

N. KOVÁCS TÍMEA

Emlékezet, identitás, történelem

Jan Assmann: A kulturális emlékezet.
Írás, emlékezés és politikai identitás
a korai magaskultúrákban.
Budapest: Atlantisz, 1999. 313 p.

Ez a tanulmány a kultúra és a társadalmi identitás kapcsolatát, valamint az emlékezet kulturális szerepét és módjait elemzi az egyiptológus, Assmann nemrég megjelent könyvét ismertetve. Az emlékezet, azaz a múlt iránti érdeklődés részben a hagyomány és az identitás megteremtésének igényéből következik, részben a létrehozott múlt révén képes jövőképeket kialakítani.

Jan Assmann heidelbergi egyiptológus professzor eredetileg 1992-ben megjelent s immáron magyarul is olvasható könyve több szempontból is érdeklődésre tarthat számot: mindenekelőtt paradigmaticus jelentőségű az a mód, ahogyan egy viszonylag zárt hatókörű diszciplína, az egyiptológia kutatási anyagát interdiszciplináris keretek közé állítva „újrafogalmazza”. Az elméleti megfontolások és kérdésfelvetések ugyanis a konkrét esettanulmányokon túlmenően a kultúra általános működési mechanizmusaira kérdeznék rá. Assmann a korai magaskultúrák, így az ókori Egyiptom, Izrael és Görögország történeti elemzésén keresztül ragad meg olyan centrális társadalomtudományi problémákat, amelyek a kultúra és a társadalmi identitás összefüggéseire vonatkoznak. A társadalomtudományok e két, folyamatos újraértelmezést igénylő kategóriáját Assmann az emlékezés szemszögéből világítja meg. Kérdésfelvetései ennek megfelelően egyrészt arra irányulnak, hogy az egyes kultúrák milyen „csatornákat”, „tárolóedényeket” hoznak létre az emlékezés számára, azaz hogyan szervezi a kultúra az emlékezést, és fordítva, az hogyan alakítja a kultúrát. Másrészt arra kérdezi rá, hogyan alakít ki az emlékezés emberek laza csoportjából társadalmi közösséget, hogyan teremt az emlékezés identitást. Az alábbiakban az assmanni elméleti apparátust ennek a két, egymástól természetesen csak nehezen elválasztható aspektusnak a szemszögéből fogom körbejárni. Mielőtt azonban ezt megtenném, röviden kitérek az emlékezés körül folyó társadalmi diskurzus néhány vonatkozására, valamint megpróbálom Assmannat abban a tudományos kontextusban elhelyezni, amely az emlékezet és a történelem összefüggései mentén bontakozott ki.

2000 3 (1): 115–126.
Tabula

Társadalmi átmenet és emlékezet

Assmann könyve nem csupán a diszciplináris határokat felszámoló elemzés szakmailag meggyőző és nyelvilag lenyűgöző példáját kínálja számunkra. Az általa tárgyalt problémák ugyanis nem korlátozódnak a tudomány szűken vett területére, hanem reflektálják egyfelől az emlékezés, emlékezet társadalmi diskurzusát, másrészt a tudománynak ebben betöltött, messze nem elhanyagolható szerepére is felhívják a figyelmet. Olyan álláspont ez, amely a középkelet-európai régióban, vagyis a túl sok vagy éppen a hiányzó, azaz a „patologikus emlékezés” régiójában – hogy Paul Ricoeurt idézzük (Ricoeur 1999) – különös jelentőséggel bírhat. Annak ugyanis, hogy az emlékezés problémája az utóbbi másfél-két évtizedben a tudományos érdeklődés előterébe került,¹ tagadhatatlanul társadalmi okai is vannak: az 1980-as évek végének nagy politikai változásai (a vasfüggöny és a berlini fal eltűnése), valamint az egymást követő kiemelkedő évfordulók (például a 2. világháború befejeztének 50. évfordulója) nemcsak a társadalmi átalakulások, hanem az emlékezés lavináját is elindították. A memoáriródalom felélénekülése, állami ünnepek, szimbolikus kézfogások és ünnepélyes bocsánatkérések, dokumentumfilmek, utcák újrakeresztelése és múzeumi kiállítások a múlt iránt fellobbanó csillapíthatatlannak tűnő vágyról tanúskodnak. Az évezred utolsó évtizede látványosan az emlékezés jegyében telt.

