai törekvések azonban nemcsak kiegészítik egymást, hanem szinte mindig más csoportos vagy egyéni emlékezésekkel, illetve hozzájuk kapcsolódó érdekekkel is összeütköznek. A történelemértelmezésért folytatott harc egy olyan konfliktusmezőt hoz létre, amelyben különböző hegemoniatörekvések csapnak össze annak reménye nélkül, hogy valamelyik ezek közül végső érvényre tehetne szert. A történelemképek sohasem véglegesek, mert referenciáik a jelenben találhatók.²²

A különböző érdekcsoportok és pártok különböző történelmi szempontokat hangoztatnak, amelyek a politikai vitákban megfellebbezhetetlen érvként hangzanak el, függetlenül attól, hogy a történelmi valósággal milyen viszonyban állnak. A sajátos történelmi kontextusokat gyakran hagyják figyelmen kívül, hogy az értelmezést a mindenkor politikai céloknak lehessen alárendelni. A társadalom politikai és kulturális törésvonalai is ezen konfliktusok mentén rajzolódnak ki, de a történelemértelmezések esetén nem csupán a célok és az eredmények az érdekesek, hanem azok a folyamatok is, amelyek ezeket folyamatosan befolyásolják ilyen vagy olyan irányba, és amit az értelmezéseknek így előbb-utóbb követni kell. Ezekben az esetekben tárul fel az a magától értetődő összefüggés, hogy nemcsak a politika hat a történelemre, hanem a társadalmi változásokon keresztül a történelemértelmezés is visszahat a politikára.

²⁰ „A történelmi leckék a pereknél jobbak arra, hogy szembenézzünk a múlttal”: Timothy Garton Ash angol történésszel Striker Sándor beszélget, *Fundamentum*, 2000/1, 61–65.

²¹ SANDNER, *i. m.*, 10–11.

²² Peter STEINBACH, *Geschichte und Politik: Nicht nur ein wissenschaftliches Verhältnis*, *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Nr. 28, 2001, 3–7.

Talán még ennél is esetlegesebb az egyéni emlékezet hatása, mert az állami és kollektív politikai emlékezet alapvetően az elit ügye, ezzel szemben az egyéni emlékezet mindig esetleges és érzelmekkel átítatott. Az egyénileg megélt élmények egyrészt autentikusak, vagy legalábbis az autentikusság érzését keltik, ugyanakkor több szempontból is meglehetősen megbízhatatlanok. Kétségtelen, hogy ugyanazt a történeti eseményt számtalan módon meg lehet élni, a perspektívák egymást nemcsak kiegészíthetik, hanem ellent is mondhatnak egymásnak. Az egyéni emlékezet felülírhatja a társadalmi emlékezetet, ha másfajta érzelmek kötődnek egy megélt eseményhez. Az, hogy valaki jelen volt egy történelmi eseménynél, egyáltalán nem garancia emlékezte megbízhatóságára.²³ Az emlékezetet bármikor újra lehet írni: sohasem lehet eldönteni, hogy mi az, ami olvasmány- vagy filmélményként rakódik rá, illetve milyen hatásokkal bírnak bizonyos képzelt vagy valós társadalmi elvárások az alakulásával kapcsolatban. Az individuális emlékezetben figyelemre méltó önellentmondások léphetnek fel, és élhetnek együtt tartósan attól függően, hogy az emlékezők egyszerre tekinthetnek egy korszakra elnyomó rendszerként és nosztalgikusan a biztonság (vissza)vágyott állapotaként. Ez nemcsak a kollektív emlékezettel kerülhet ellentétbe, hanem a történészek munkáival is, akik azokat a perspektívákat és összefüggéseket hozzák felszínre, amelyek az élményekben csak a legritkább esetben tudatosulnak.

A történetpolitika funkciói

A történetpolitikának meglehetősen különböző funkciói és motivációi vannak: a hagyomány feltalálása, legitimáció és delegitimáció, identitásképzés és integráció, amelyek nehezen elválaszthatók, mert nemcsak kiegészítik, hanem kölcsönösen feltételezik is egymást.

