

**Gyáni Gábor**

**Emlékezeti kánonok -- emlékező közösségek**

"Minden cselekvéshez felejtés is tartozik, ahogyan a szerves élethez nem csupán fény, hanem sötétség is. Aki minden porcikájában csak történetien érzékelne, ahhoz hasonlítana, akit az alvástól való tartózkodásra kényszerítenek. [...] Lehetséges tehát csaknem emlékezet nélkül élni, sőt boldogan élni, [...] az azonban teljességgel lehetetlen, hogy felejtés nélkül egyáltalán éljünk" -- állította Nietzsche a historizmus és a historizálás teljének korában, az 1870-es években. A túl sok emlékezés, a túltengő történelmi érzék miatt kifakadó Nietzsche ugyancsak meglepődne ma, azt tapasztalva, hogy a túl könnyű és felettébb kártékony felejtés képezi az aggodalmak fő okát. "Elfelejtett emlékezés" - olvassuk egy minap publikált tudományos írás címében, melynek filozófus szerzője azon elmélkedik, miért válik Magyarországon mind súlytalanabbá az emlékezés, mi az oka, hogy elsikkadni látszik a múlttal való szembenézés eltökéltsége. Nemrégiben pedig monográfia látott napvilágot, melyben arról értekezik a szerző, hogy miért és hogyan mosódik ki 1956 emléke a kollektív emlékezetből. Vagy idézzük napjaink egyik vezető hazai filozófusát, aki szinte egész teóriát kerekít az emlékezet nélküli társadalom fogalmáról. Assmanni értelemben vett kulturális emlékezetet ugyanis szerinte egyedül csak a vallás volt képes eddig teremteni, és az állam is legfőljebb akkor járt e téren némi sikerrel, ha nemzeti, etnikai és/vagy vallási elemeket vett hozzá igénybe. A modern társadalom, vagyis az autonóm civil társadalom azonban teljességgel alkalmatlan erre a feladatra: "a modern időkben, írja Heller Ágnes, a civil társadalomnak vagy a *bürgerliche Gesellschaft*nak mint ilyenek nincs kulturális emlékezete". Ez azonban nem is olyan nagy baj, mivel: "A civil társadalom emlékezet nélkül is létezhet, simán működhet az érdekkonfliktusok és az együttműködés módozatai révén, rövid távú, jövőorientált tevékenységekre és rövid távú memóriára korlátozódva, archívum és utilitarista megfontolások vezetete utópia nélkül."

Nem egészen világosan azonban, hogy ezek az épp csak felvillantott vélemények, melyek hangoztatói kivétel nélkül Maurice Halbwachs, Pierre Nora, Jan Assmann, és olykor Yosef Hayim Yerushalmi valóban megkerülhetetlen műveire hivatkoznak, miről is beszélnek akkor, amikor napjaink állítólagos felejtési hajlamát kárhozzatják vagy adják elméleti magyarázatát. Úgy látom, valójában nem az emlékezés és a kollektív emlékezet, hanem kizárólag az emlékezet politikai instrumentalizása, a társadalmi memória hatalmi felhasználása beszédük tárgya. Felmerül tehát a kérdés, ennyi lenne csupán a modern

emlékezet teljes komplexuma? Előadásomban azt igyekszem majd bizonyítani, hogy a kollektív emlékezet akár még kulturális megnyilvánulásai formái sem szűkíthetők le a memóriapolitika fogalmában összegzett gyakorlatra.

A halbwachsi fogalompár (emlékezet és hagyomány) nyomán úgyszólván mindenki különbséget tesz a memória két válfaja között: Nora a *spontán*, valamint a *történelem révén megragadott* emlékezet különbségéből indul ki, Assmann viszont a *kommunikatív* és a *kulturális* emlékezet különbségéről beszél. A német tudós szerint elsősorban mnemotechnikai különbség választja el őket egymástól: a kommunikatív emlékezet során a múltat folyton rekonstruálják, a kulturális esetében pedig egyszerűen írásba foglalják. Mindez azzal jár, hogy amíg az előbbit a nagyfokú képlékenység, addig az utóbbit a kommemoratív tartalomként kanonizálódó múlt szilárdsága jellemzi. Így és ennyiben tehát kánon és hagyomány áll egymással szemben, ám hogy valóban pontos fogalmunk legyen kettőjük különbségéről, tanácsos magához Assmannhoz fordulnunk.