E probléma felszínre törése – ahogyan arra Jan Assmann bevezetőjében röviden utal – jelzi azon generáció lassankénti eltűnését, amelynek még személyes tapasztalatai voltak az évszázad nagy történeti eseményeiről, „emlékezésalapító” sokkjairól. A túlélők visszaemlékezéseinek autentikusságát hangsúlyozók ennek kapcsán az emlékezet elsorvadását, illetve annak a történetírásban való föloldódását, s így szükségszerű elszíntelenedését panaszolják. Reinhart Koselleck a következőket írja ennek kapcsán: „A nemzedékváltással együtt az elmélkedés tárgya is megváltozik. A túlélők tapasztalatokkal átítatott, jelen lévő múltjából egy tiszta, önmagát a megtapasztalás alól kivonó múlt lesz. [...] A emlékezés kihálásával a távolság nem csupán növekszik, hanem minőségét is megváltoztatja. Nemsokára már csak a képekkel, filmekkel, memoárokkal dúsított akták beszélnek. [...] A kutatási feltételek józanabbak, de ugyanakkor színtelenebbek, empiriaszegényebbek lesznek, mégha ennél fogva több mindent vélnek megismerni és objektíválni tudni. A történetírás morális érintettségé, álcázott védelmi funkciói, vádai és bűnössé nyilvánításai, a múlt kezelésének mindezen technikái elveszítik politikai-egzisztenciális vonatkozásukat, s elhalványulnak a tudományos kutatás és a hipotézisek által irányított analízisek javára.” (Idézi A. Assmann 1999:14.) Lehet-e vajon az emlékezet teljes eltűnéséről beszélni, ahogyan azt Pierre Nora tette, aki azt állította, azért beszélnek ilyen sokat az emlékezetről, mert már nincs? (Nora 1990:11.) A személyes, biografikus emlékezet elillanása ténylegesen lakatlanná teszi-e a múltat? Az emlékezet kríziséről értekezők mellett azonban ott sorakoznak azok a vélemények, amelyek annak a nyilvánosságban, a mindennapokban játszott egyre kiemelkedőbb szerepére hívják fel a figyelmet. „Olyan idöket élünk, amikor az emlékezés korábban még nem látott mértékben vált a nyilvános diskussziók meghatározó tényezőjévé. Hozzá fordulunk, ha gyógyításról, vádaskodásról vagy igazolásról van szó. Az emlékezet az egyéni és a kollektív identitás-teremtés jelentékeny alkotóeleme lett, amely a konfliktus és az identifikáció számára egyaránt teret kínál.” (Idézi A. Assmann 1999:15.)

Az emlékezettel való foglalatosság felélenkülése a nagy „szemtanú-generáció” le-tűnése mellett kétségkívül összefüggésben van azokkal a modern társadalmakat érintő transzformációs folyamatokkal, így például a globalizáció és a migráció jelenségeivel, amelyek nyomán a közösségi tudat horgonyait jelentő, megszokott értelmezési keretek érvényüket veszítik. Ez a társadalmi, kulturális elbizonytalanodás – amely Közép-Kelet-Európa volt szocialista országaiban fokozott mértékben tapasztalható – elsősorban az identitás krízisében, a történeti folytonosság megtörésében, a sokat panaszolt történelemvesztés formájában jelentkezik. Ebben az átmeneti állapotban szükségszerűen fel-erősödnek azok a kulturális mechanizmusok, amelyek a társadalomban tapasztalható orientációhiányt, törést a történelem „szálainak” újrakötésével kísérik megoldani. Az emlékezet működésbe lendülése, úgy tűnik, mindig valamilyen társadalmi átmenethez, ilyen értelemben vett határhelyzethez, töréshez kapcsolódik.

Emlékezet kontra történelem

Az emlékezet konjunktúráját hirdető és annak teljes hiányát panaszoló álláspontjai között ver hidat az assmanni kulturális emlékezet teóriája. Assmann azt a sokat vitatott határt veszi szemügyre, amely a legfeljebb három generációt egymással összefogó személyes vagy az ő terminológiájában kommunikatív emlékezetet választja el a Koselleck által színtelennek nevezett, vagyis élettapasztalatot mellőző hivatalos történelemtől. Assmann álláspontja szerint a múlt sohasem válik tőlünk teljesen független, kizárólag tudományos szempontokkal vizsgált és uralt kutatási területté, azaz emlékezettől mentes ilyen értelemben lakatlan terepemmé. Továbbá azzal fimomítja a (szubjektív, tapasztalatokkal átítatott) emlékezet és az (objektív, meg nem tapasztalható) történelem dichotómiáját s az abban megfogalmazódó polémiát,² hogy különböző emlékezeteket különböztet meg, s a figyelmet a közvetlen tapasztalatokon nyugvó emlékezés (kommunikatív, vagy egy másik kifejezéssel, tapasztalati emlékezet [*Erfahrungsgedächtnis*], A. Assmann 1999: 13). helyébe lépő új formákra tereli. Az e mögött meghúzódó hangsúlyeltolódás abban ragadható meg, hogy Assmann az emlékezést nem kizárólag szubjektív folyamatnak tartja, s annak pszichológiai, fiziológiai konstitúciója helyett kulturális létrehozottságát emeli ki. Ehhez a Maurice Halbwachs nevéhez fűződő elméletet hívja majd segítségül. Assmann kiindulópontja annak a törésnek a feltételezése, amely a „természetes, élő” emlékezés megszakadásával keletkezik, ugyanakkor vizsgálatainak előterében már azok a kulturális eszközök, folyamatok állnak, amelyek segítségével az egyes kultúrák „orvosolják” ezt a törést. Ezzel összefüggésben elemzi azokat a médiu-mokat, kulturális „csatornákat”, amelyek segítségével a kultúrák betömik az emlékezés szövetében keletkezett rést. Másrészt pedig megvilágítja az így működésbe jövő sajátos kulturális emlékezet társadalmi funkcióját.

Assmann az emlékezés területének bejárásához rendelkezésre álló sokféle út közül – amelyek az agy működésének kutatásától az információtechnikai, adattárolási aspektusokig terjednek – a kultúrakutatásét választja. Ez a megközelítés az emlékezetet nem tekinti kizárólag belső, pszichológiai vagy biológiai jelenségnek, hanem annak a kultúra működésétől való szétválaszthatatlanságát hangsúlyozza ki. Ezzel kapcsolatban írja Assmann: „A múltra való emlékezés nem valami ösztönből vagy velünk született érdek-

ből fakad, hanem az ember magaformáló kulturális tevékenységének kötelességéből.” (l. m. 252.)