(1.) Kétségtelen, hogy azoknak a társadalmaknak, amelyeknek történelme nincs tele éles irányváltásokkal és törésekkel, könnyebb egyfajta folyamatosságot feltételezniük és interpretálniuk a saját hagyományaikat illetően. Múlt és politika viszonya elsősorban ott éleződik ki, ahol politikai törések következnek be, és a történelem érvként vagy magyarázatként visszatér a politikába. A történelmi törésekhez kapcsolódó múlt emlékezte nem magától értetődően megőrzött és nem homogén, jóllehet a múlt politikai értelmezéseit illetően ezek között is fontos különbségeket lehet felfedezni. Általában véve kijelenthetjük, hogy ezekben az esetekben a múlt politikai felhasználásai meglehetősen direkttek, mert a súlyosan terhelt közelmúlt tapasztalatával való szembenézésről szólnak. Ennek kérdései elsősorban a 20. század eseményeihez, a világháborúkhöz, polgárháborúkhöz, forradalmakhoz és ellenforradalmakhoz, népirtásokhoz, tömeges

²³ Hans Günter HOCKERTS, *Zugänge zur Zeitgeschichte: Primärerfahrung, Erinnerungskultur, Geschichtswissenschaft*, Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28, 2001, 15–30.

előzetésekhez és menekülésekhez kötődnek. Ezek az események végképp megtörik a történelem egységként és kontinuitásként való szemlélésének lehetőségét, és többnyire ellenállnak minden homogenizáló és konfliktusokat semlegesítő történelemszemléletnek. Az ilyen múlt általában nem, vagy csak nagyon lassan válik történelemmé, állandóan forr, újra és újra a politikai viták középpontjába kerül.

A történetpolitika hagyományteremtő funkciója elsősorban az 1989–90-es átalakulásokkal, a hidegháború végével és a szovjet tömb összeomlásával aktivizálódott, és célja egy olyan kontinuitás felvázolása volt, amelynek révén a történelmi törések hatása valamelyest enyhíthető, ha el nem is tüntethető. A kontinuitás többnyire elképzelt, ami különösen akkor szembetűnő, ha egy ország történelmében számos kisebb-nagyobb rendszerváltozás következett be, és ezek következményeit akarják „elegyengetni” egy történelmi konstrukció alapján. Ez az eljárás azonban legfeljebb átmenetileg képes elfedni a konfliktusokat, ezért sokkal adekvátabb, ha a történelmi töréseket valóban diszkontinuitásként interpretálják. A megbukott diktatúra a demokratikus berendezkedés antitéziséként jelenik meg, amellyel szemben tehát az új politikai berendezkedések a maguk politikai és társadalmi rendjét meghatározzák. Ennek politikai ideológiai modellje az antitotalitárius konszenzus, amely sok helyen a hidegháborús liberalizmus találmánya volt, de 1989 után Kelet- és Közép-Európában is a múltértelmezés keretévé vált.

A fenti folyamat legnagyobb nehézsége, hogy a különböző tapasztalatok ellenére kell a társadalom egésze számára elfogadható hagyományt teremteni, amely a katasztrófák utáni új politikai rend megszilárdulását szolgálja. A történelmi hagyományok mindenütt konstrukciók, amelyek abban a formában sohasem léteztek, mégis kapcsolódási lehetőségeket kínálnak a jelen számára. Ebben nem az a zavaró körülmény, hogy a hagyományt kitalálják, hiszen minden hagyomány kitalált: inkább az, hogy a kitalált hagyományok a teljesség igényével lépnek fel, és a politikai törések értelmezését megpróbálják egyoldalúvá tenni vagy elsimítani. Ebben az összefüggésben születnek meg a történelem politikai felhasználásának legelterjedtebb formái, a politika mítoszok, amelyek egyetlen elbeszélésbe fogják a múltat, a jelent és a jövőt. Ezeknek sohasem az igazságtartalma a lényeges, hanem az a képességük, hogy elbeszéléseik révén képesek-e a történelmet, és ezen keresztül a közösséget egységbe fogni.