A kánon a hagyomány olyan formája, "amely tartalmilag a legnagyobb fokú kötelező erővel, formailag pedig a legnagyobb mérvű rögzítettséggel bír. Sem hozzátenni, sem elvenni belőle, sem változtatni rajta nem szabad"-- írja (103.). A hagyomány eszerint csupán a kulturális emlékezet keretei között kerül a kánon vonzáskörébe, hiszen akkor, amikor a norma és a rögzítettség nem vagy alig játszik szerepet, kánon sem képződhet. A hagyomány írásba foglalása azonban eleve valamiféle kánon alapján történik, az így tovább hagyományozott emlékezet későbbi sorsát, s kivált politikai-hatalmi hasznosulását pedig közvetlenül a kánon szabja meg. Az alternatívák *elkülönítése*, a *kiválasztott elemek körülkerítése* -- általuk járul hozzá a kánon a hagyomány kulturális emlékezetté alakulásához. A kánonra, szűkebb értelemben, nemcsak az elkülönítésben, de a kirekesztésben, a minősítésben is nagy szerep hárul. A kánonképződés ez esetben a kirekesztett hagyomány diszkriminációjával jár, aminek felejtés az eredménye. Összefoglalva az eddigieket: a kulturális emlékezet a hagyomány kánonok szerinti kiválogatásával, ennek nyomán keletkezik, ami viszont részleges hagyományvesztést idéz elő. A keresztény hagyományban például, jegyzi meg Assmann, apokrif iratok elképesztően nagy tömege maradt fenn, a rabbinikus hagyomány ezzel szemben a nem-kánoni irodalom egészét szisztematikus felejtésre ítélte. Yerushalmira utalhatunk e ponton, aki a rabbinikus hagyomány rabbinikus történetírást helyettesítő szerepét bizonyította. A bibliai beszámoló önmagában is elég anyagot szolgáltatott a zsidó népnek az emlékezet fenntartásához, nem kellett tehát semmilyen új történelemfogalom ahhoz, hogy kellően alkalmazkodjanak akár Rómához, akár más, későbbi világbirodalomhoz. Ehhez hasonló

elképzelést képviselt Hannah Arendt is a "ha nincs hagyomány, akkor nincs áthagyományozott időbeli folytonosság sem" megfogalmazásával. Hiszen, szól tézise, "az emlékezet, amely csupán egy, noha egyik legfontosabb módja a gondolkodásnak, tehetetlen az összefüggések előre meghatározott keretein kívül, s az emberi tudat csak a legkritkább esetekben képes olyasmit megőrizni, amely semmihez sem kapcsolódik" (13.).

Mindezek fényében akár új értelmet is adhatunk a felejtés szónak, amely így nem egyszerűen a nem emlékezést, az emlékezet elhárítását, hanem a hagyomány folyamának a megszakadását jelenti. Ahogy Yerushalmi fogalmaz: "népek, embercsoportok csak a jelent képesek elfelejteni, a múltat nem. Ez annyit tesz, hogy a csoportot alkotó individuumok megfélekedhetnek azokról az eseményekről, amelyek a saját életük során estek meg; de képtelenek elfeledni az őket megelőző múltat. [...] Amikor azt mondjuk, hogy egy nép 'emlékezik', valójában azt mondjuk, hogy a múltat tevékeny módon továbbadták a jelen nemzedéknek, s az ezt a múltat jelentéssel bíró valamiként a magáévá fogadta. S megfordítva, a nép 'felejteti' fog, ha az a nemzedék, amely jelenleg a múltat birtokolja, nem nyújtja azt át a következő nemzedéknek, vagy ha e következő nemzedék elutasítja, amit kap, és nem adja tovább, ami ugyanezt jelenti. A továbbhagyományozódás megtörhet hirtelen, vagy egy felmorzsolódási folyamat során is. Az elv azonban nem változik: egy nép soha nem 'felejthet' el valamit, amit előzőleg nem vett át." (113.)

Személyes emlékezés, kollektív emlékezet és a felejtés -- mindegyikük a hagyományból sarjad. Mégis: közvetlenül a kánonképződés határozza meg, hogy mi az, ami fennmarad egyáltalán a végtelen hagyománykincsből s ez a valami mítoszként és/vagy történelemként ölt-e inkább alakot. Ha a kollektív memória kulturális emlékezeti formáit tekintjük, a kánonokat, pontosabban azok létrejöttének az eseménytörténetét kell tehát elsősorban vizsgálnunk. Megtehetjük, hogy a nemzeti ünnepek historikumát választjuk példaként. A kollektív emlékezet politikai célú, állami eszközökkel megalkotott monumentumai, melyek egyikét tisztelhetjük az évfordulós, a történelmi ünnepekben, "formalizált egyességet" teremtenek. Ezek az egyességek abból a célból és oly módon ruházzák fel a közösen és intenzíven megélt eseményeket kötelező jelentéssel, hogy ne magának az egyénnek kelljen e jelentésadással bíbelődnie. A monumentum (ünnepi szertartás, szobor, emlékmű vagy múzeum) normatív, egyszóval kanonizált értelemmel lát el egy-egy eseményt. Az ismétlés, a kanonizálás eme nélkülözhetetlen segédeszköze a közösségi rituálék egyik legfontosabb hatáseleme: az évenként sorra kerülő ünnep ugyanis lehetővé teszi a résztvevőknek, hogy egybeolvadjanak a közösségileg megalkotott, a közösség által