Annak lehetőségét, hogy az emlékezést a tisztán pszichológiai folyamatoktól leválasztva közelíthessük meg, Maurice Halbwachs francia szociológus a 20. század első felében, a kollektív emlékezetéről írt munkáiban alapozta meg. Halbwachs nézete szerint az emlékezés ugyan individuális folyamat, de maguk az emlékező individuumok szociális, társadalmi lények, akik egy meghatározott közösség tagjaiként szocializálódnak. Az egyén mindig csak egy csoport tagjaként, egy adott közösség keretein belül képes emlékezésre, emlékezés és csoport egymástól szétválaszthatatlanok. A halbwachsi modellben tehát az individuális emlékezeseket (*Erinnerung*) azok a szociális keretek fűzik össze a csoport kollektív emlékezetévé (*Gedächtnis*), amelyek a közösség rendelkezésére állnak, illetve amelyeket az működtet. A kollektív emlékezet fogalma természetesen nem arra vonatkozik, hogy a csoport egyes tagjai ugyanazzal az emlékezettel rendelkeznek, hanem arra, hogy az emlékezés feltételei, keretei azonosak számukra. Ebből következően Halbwachs a felejtést úgy határozza meg, hogy eloldódunk attól a csoporttól, amely számunkra referenciapontként szolgált, és ezzel elveszítjük azokat a kapcsolatokat, amelyek a minket mindig körülvevő emberekhez fűztek. A modell harmadik lépcsőfokán a társadalom kollektív emlékezete helyezkedik el, amelyet Halbwachs az egyes társadalmi csoportok kollektív emlékezetének homogenizálásaként értelmez: „a társadalom hajlik arra, hogy mindent kitöröljön emlékezetéből, ami az egyes csoportokat egymástól eltávolítaná, ezért korszakonként változtatja emlékezetét, hogy a változó körülményeknek megfelelően, azokkal egybecsengjen” (Halbwachs 1985b:384). A kollektív emlékezet koncepciójának alapvető gondolatatai következőképpen összegezhetőek: csoport és emlékezet reflexív viszonyban állnak egymással. A kollektív emlékezet egy meghatározott közösségre sajátosan jellemző tudást (vagy annak egy részét) tárolja. A csoport ezen tudáson keresztül határozza meg önmagát, pozitív és negatív értelemben egyaránt. A „mi tartozik a múltunkhoz, és mi nem” típusú tudás egyben határhúzást jelent, elkülöníti egymástól a sajátot és az idegent. A kollektív emlékezet tehát alapvetően egy kulturális konstrukció, amelyet az emlékezetközösségként funkcionáló társadalmi csoportok hoznak létre. Ez az emlékezetközösség³ befelé homogenizáló, ugyanakkor kifelé elhatároló funkciót tölt be. Ennek működését az Assmann által elemzett történeti példák közül talán leginkább Izrael esetén fogjuk látni.

A kollektív emlékezetben a múlt sohasem mint olyan őrződik meg, hanem mindig csupán az, amit abból a társadalom rekonstruálni képes (i. m. 41). Rekonstruktív jellege pedig annak nyomán alakul ki, hogy a társadalmak felismerik a múlt politikai, társadalmi vagy kulturális szemantikáját, és megpróbálnak az így felfedezett múlttal valamilyen viszonyba lépni. A társadalmak ilyen értelemben hoznak létre egy múltat, amelyet aztán bevezetnek, megjelenítenek a jelenben. A jelen, illetve a jövőre irányuló elvárások ennek a múltnak a háttéréből domborodnak ki, ennek segítségével válnak a társadalom számára elképzelhetővé, „kézzelfoghatóvá”. Ez az emlékezet „nemcsak a múltat rekonstruálja, hanem a jelen és a jövő tapasztalását is szervezi” (i. m. 43).

A halbwachsi koncepció ezen a ponton különíti el egymástól a kollektív emlékezetet és a történelmet. Míg az előbbi identitásalapító funkcióval rendelkezik – hiszen a múlt és a jelen egymásba kapcsolásával létrejövő időbeli kontinuitás képzelet révén létrehozza, illetve megerősíti egy csoport önazonosságát, valamint megerősíti a másoktól való el-

különülés lehetőségét –, addig az utóbbinak nincsen ilyen gyakorlati jellegű szerepe. A kollektív emlékezetéről, mivel – mint már említettem – társadalmi csoportok szerint eltérő lehet, mindig többes számban gondolkodhatunk, és ebben az összefüggésben csak emlékezetek sokaságáról beszélhetünk. Velük áll szemben a történelem univerzális és szinguláris képződménye. Halbwachs a következőket írja erről: „A történeti világ egy óceánhoz hasonlatos, amelybe beletorkollanak az egyes résztörténelmek. [...] A történelem az emberiség univerzális emlékezetének tűnhet. De univerzális emlékezet nem létezik. Minden egyes kollektív emlékezetet egy időben és térben körbehatárolt csoport hordoz. Az elmúlt események totalitását csak azzal a feltétellel lehet egyetlen képpé összeolvasztani, hogy eloldjuk őket annak a csoportnak az emlékezetétől, amely azokat őrzi, hogy elvágjuk azokat a kötelekeket, amelyek ahhoz a szociális miliőhöz kapcsolják őket, amelyen belül bekövetkeztek és csak a kronologikus és térbeli mintát tartjuk meg.” (Halbwachs 1985a:72.) A történelem ennek megfelelően az átélt (vagyis emlékekbe foglalt) eseményektől lefejtett tényeket foglalja magában. Olyan terep ez, amely a társadalmi csoportok eleven emlékezte mögött keletkezik, egy, a kollektív identitás kialakításában, illetve a csoport jövőre vonatkozó elvárásaiban szerepet már nem játszó terület, amely fölött a történészek veszik át az uralmat. A kollektív emlékezet ideje ezzel szemben az átélt idő, amelyben múlt, jelen és jövő szervesen kapcsolódnak egymáshoz.