(2.) A történetpolitika másik funkciója a politikai cselekvés és a hatalom legitimációja, illetve a politikai ellenfelek történelmi elbeszélések révén való delegitimációja. Ennek eszköze a mesterelbeszélések megalkotása, amelyek egy-egy politikai közösség számára elfogadható alapot nyújtanak, ugyanakkor ezzel el is különítik magukat más politikai közösségektől. A mesterelbeszélések időben meglehetősen változékonyak, amennyiben idővel megmerevedhetnek, a folyamatos ritualizálódás miatt elveszthetik eredeti jelentésüket és jelentőségüket, de politikai kihívások vagy válságok nyomán újrafogalmazódhatnak. A történelemre való hivatkozás egyszerre legitimálhatja és delegitimálhatja az uralmat. Ezek az elbeszélések a politikai helyzetekkel együtt

változnak, és minden esetben hegemoniára törekszenek, miközben gyakran ellenbeszéléseket provokálnak. Az ellenbeszélések hatása a pluralista társadalmakban általában az, hogy idővel elismerésre találnak, és így fokozatosan emancipálódnak a többi történethez képest. Ezek a legitimáló mesterelbeszélések általában normatív tartalmakkal bírnak, és lehetővé teszik mások történelmi tapasztalatának elismerését és elfogadását, vagy éppenséggel az attól való távolságtartást. A legitimáló elbeszélések legnagyobb gondja, hogy a vállalt múltba kell integrálni a terhelt múltat is, ami azonban a pozitív identitásképzés céljának mond ellent, és nem illeszthető be könnyen a történelem által alkotott önképbe. Ilyenkor jön mozgásba a negatív történelmi események tagadása, értelmetlen színben való feltüntetése vagy nosztalgikus megközelítése, amelyek megakadályozzák a múlttal való önkritikus szembenézést és a demokratikus elköteleződés megerősödését.

(3.) A történetpolitika talán legfontosabb funkciója az identitásképzés. A történelmi elbeszéléseknek társadalmilag integratív módon kell hatnia, ami már csak azért is meglehetősen problematikus, mert minden modern identitás túlságosan komplex ahhoz, hogy egyetlen tulajdonságra vezessük vissza, és a különböző identitások általában feszültségekkel teli kölcsönhatásban állnak egymással.²⁴ Az identitás egy katasztrófák és törések által kevésbé szabdaltnak tűnő történelem esetén többnyire magától értetődő vagy vállalható lehet, de minden más esetben szükség van a történelem vitákon és kritikán alapuló elsajátítására. Reinhart Koselleck szerint nem létezik kollektív emlékezet, de léteznek a lehetséges emlékezetek kollektív feltételei.²⁵ Ezek azonban nem egyszerűen a közös tapasztalatból adódnak, hanem a politikai és történelmi diskurzusok eredményeként, amelyek egyfajta identitássá sűrűsödve a politikai önzonosság kifejezését szolgálják. Az identitásképző elemek hatékonysága leginkább abban nyilvánul meg, hogy képes a múltat és a jelent egyben tartani, illetve a jövőt anticipálni. A történelem a jövő megelőlegezésévé válik úgy, hogy a jelen is szembe néz vele. A történelem tapasztalatainak levonása, illetve a belőlük való tanulás ezért vált a mai kor egyik legfontosabb történetpolitikai imperatívuszává. „Az önmegértés diskurzusaiban [...] nem rövid távú célokról és politikákról vitázunk, hanem a kívánatos politikai együttélés formáiról, a politikai közösségben elsőbbséget követelő értékekről.”²⁶ A történelemből való tanulás így vált a politikai közösség normatív alapjainak kiemelt területévé.

²⁴ Horst MÖLLER, *Erinnerung(en), Geschichte, Identität*, Aus Politik und Zeitgeschichte, Nr. 28, 2001, 8–14.

²⁵ Reinhart KOSELLECK, *Gebrochene Erinnerung? Deutsche und polnische Vergangenheiten = Deutsche Akademie für Sprache und Dichtung, Jahrbuch 2000*, Göttingen, Wallstein, 2001, 19–32.

²⁶ Jürgen HABERMAS, *A történelem közéletben való felhasználásáról*, ford. RUZSACZ István = J. H., *A posztmodernizmus állapota: politikai esszék*, Bp., L'Harmattan, 2006, 31.