jóváhagyott megemlékezés rögzített formáival. Továbbra is nyitva marad viszont a kérdés, hogy melyik kánon van éppen érvényben: az-e, amelyik teljes felejtésre ítéli a hagyomány egyik-másik kirekesztett elemét vagy az, amely csak az alternatívák közötti választásra, vagyis az elkülönítésre irányul. Mindazok, akik a felejtés mostani akut veszélyét, sőt általános szokássá válását emlegetik, kimondatlanul is a kánonképződés első válfaját vélelmezik. Egyikőjük a társadalmi emlékezet médiára utaltságát említi azt hangsúlyozva, hogy mindenféle emlékezeti megnyilvánulás "hatóképességét, tömegélménnyé válását, azaz a társadalomban *realitásként* való működését [...] a tömegkommunikáció teremti meg" (119.) A nézet egy további szószólója pedig az 1956-os drámai és tragikus történelmi esemény emlékének állítólag tökéletes kádár-kori társadalmi amnéziáját a politikailag uralt "nagy nyilvánosság" ellenőrzésének tulajdonítja.

De vajon valóban olyképpen működik-e ma is a kánon, hogy teljesen kirekeszteni akár a múltból átvett hagyományokat, akár pedig a személyes emlékezés, tehát a múlt ismertség révén szerzett, *élmény alapú tudását*? Mind többen vélik úgy a kollektív emlékezet történész kutatói közül, hogy a nemzeti történelmi emlékezet 19. századi kizárólagos kánonja ellenére sem beszélhetünk napjainkban a kánonképződés bármiféle hegemoniájáról. Mary Fulbrook szerint például a németek esetében feltűnően sokféle formát ölt a gyakorta vitatott kollektív emlékezet. "Még azok az emlékek sem voltak vitamentesek, azokat sem fogadta el mindenki, amelyek rituálisan előírt formájukban, az állandó ismétlések révén már kikristályosodtak. A vasfüggöny mindkét oldalán nagy eltérések mutatkoztak a különböző emlékfoszlányok, a közös és a személyes emlékek között. Mások voltak az emlékei az áldozatoknak és a vétkeseknek, a náccal együttműködő kollaboránsoknak és a beilleszkedőknek, a szülőknek és a gyerekeknek. A holokauszt utáni Németország számára nem adták könnyen a 'kollektív emlékezést'" (249.). Reinhart Koselleck szerint is, a résztvevők, majd utóbb potenciális emlékezők eltérő szubjektív tapasztalati horizontja felelős a kollektív memória belső töredezettségéért.

Erre rímelnék a kilencvenes évekbeli balkáni polgárháborúról nyert tudományos felismerések is. Nem tűnik ma már oly egyértelműnek az a sokáig kézenfekvő és sztereotíp feltételezés, miszerint a polgárháborús konfliktus hátterében a nemzeti vagy etnikai tudatosságban (memóriában) megnyilvánuló kollektív identitások hatottak egyedüli motiváló erőként. A memóriapolitikákat, a szolgálatukba állított (nemzeti)narratívákat kitüntető figyelem homályba borította azt, amit a történelmi emlékezet amerikai kutatói (Susan G. Davis, John Bodnar) *vernacular memory* néven, az angol kutatók pedig *popular memory*ként

(Raphael Samuel) tartanak számon, vagyis maga a népi emlékezet. Samuel írja, a történelem számára nem annak tűnik, mint ami pusztán a történészek előjoga és még csak nem is annak, aminek a posztmodernek tartják, történészi kitalációnak. "A történelem valójában egy társadalmi tudásforma, minden esetben sokezer különböző kéz együttes munkája". (8)

A társadalmi emlékezet eszerint nem pusztán annyi, amennyi kollektív memóriaként megjelenik belőle a nyilvános térben. Nem, mivel szembetűnően nagy rés tátong a kollektív emlékezet e megnyilvánulási módja és aközött, amit családi, egyéni, vagy másféle kisközösségi emlékezetként ismerhetünk meg. Ami arra vall, hogy ez az utóbbi semmiképp sem pusztán függeléke az emlékezet kanonizált formáinak.