Paul Ricoeur az emlékezet ugyanezen aspektusát emeli ki a történelemmel szemben. Ebben az összefüggésben fordul a Reinhart Koselleck által kidolgozott „tapasztalattér” és „elváráshorizont” fogalompárosához, amelyek dialektikusan fölfogott viszonya jól megvilágítani látszik az emlékezet működését. A tapasztalattér azokat a múlt által hátrahagyott nyomokat foglalja magában, amelyek egyben azt is meghatározzák, hogyan alakítjuk a jövőre vonatkozó elképzeléseinket. Ez a tapasztalattér ilyen módon mindig egy elváráshorizonttal együtt létezik. E két szint szétválaszthatatlanságát a múlt és a jövő között állandóan ingázó jelen biztosítja, amely a „születő múltat mint közvetlen jövőt” foglalja magában (Ricoeur 1999:52). Az emlékezet nemcsak létrehozza a múltat, hanem a múlt és a jövő között, a jelenben folyó ingamozgást is nyomon követi. A történelem ideje ezzel, az emlékezet így értelmezett folytonos idejével szemben lakatlan. Olyan mesterségesen létrehozott idő, amely azon az elképzelésen alapszik, hogy létezik a „minden jelen- és jövővonatkozástól leoldozott történelmi érdek” (Ricoeur 1999:53). Az így ponttá változtatott, szigetként megjelenő múlt nem kínál számunkra orientációs lehetőséget, hiszen ki van szakítva a tapasztalattér és az elváráshorizont soha meg nem szűnő vibrálásából. A történelem múltjához elsősorban kognitív, megismerési szándék kapcsolódik, amely mindenekelőtt a történettudomány és a történetírás alakjában ölt testet.⁴ Ricoeur a történelem minden kritikai, kognitív szerepének elismerésén túl az emlékezet elsőbbsége mellett érvel, hiszen ez az, ami képes étellel megtölteni s ezért korigálni a történetírást.

Pierre Nora, aki szintén a történelem és az emlékezet oppozíciójában gondolkodik, hasonló véleményt képvisel. „Az emlékezet az élet: élő csoportok hordozzák, ezért folyamatosan változik, és nyitott az emlékezés és a felejtés dialektikája számára. [...] Az emlékezet egy aktuális jelenség, egy, az örök jelenben átélt kötődés, a történelem ezzel szemben a múlt reprezentációja. [...] Az emlékezet természettől fogva gyarapodásra, megsokszorozódásra szánt, kollektív, sokszínű és mégis individualizált. A történelem ezzel szemben mindenkire és senkihez sem tartozik, így kiáltott ki univerzálévá. Az

emlékezet a konkrétéhoz tapad, a térhez, a gesztusokhoz, a képhez, a tárgyhoz. A történelem csak az időbeli kontinuitással, a dolgok fejlődésével és viszonyaival foglalatoskodik.” (Nora 1990:12–13.)

Halbwachs, Nora és részint Ricoeur tehát egyfelől egy identitásalapító, orientációt és értékeket közvetítő, szelektív emlékezet, másfelől egy objektív, semleges, tényfeltáró történelem koncepciója mellett érvelnek. Ez a dichotómia azóta sok újrainterpretálást élt át. A legjelentősebbek közé tartozik az az elképzelés, amely a történetírásért értelmezett történelmet magát is sajátos emlékezetnek tekinti. Peter Burke *A történetírás mint társadalmi emlékezet* című híres írásában a historiográfiát érintő kutatásokra utalva fejti ki, hogy a történetírás ugyanolyan kulturális konstrukció, mint az emlékezet, vagyis éppúgy szelektív, értelmezésekkel, elforgatásokkal telített és társadalmi csoportok által ellenőrzött. A döntő felismerés itt abban rejlik, hogy a múlthoz a történettudomány is csak a kultúra által rendelkezésünkre bocsátott kategóriákon, elképzeléseken keresztül juthat (Burke 1998:66).⁵

A történelem és az emlékezet dichotómiájának, illetve azok egyenlővé tételének sokat vitatott problémájára Aleida Assmann ad egy, a Jan Assmann-i felvetésekkel egybecsengő megoldást. Nézete szerint a lakatlan és lakott emlékezet fogalompárosa az emlékezés két, egymást kiegészítő módjaként értelmezhető újra. Aleida Assmann az individuális emlékezetnek a pszichoterápiában megfogalmazott elmélete segítségével világítja meg e két emlékezésmódus egymáshoz való viszonyát. Ezen elmélet szerint az egyéni emlékezet több szinten szerveződik, amelyek közül az egyiket a tudatos emlékezet szintje jelenti. Ezen a szinten az emlékek és a tapasztalatok úgy tárolódnak, hogy meghatározott értelem-összefüggésbe ágyazódva jelentéssel telítődnek. Ezt a tudati tevékenységet az élettörténet karakterizálja leginkább, hiszen ez az a „belakott” narratíva, ami az egyes emlékeket és tapasztalatokat láncra fűzi, struktúrába önti, és ezen a szerkezeten keresztül nemcsak jellemzi a szubjektumot, hanem orientációs mintákat is kínál számára. Ebben az értelemben állítják a pszichoterapeuták, tulajdonképpen „mi azok a történetek vagyunk, amelyeket magunkról elmesélünk” (idézi A. Assmann 1999:135). Az emlékezet másik szintje ehhez az organizált élettörténethez képest heterogén, sok esetben latens, elnyomott, az emlékezés számára közvetlenül hozzá nem férhető elemekből áll. Ahhoz ugyanis, hogy az emlékezet orientációs képességgel rendelkezessen, ki kell válogatnia és fontossági sorrend szerint össze kell rendeznie és ezzel a „rendrakással” egyidejűleg értelmeznie kell ezeket az elemeket. A két emlékezetszint közötti különbség abban ragadható meg, hogy az egyik a „rendezetlen”, alaktalan emlékek halmazát találjuk, ezt nevezi el Aleida Assmann „tárolóemlékezetnek” (*Speichergedächtnis*), míg a másikon a kisajátított, összeszerkesztett és tájékozódási szerepet betöltő emlékezet, az úgynevezett „funkcióemlékezet” (*Funktionsgedächtnis*) kap helyet. Az individuális emlékezetnek ezt a modelljét terjeszti ki Aleida Assmann a kulturális emlékezetre, funkcióemlékezetnek nevezve a szelektív, csoportokhoz és értékekhez kötődő, jövőt orientáló emlékezetet, és tárolóemlékezetnek a csoportvontakozásoktól megfosztottat, a mindenkor funkcióemlékezetekből kihullottat, elavultat, hulladékká alakultat.⁶ A történettudomány ilyen másodfokú emlékezetet képviselne, hiszen a mindenkor jelen értelmezési kereteitől leválttal, gyakran értelmezhetetlennel s ezért idegenné válttal foglalkozik. A tárolóemlékezet azonban nemcsak a semleges szakmai tudássá alakítottat foglalja magában, hanem egyben – Ricoeur szavait idézve – a valóra nem vált remények, „a teljesü-