Történetpolitika és demokrácia

A történetpolitika mindenütt a szimbolikus politizálás egyik legfontosabb területévé vált, amely általában egy olyan konfliktusokkal terhelt teret nyit meg, ahol az értelmezési hatalomért és kulturális hegemóniáért folyik a harc.²⁷ Természetesen nem azt állítom, hogy kizárólag a múltról folytatott viták alkotják ezt a teret, de azon az alapon, hogy a történelem értelmezése mindig a jelenbe ér, elsődleges politikai jelentőségre tesz szert. A történelemről szóló viták végérvényesen lezárhatatlanok, mert mindig a jelen politikai konstellációihoz igazodnak, így különböző érdekeknek és világképeknek vannak alárendelve. Azok a történelemképek, amelyek érvényre tesznek szert, nemcsak a jelent, de a jövőt is meghatározzák.²⁸ Mindazonáltal félreértenénk a folyamatot, ha azt gondolnánk, hogy a történetpolitikai célokkal közvetlenül befolyásolni lehetne a társadalmat. A történetpolitika irányulhat közvetlen politikai célokra és célul tűzheti ki a felvilágosítást, ugyanakkor sokkal inkább tekinthető a múltról szóló spontán és nyitott viták diszkurzív terének.

A történetpolitika valójában a politika állapotának egyfajta tükré, amelyik arról tanúskodik, hogy egy demokratikus rendszerben az identitást alkotó elemek viták és szimbolikus küzdelmek keretében születnek meg. Az értelmezési hatalomért folytatott küzdelem éppenséggel nem fenyegeti a demokráciát, hanem annak egyenesen feltétele, illetve garanciája. A pluralitás és nyitottság azonban nem vezethet tetszőlegességhez, vagy önkényességhez, mert a szereplők folyamatosan ellenelbeszélésekkel ellensúlyozzák, illetve korrigálják egymást, ami végső soron a politikai kultúra érettségének jele. Ebben persze meglehetősen nagy felelőssége van a történettudomány és a politikatudomány képviselőinek, illetve általában a tudósok közösségének, amelynek ragaszkodnia kell saját tárgya módszereihez és a vizsgálat tudományos perspektíváihoz.²⁹ Ezen a területen kapcsolódik össze a *public history*, a *historytainment* és a történettudomány, amelyeknek mind megvan a maga jelentősége a történetpolitikán belül, miközben egyik sem válhat a politika kiszolgálójává vagy játékszerévé, mert azzal önnön létét kockáztatja. A történetpolitika diskurzusai mutatják a legegységelműbben, hogy egy közösség hogyan képes megbirkózni saját történelmi tehertételeivel, és milyen következtetéseket képes belőlük levonni a mindenkori politikai jelen számára. A történetpolitika jelentősége abban a felismerésben áll, hogy demokratikus önértelmezésünk részeként, milyen felelősségvállalás és elkötelezettség terhel minket a múlt összefüggésében.

Itt nem egyszerűen az elődök vétkességéről vagy feloldozásáról van szó, hanem az utódok kritikus meggyőződéséről is. A később születettek közélet iránti érdeklődése, akik nem tudhatják, hogy ők miként viselkedtek volna

²⁷ SANDNER, *i. m.*, 12–13.

²⁸ WOLFRUM, *i. m.*, 18.

²⁹ HOCKERTS, *i. m.*, 26–27.

akkoriban, más célra irányul, mint az erkölcsileg ítélező kortársak igyekezete, akik azonos interakciós összefüggésben állnak, és kérdőre vonják egymást. [...] Polgárként ellenben a leszármazottak saját érdekükben kíváncsiak nemzeti történelmük legsötétebb fejezetére. Ez ügyben másokra nem mutogatnak. Egy terhes örökség kulturális mátrixával szeretnének tisztába jönni, hogy felismerjék, mi az, amiért közösen felelnek, és hogy az akkori végzetes motivációs hátteret alkotó hagyományokból mi az, ami adott esetben tovább hat és revízióra szorul. Egy általánosan elterjedt, individuálisan vétkes magatartásból a kollektív felelősség képzete jön létre.³⁰

LÁSZLÓ LEVENTE BALOGH
On the Political Use of History

Within memory culture the relationship between politics and history has always been full of tension which is usually distinguished with the concept of history politics. The concept has become a standard point of orientation nearly everywhere, which, on its own, does not have outstanding political importance, however, as a dominant element it determines what we accept and reject from the past, thus history can never be completely politically neutral. In present political decisions we can always find direct or indirect references to or motivations for the past, which defy our political engagement and necessities. Therefore, in general, history politics explains the interaction through which past events gain meaning and significance in politics. History politics is the discursive space in which the interpretation of history is based upon the primer political usage of the present public representation of a communally relevant past event by different agents. Hence, it is not a coherent subject but a way of approaching or a perspective of questioning, which wishes to grasp the interactions between history and politics on a public and academic level.

³⁰ HABERMAS, *i. m.*, 33–34.