Ausztriában, hogy egy példát is megemlítek, a náci idősokra vonatkozóan a hivatalos, tehát a tömegtájékoztatás, valamint a történetírás által egyaránt terjesztett felfogás az ország náci múltjának, az osztrák nácizmusnak a lehető minimalizálásán buzgólkodott több évtizeden át. Ez arra irányult, hogy a nácizmus áldozatának a nemzeti tudatát gyökereztessek meg az osztrák társadalomban. Az önéletrajzok (memoárok) újkeletű vizsgálata derített azután fényt arra, hogy az osztrákok nagy hányada a háború végét nem a náci uralom alóli felszabadulásként, sokkal inkább egyszerű vereségként fogta fel. Hasonló tapasztalatok alapján állítja Fulbrook immár a német történelmi emlékezet vizsgálata kapcsán, hogy az emberek többségének a történelemtudatát elsősorban a résztvevőktől származó visszaemlékezések és magyarázatok, valamint a családdal, barátokkal történő személyes beszélgetések alakították és kevésbé az, amit a hivatásos történészek írtak a múltban történelekről, vagy amit a hivatalos megemlékezési rituálék közvetítettek erről a közös múltból. Nem csoda tehát, vonja le következtetését, hogy "nagy volt az eltérés a hivatalos nemzetkonceptió [...] és a különböző közösségi nemzetfelfogások között" (329.). Többé-kevésbé így van ez persze ott is, ahol a nyilvános (kulturális) emlékezet egyébként a hivatalos emlékezetpolitika uralma alá kerül, vagyis a diktatúrákban és a különféle totalitárius rendszerekben. Egy a sztálini idők szovjet emlékezési gyakorlatát vizsgáló tanulmány kapcsán jegyzi meg az elemző, hogy éppen az emberi lelkek mérnökének a szerepében tetszelgő és ekként is eljáró sztálini memória- és identitáspolitika tette hozzáférhetővé a személyes önmegértés és emlékezés technikáit azok számára, akik napló és visszaemlékezés írásával teremtették meg maguk számára személyes identitásuk bizonyosságát. Messze vezetne annak további vizsgálata, hogy az emlékezeti kánon ez esetben hol és miképp teremt kapcsolatot a népi emlékezettel. Holott éppen ez talán az egyik kulcskérdés, miután a kanonizáció akkor igazán eredményes, ha a személyes emlékezésben rejlő érzelmi és tudásbeli alapokra épül.

1848 nemzeti ünneppé érése a 19. század második felében szintúgy az emlékezők folytonos személyes gyászával indult, hogy a nyilvánosodási folyamat utóbb nagy hasznát vegye a 48-as mártír közszereplők, mindenekelőtt Batthyány, 1849-ben kivégzett miniszterelnök 1870. júniusi újratemetésének. Rajta keresztül intézményesült 1848 kollektív emlékezete akkor, amikor az először csak titokban megadott végtisztességet utóbb nyilvánosan és felettebb ünnepélyes keretek között megismételték.

A kollektív emlékezet szimbólumainak a jelentése és funkciója teljesebben feltárul tehát előttünk, ha alulról is szemügyre vehetjük majd őket. Ennek elengedhetetlen forrásai a szubjektív megnyilatkozások lenyomatai, mindenekelőtt a napló, a memoár vagy az oral history. A mnemotechnika e dokumentumainak nem az ad különös jelentőséget, hogy netán korrigálnák, vagyis a történeti igazságnak megfelelően módosíthatnák a hivatalos történetképek igazságait. Jóllehet éppen ez a fajta remény és illúzió tapad legtöbbszörüköz létrehozóik és készséges befogadóik többsége részéről. Fontosságuk inkább abból ered, hogy kezünkbe adják a népi emlékezet alapvető tárgyi bizonyítékait, s egyúttal felmutatják az emlékező közösségek belsőleg módfelett tagolt világát.