letlen ígéretek temetője” is (Ricoeur 1999:63), de olyan temető, amiből bármikor új életre kelthető a múlt. Míg a funkcióemlékezet valamilyen hordozóhoz kapcsolódik, például a nemzethez, amely önmagát ezen az emlékezeten keresztül felépített múltkonstrukción keresztül definiálja, addig a tárolóemlékezetet úgy foghatjuk föl, mint egy senkihez és mindenkihez tartozó hatalmas archívumot, amely körbefogja a mindig perspektivisztikus funkcióemlékezetet. Az Aleida Assmann által kidolgozott elképzelés nagy előnye éppen abban rejlik, hogy e két emlékezésmodot nem oppozícióként közelíti meg, hanem kettejük reflexív viszonyára, a köztük húzóó határ állandó mozgathatóságára helyezi a hangsúlyt. A funkcióemlékezet mindig a tárolóemlékezetből táplálkozik, annak elemeiből válogat, ugyanakkor az állandóan újjáírt perspektivisztikus emlékezetből kihulló részek ebbe az aktualizálásra váró gyűjteménybe kerülnek vissza. Ez a modell tehát azontúl, hogy dinamizálja történelem és emlékezet viszonyát, láttatni engedi a múlt két alapvető modalitását is, amelyet ugyancsak a két emlékezésforma hordoz. A múlt a tárolóemlékezetben úgy jelenik meg, mint a történelmi események összessége, valamilyen teljes horizont. A funkcióemlékezet ellenben mindig egy közösség által aktualizált múltat jelent, amely nemcsak a múlt egyfajta interpretációját, hanem a jelenre és a jövőre vonatkozó elképzeléseket, víziókat is tükrözi.⁷

A „tényszerű múlt emlékezetes múlttá” alakításának (i. m. 53) művelete megvilágítja számunkra az emlékezet Jan Assmann által hangsúlyozott szimbolikus konstrukció voltát. Az emlékezet ennek megfelelően sohasem adott, hanem a társadalom által létrehozott (aktualizált), a kultúra folyamatos alakulásokkal, újrahatórozásokkal teli nyilvános közegében kialakuló jelenség. Kulturális karaktere két szinten látszik megragadhatónak. Egyrészt, szemben az individuális emlékezettel, amely rendelkezik „organikus” hordozókkal, a kulturális emlékezet állandó működtetésre, megszervezésre szorul. Közvetítése különböző médiákon és csatornákon át zajlik, a kultúra ezeken keresztül kanalizálja, stabilizálja, monumentalizálja az emlékezetet. A kulturális emlékezetárolás ezen módzatait számomra talán a legplasztikusabban az „emlékezetépítész” (*Gedächtnisarchitektur*) fogalma foglalja össze. A másik aspektus a kultúra emlékezetároló „edényein” túlmenően azokra a szerepekre, funkciókra vonatkozik, amelyeket az emlékezet tölt be a kultúra szövetének folyamatos újraszövésében vagy – az assmanni kifejezést idézve – a kultúra konnektív struktúrájának előállításában. Hogyan viszonyulnak egymáshoz emlékezet és közösség, hogyan lesz a „lakatlan múltból” egy „közösen lakott múlt”, illetve hogyan határozzák meg hatalmi, ideológiai szempontok ezen közös múlt kiválasztását és az így egyeztetett múlt milyen legitimációs szerepkörrel bír – ezekre a kérdésekre az emlékezés politikája (*Erinnerungspolitik*) alatt térek ki.