Az 56-os svájci menekültek, a disszidensek ahogy akkoriban nevezték őket Kanyó Tamás által készített és rendszerezett oral history interjúit elemezve nyertem legutóbb némi betekintést egy ilyesfajta emlékező közösség mentális univerzumába. A forrásanyag azokról az 56-ot életük egyik, ha nem a legfontosabb töréspontjaként tudatosító emberekről tudósít, akik "emlékező narratívumai" 56 hivatalos elhallgattatása, elfelejtetése ellenében, egyúttal személyes identitásuk megteremtése s állandó újraalkotása végett nyert újra és újra megfogalmazást. Az itthoni, az elhagyott hazában folyó kanonizálás, magyarul: 56 emlékezetének a diszkriminálása éppoly fontos tehát az 56-os menekültek emlékező elbeszélései szempontjából, mint az, hogy miként alakult az illetők emigrációbeli sorsa. 1956 rájuk nézve perdöntő következménye, kényszerű menekülésük eleve felejthetlenné tette számukra a forradalmat. Ám többről és másról is szó van itt. Nevezetesen arról, hogy ez az egyéni életutat drámaian befolyásoló múltbeli esemény, a kivándorlást illető személyes döntés tényleges közbenjöttével általánosan és visszamenőlegesen egyaránt gyökeresen "átértelmezte" az egyéni és családi élettörténetek egészét. Az emlékezés mindezen narratív stratégiái a teleologikus történetkezés oly nyilvánvaló jeleit mutatják, mellyel szinte önként felkínálják magukat az átfogó közösségi elbeszélések számára. Ilyen értelmű hasznosulásuk persze attól függ, hogy milyen irányt vesz, vagy éppen milyen irányba tart a mai kánonképződés. Összeér-e valaha 1956 esetében a személyes emlékezés és a rituális

emlékezet közösségi (politikai) kánonja: olyan kérdés ez, melyre lehetetlen ma még egyértelmű igennel vagy nemmel felelni. Ám napjainkban megfigyelhető egymásmellettségük, megítélésem szerint, az emlékezet különféle síkjainak sokkal inkább a normális, a megszokott, mint kivételesen előforduló pluralizmusát bizonyítják.

Évkönyv 2002, Budapest, 1956-os Intézet, 2002. 195–200. o.

## Irodalom

- Arendt, Hannah: Múlt és jövő között. Nyolc gyakorlat a politikai gondolkodás terén. Bp., 1995.
- Assmann, Jan: A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban. Bp., 1999.
- Bodnar, John: Public memory in an American city: commemoration in Cleveland. In: John R. Gillis, ed.: Commemorations. The Politics of National Identity. Princeton, N.J., 1994. 74-90.
- Fritzsche, Peter: The case of modern memory. The Journal of Modern History 73 (March 2001) 87-117.
- Fulbrook, Mary: A német nemzeti identitás a holokauszt után. Bp., 2001.
- Gyáni, Gábor: Történetírás: a nemzeti emlékezet tudománya? In: Uő: Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése. Bp., 2000. 95-128.
- György, Péter: Néma hagyomány. Kollektív felejtés és a kései múltértelmezés 1956 1989-ben (a régmúlttól az örökségig). Bp., 2000.
- Halbwachs, Maurice: A kollektív emlékezet. In: Szociológiai irányzatok a XX. század elejéig. Szerk.: Felkai Gábor et al. Bp., 2000. 303-433.
- Halbwachs, Maurice: Az emlékezet társadalmi keretei. In: Francia szociológia (Válogatás). Szerk.: Ferge Zsuzsa. Bp., 1971. 124-132.
- Heller, Ágnes: Van-e a civil társadalomnak kulturális emlékezete? Kritika, 2001/3. 16-19.
- Karácsony, András: Elfelejtett emlékezés. Századvég, 16. 2000, tavasz, 111-124.
- Koselleck, Reinhart: Az emlékezet diszkontinuitása. 2000, 1999/11. 3-9.

- Miron, Guy: Autobiography as a source for writing social history -- German Jews in Palestine/Israel as a case study. *Tel Aviver Jahrbuch für deutsche Geschichte*, XXIX, 2000, 251-282.
- Nietzsche, Friedrich: A történelem hasznáról és káráról. Bp., 1989.
- Nora, Pierre: Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája. *Aetas*, 1999/3. 142-158.
- Samuel, Raphael: *Theatres of Memory. Vol.1: Past and Present in Contemporary Culture.* London, 1996.
- Stéfán, Ildikó: Gróf Batthyány Lajos halála és temetése. *Sic Itur Ad Astra*, 1993/2-4. 6-18.
- Uhl, Heidemarie: Transformations of Austrian memory: Politics of history and monument culture in the Second Republic. *Austrian History Yearbook*, XXXII, 2001. 149-169.
- Yerushalmi, Yosef Hayim: *Záchor. Zsidó történelem és zsidó emlékezet.* Bp., 2000.