Emlékezésépítész és az emlékezés politikája

A kulturális emlékezet a generációváltással elillanó, s ilyen értelemben folyékony kommunikatív emlékezetől mindenekelőtt megformáltságában különböztethető meg. Ez az emlékezet ugyanis meghatározott kulturális formákhoz kapcsolódik, ezeken keresztül ölt testet, válik szilárdná. Ezek azok az alakzatok, amelyek az egyes kultúrák sajátos múltkezelési eljárásaiból kristályosodnak ki, és ezek közvetítik, konstruálják és ugyanakkor stabilizálják az egyébként felejtésre ítéltetett múltat.⁸

Izrael és Egyiptom példáján Jan Assmann a kulturális emlékezet építésének, kulturális formákba öntésének két különböző esetét világítja meg számunkra. Egyiptom a múltat „kőbe önti”, monumentalizálja és a Hórusz-templom megépítésével vizuálisan jeleníti meg. A templomot Assmann a kulturális emlékezet centrális intézményének tekinti, amelynek esetében nem egyszerűen egy építészeti, hanem sokkal inkább egy kulturális jelenséggel állunk szemben. A templom ugyanis nem más, mint a múlttal való foglalatosság számára „megépített emlékezés” (i. m. 178). Alaprajza, díszítései, felépítése térben, sőt időben is azt a kanonikus világrendet és annak alapját jelentő kozmogóniát jelenítik meg, amellyel az egyiptomi állam közvetlenül azonosítja magát. Ez az elképzelés viszonyítási pontként az ősidőket, a teremtés idejét jelöli ki, ezt határozza meg olyan „valóságtermő történelemként” (i. m. 182), amelyhez képest az adott jelen jelentéssel telítődik. Az egyiptomi emlékezés erre a kozmogóniai időszakra irányul, ezt beszéljük el a mítoszok (amelyek hieroglifák formájában vizuálisan is megjelennek a templom falain), és ezt szakralizálja a legapróbb részletekig terjedően a templom épülete. Az Egyiptomban kialakuló kulturális emlékezetet Assmann Lévi-Strauss fogalompárosára utalva hidegnek nevezi, mert az ebben létrehozott múlthoz való viszonyt a változatlanosság karakterizálja – az egyiptomi emlékezet azt kanonizálja, és az ismétlésen keresztül azt stabilizálja, ami örök.

A kulturális eszközökkel fenntartott emlékezés másik példáját az ószövetségi Izrael kínálja. Assmann talán mindhárom közül a legenyűgözőbb elemzése Mózes V. könyvére, a Deuteronomiumra mint „a kollektív mnemotechnika alapító szövegére” (i. m. 209) irányul. Mózes végrendeletének szövege negyvenévnnyi pusztai vándorlás után az Ígéret Földjére való belépés pillanatát rögzíti. Negyven év azt a határt testesíti meg, amikor a személyes emlékezet szükségszerűen átadná helyét a feledésnek, ez az a határ, amikor a kommunikatív emlékezet helyébe a különböző módokon működtetett kulturális emlékezetnek kell lépnie. A Deuteronomium feladata az eltűnőben lévő személyes emlékezet pótlása lesz. Assmann ezen a ponton az emlékezet kulturális szerveződését illetően bekövetkező fontos változásra hívja föl a figyelmet. Míg Egyiptomban az emlékezet meghatározott geográfiai helyekben, architektonikusan a templomban rögzül, addig az Izraelben kibontakozó kulturális emlékezet „térbeliesítése” a történelmi körülmények miatt csak az imagináció területén következhet be. A zsidó nép szétszóródása, topográfiai hontalansága okán az emlékezet „szentélye” egy bárhol olvasható szövegre épül föl, amelynek a különböző ünnepeken való recitálása és értelmezése teszi lehetővé, hogy „Izraelen kívül is van mód Izraelre emlékezni” (i. m. 210). Izrael tehát mindenekelőtt textuális formákba vezeti az emlékezés és a hagyomány áramát, amely aztán a Mózes és Isten között kötött szerződés szövegének kanonizálódásával rögzül és kimerevül. A kanonizálódás normatívvá változtatja a leírtakat, a cselekvésnek pedig kereteket és irányt, azaz követendő mércét ad.

Assmann könyve elméleti részében hosszú szakaszokat szentel a kánon fogalmának, elkülönítve azokat a jelentésrétegeket, amelyek az évszázadok során palimpszeszt-szerű ráakódások nyomán keletkeztek. Ebből az átfogó és invenciózus vizsgálatból csupán néhány gondolatra szeretném felhívni a figyelmet. A szerző érdeklődésének előterében az az alapvető jelentéseltolódás helyezkedik el, amelynek keretében a kánon ókori instrumentális fogalmából a napjainkban is használatban lévő normatív jellegű, értékeket és kiválasztott műveket egyaránt magában foglaló fogalom jön létre. Ebben az összefüg-

gésben a kánon „semleges orientációs eszközből a kulturális identitás túlélési stratégiájává válik” (i. m. 126). Assmann egy nagyon kifejező hasonlatában a kánont „háznak” nevezi (uo.), amely azért is különösen találó, hiszen annak legősibb jelentése, az oszlop vagy vezérléc az építészetből ered. A kánon „háza” két alapfeltevésből „építkezik”: egyrészt abból, hogy a világ megkonstruálható (az ember saját kultúrájának „építésze”), másrészt az így létrehozott konstrukciónak kötelező érvényűnek tekintett alapelvekhez („mércekhez”) kell igazodnia. A kánon tehát egyrészt leírja, megjeleníti a társadalmat, ugyanakkor a közvetített normatív értékrenden keresztül létre is hozza és megerősíti azt, hiszen ezzel a renddel való azonosulás vagy ennek megtagadása identitásalapító, közösségteremtő gesztus.

Izrael a Tórárt, Egyiptom a templomot kanonizálja. A kánon háza falakkal körbeépített ház, amely körülfár és elzár. A késő egyiptomi templom falai a szentet a profántól, a rendet a káosztól választják el. Izrael esetén a törvény teremti meg azokat az imaginatív falakat, amelyek a saját és az idegen közötti határokat húzzák meg. A saját hagyomány köré emelt falak védelmet biztosítanak, Izrael fennmaradását szolgálják az idegen környezetben, még ha eredendően a saját kultúra vált idegenné – ahogyan az az Egyedül Jahve mozgalom esetében történt, amelynek az ókori Izrael politeisztikus kultúrájával szemben álló ellenkultúráként kellett önmagát meghatározni és védelmeznie. Az izraeli emlékezet a múltat a jelenrel, illetve annak a jövőre vonatkozó elvárásaival állandóan összeütköztető, kontraprezentikus emlékezet. A jövő a kánaán, a múlt ellenben a szolgaság, az üldöztetés ideje, amelyre akkor is kell emlékezni, ha a jelen vonatkoztatási keretei ennek ellen is mondanak – a múltat mindenütt emlékezni kell, még azon az áron is, hogy falakat húzunk magunk köré és idegenek leszünk azon a helyen és abban az időben, amiben élünk. A felejtés alkalmazkodással, a saját földadásával társulna (i. m. 222), ezért a múltat folyamatosan ébren kell tartani a jelenben.

Assmann több helyütt hangsúlyozza, hogy a felejtéssel ellentétben a múlt iránti érdeklődés nem tekinthető természetes jelenségnek. Mi mozgatja mégis az egyes kultúrákat abbéli igyekezetükben, hogy a múltat ne hagyják elmúlni? Egyiptom a változatlan, önmagát ismétlő, örökké visszatérő múlt képzetén keresztül az állam halhatatlanságát, megkérdőjelezhetetlen mivoltát demonstrálja, s legitimálja annak uralmát. Egyiptom a múlt segítségével az államot találja fel – írja Assmann – erősen rájátszva a Hobsbawm nevéhez kapcsolódó „hagyománytermelés” fogalmára (Hobsbawm 1987). Izraelben az eredendően elnyomott, saját kultúrájában periferikus vallási mozgalom egy meghatározott múlt örököséként határozza meg magát, jellegzetesen megfordítva a köztük lévő viszonyt: hiszen nem a mozgalom fakad a múltból, hanem a mozgalom maga hozza létre, választja ki, szemiotizálja a múltat. A múlt kiválasztása folytonosságot s társadalmi kohéziót terem. A rá való állandó emlékezés révén Izrael azt az imaginatív vagy elképzelt közösséget,⁹ a vallás közösségét találja fel, amely a kultúrát „szokványosan” összetartó elemek (mint terület, állam) hiánya fölé képes kerekedni. A „hordozható haza” (Heinrich Heine [i. m. 210]) és az ebben testet öltő identitás a kulturális emlékezet terméke.¹⁰

A múlt kezelése egyiptomi és izraeli példáinak assmanni elemzése paradigmátikus jelentőségű, az esetek történeti keretein messze túlmutató értelmezések. Assmann a kulturális emlékezet megírt és megépített formáit nem egyszerűen a történeti múlt dokumentáris nyomaiként közelíti meg, hanem megpróbálja ezeket a mára már „kihúlt”

nyomokat újra társadalmi energiával telíteni. Az emlékezetépítéssel kulturálisan rögzült formáit a társadalmi folyamatok, a működésben lévő kultúra, az emlékezés szimbolikus praxisának bemutatásával dinamizálja. A két nagy médium, a kanonizált szöveg és az emlékmű tulajdonképpen utat nyit az emlékezés és a felejtés által határolt, szimbolikus hatalommal telített mezőre, amelyen a közösségek identitása annak mentén formálódik ki, hogy a közösség tagjainak mire kell emlékezniük, és mi az, amit el kell felejteniük. Az emlékezet által kanonizált, kimerevített formák (a templom és a Tóra) és a hozzájuk kapcsolódó társadalmi gyakorlatok (rituálék, ünnepek) már az ókori Keleten sem semleges kulturális térben keletkeztek. A múlt iránti érdeklődés eredendően a hagyomány és az identitás megteremtésének, a kultúra és a társadalom „megépítésének” gyakorlati szándékaiból fakad. A legitimációs forrásként és társadalmi kötőanyagként felfedezett múlt megalkotása és ébren tartása feletti hatalom a jelen és a jövő feletti uralmat garantálja és garantálja. A társadalmi változások, átmeneti állapotok föloldására a kultúra tároló- és funkcióemlékezetének újrendezésével, az így létrehozott múlt és az azzal megteremtett folytonosság segítségével termelődhetnek ki az új jövőképek. Az ókori Kelet államai a múlttal éppolyan jelentőségtelű és gyakran vitatott viszonyban voltak, akárcsak napjaink modern társadalmai. S bár a kultúrák mindig újabb emlékezzetárolási módokat és ehhez fűződő gyakorlatokat alakítanak ki,¹¹ az emlékezet társadalmi szerepe sok szempontból változatlan maradt. Az emlékezet jövőt és identitást teremt, összeforraszt vagy szétválaszt, ezért mindig is vitatni, éleszteni vagy éppen elfojtani fogják.

JEGYZETEK

1. Az idevonatkozó magyar társadalomtudományi kutatások közül néhány példa: Erős (1994); Gerő (1993:341–433); Hofer (1992); Niedermüller (1998); Szabó (1991). Az emlékezetnek a kultúratudományok új paradigmájaként való értelmezéséhez lásd *Internationales* (1999).
2. E tekintetben az egyik legfontosabb összefoglaló mű Le Goff (1999).
3. Az emlékezetközösség fogalmát Pierre Nora és Peter Burke egyaránt használják. Burke a Stanley Fish által alkalmazott interpretációközösség mintájára vezeti be, Nora pedig az emlékezet működése kapcsán érvényesülő szelektivitás elvére vonatkoztatja (vö. Burke 1998:77).
4. Ehhez Ricoeurön túl lásd még David Carr (1999) más szempontú írását.
5. Az e mögött álló, a történetírás minőségét, általában az írás és a reprezentáció összefüggéseit érintő vitákra itt nem szeretnék kitérni. Ehhez lásd Küttler–Rüsen–Schulin, Hrsg. (1993).
6. A kulturális hulladékról és annak például a modern képzőművészet területén lezajló „újrahasznosításáról” Aleida Assmann nagyon érdekes elemzéseket ad. Vö. Lumpensammler – Zum Verhältnis von Kunst und Abfall (A. Assmann 1999:383–397). Ehhez a témához lásd még Hemken, Hrsg. (1996).
7. Edward Shils ebben az összefüggésben beszél a létező és az észlelt múlt különbségéről (Shils 1981:195–196).
8. A kulturális emlékezet különböző médiumainak – így az írás, a kép, a test és a helyek (tájak, romok, archívumok) – által hordozott emlékezetnek elsősorban az irodalom és a művészet kontextusában játszott szerepéről lásd A. Assmann (1999:179–343).
9. Benedict Andersonnak a modern nemzet összefüggésében használt, elhíresült fogalmát kölcsönöztem (Anderson 1989).

10. Kollektív identitás és kulturális emlékezet viszonyával kapcsolatos, főleg a 20. század második felére vonatkozó történeti esettanulmányok találhatóak: Smith–Margalit, Hrsg. (1997).
11. Az új emlékeztárolási formákra, például a számítógépek és az internet szerepére, az emlékezet gyakori törlésére és újraírására, valamint a múlttal szembeni fogyasztói és turista pozícióra (*Vergangenheitstourismus*) Aleida Assmann (1999:348–359) is kitér.

IRODALOM

ANDERSON, BENEDICT

1989 Képzelt közösségek: megjegyzések a nacionalizmus eredetéről és terjedelméről. *Janus* 6(1):3–28.

ASSMANN, ALEIDA

1999 Erinnerungsräume. Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses. München: Verlag C. H. Beck.

BURKE, PETER

1998 Geschichtsschreibung als gesellschaftliches Gedächtnis. *In* uő: Eleganz und Haltung. Die Vielfalt der Kulturgeschichte. Über Selbstbeherrschung, Schabernack, Zensur, den Karneval in Rio und andere menschliche Gewohnheiten. 63–85. Berlin: Wagenbach.

CARR, DAVID

1999 A történelem realitása. *In* A kultúra narratívái. Thomka Beáta, szerk. 69–85. Budapest: Kijárat. /Narratívák, 3./

ERŐS FERENC

1994 A válság szociopolitikája. Budapest: T-Twins.

GERŐ ANDRÁS

1993 Nemzettudat és kultuszteremtés *In* uő: Magyar polgárosodás. 341–433. Budapest: Atlantisz.

HALBWACHS, MAURICE

1985a Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

1985b Das Gedächtnis und seine soziale Bedingungen. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

HEMKEN, KAI-UWE, HRSG.

1996 Gedächtnisbilder. Vergessen und Erinnern in der Gegenwartskunst. Leipzig: Reclam.

HOBBSAWM, ERIC

1987 Tömeges hagyományteremtés: Európa 1870–1914. *In* Hagyomány és hagyományalkotás. Hofer Tamás – Niedermüller Péter, szerk. 127–198. Budapest: MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Kultúraelmélet és nemzeti kultúrák, 1./

HOFER TAMÁS

1992 Harc a rendszerváltásért szimbolikus mezőben. 1989. március 15-e Budapesten. Politikatudományi Szemle 1:29–53.

INTERNATIONALES FORSCHUNGSZENTRUM FÜR KULTURWISSENSCHAFTEN, HRSG.

1999 *The Contemporary Study of Culture*. 83–143. Wien: Turia+Kant.

KÜTTLER, WOLFGANG – RÜSEN, JÖRN – SCHULIN, ERNST, HRSG.

1993 *Geschichtsdiskurs*. Bd. I. Grundlagen und Methoden der Historiographiegeschichte. Frankfurt/M.: Fischer.

1999 *Geschichtsdiskurs*. Bd. 5. Globale Konflikte, Erinnerungsarbeit und Neuorientierungen seit 1945. Frankfurt/M.: Fischer.

LE GOFF, JACQUES

1999 *Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Ullstein.

NIEDERMÜLLER, PÉTER

1998 *Geschichte, Mythos und Politik*. Die Revolution von 1848 und das historische Gedächtnis in Ungarn. *In* *Revolution in Deutschland und Europa 1848–49*. Wolfgang Hardtwig, Hrsg. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

NORA, PIERRE

1990 *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*. Berlin: Wagenbach.

RICOEUR, PAUL

1999 *Emlékezet – felejtés – történelem*. *In* *A kultúra narratívái*. Thomka Beáta, szerk. 51–69. Budapest: Kijárat. /Narratívák, 3./

SHILS, EDWARD

1981 *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

SMITH, GARY – MARGALIT, AVISHAI, HRSG.

1997 *Amnestie oder die Politik der Erinnerung*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

SZABÓ, MÁTÉ

1991 *Kriterien des Gedenkens*. Die Bestattung von Imre Nagy als politisches Symbolereignis. *Ost-europa* 41:985–996.

TÍMEA N. KOVÁCS

Memory, identity, and history

This review essay tries to analyse Assmann's ideas about the relationship between culture and social identity with the help of the concept of cultural memory. Memory as interest in the past partly originates from the demand on creating tradition and identity, and partly is capable of establishing the future through the constructed past.