

ARON J. GUREVICS: A KÖZÉPKORI NEPI KULTURA

(Bp. Gondolat, 1987.440 1.)

Az orosz nyelvű tudományosság két, viszonylag frissiben lefordított kiemelkedő teljesítménye: Batkin reneszánsz-könyve és Gurevics jelen alkotása egyaránt feltűnően *keveset* hivatkoznak a mesterre: Mihail Bahtyinra. A mester életművének horderejét mi sem jelezné jobban, mint az, hogy egy olyan könyvben, amely a *dialogust* fejleszti lenyűgöző alaposással, könnyedséggel és eleganciával (s tegyük hozzá a legillőbb dicséretet: „elméleti pátoossal”) megismerési elvé és egy korszak alaprincipiúmává, illetve egy olyanban, amely a *népi kultúra* kérdéskörében kíván újat hozni „mindennemű Bahtyinra tett hivatkozás nem egyéb, mint *szószaporítás*.

E témakörben bárminemű munka *csak* Bahtyin jegyében állhat, Gurevics újdonsága abban mutatkozhat meg csupán, hogy elsődleges ambíciója (az elméleti pátoos szellemében): elsőnek lenni a megalapozottan támadók, a *továbbgondoló opponensek* sorában.

Noha munkáját szakirodalom, saját korábbi műveit (még a magyarul 1974-ben A középkori ember világképe címmel megjelent, eredetileg A középkori kultúra kategóriái címet viselő könyvet is belcértve *sem* segíti), a támadás mégis alapos, lendületes és értő.

Gurevics, előző könyvének kultúr-anatómiájához képest a „fiziológia” szintjére lép, forráskezelésében az egyneműekhez, azonos műfajúakhoz (prédikációkhoz, intelmekhez, legendákhoz, penitenciálékhoz és katekizmusokhoz) közeledik, hogy megragadhassa saját láthatatlan emberét: a nagy témát, a nagy távollévőt, a levéltár és arc nélküli embert – a már-már elvetett absztrakciót, a középlori embert és népet. A középkor e csaknem vizsgálatlan kultúrrétegének elemzését egyetlen tényező nehezíti, az hogy a néma *valóban* az, a források a *magashomlokúak* gondolatait rögzítették, elsődlegesen nem szólnak másokról. *A tudat és viselkedés latens modelljei* mégiscsak ezekből ismerhetők meg. „Igy tehát a kutatás tárgya a középkori népi kultúra a latin irodalmi emlékek fénytörésében” (17.o.) és a középkori kultúra paradoxona, *párbeszéd* (Lásd: Bahtyin: Problema tyeksztá...) a doktrína és a folklór között, képekben, toposzokban és közhelyekben.

A vizsgálat Arles-i Caesariustól Heiterbachi Caesariusig, a VI-tól a XIII. századig terjed, a homályos, népi öntudat és rögzítési forma nélküli korban mozog. Ily módon a munkát majd kizárólagosan az egyik legfontosabb retorikai alapelv alkalmazása segíti: a prédikátornak azok nyelvét kellett használni, akikhez szólt (22.o.). Ez a kutató egyetlen esélye: az előzetes cenzúra, a kölcsönhatás, a tömegirodalom, a magashomlokúak fecsegése, így talán „részben sikerül kihallgatni a középkori emberek beszélgetését” (60.o.) A hallgatónak ez a láthatatlan jelenléte, a hallgatóság befolyása a vizsgált műfajok tartalmára, a kijelentés struktúrájában tükröződő feladó-címezett viszony pedig a középkori kultúra paradoxonát is feloldja: a két aspektus, a *népi* és az *intellektuális* egy tudatban egyesül (75.o.).

Az Előszó és az elméleti bevezető után, a tüzetes rész első fejezete (Parasztok és szentek, 76-140.o) a szentek *legendáit* vizsgálva a szent és a hívek társulását, a javak cirkulációját (imák – csodák, adományok), a hűség és segítség kölcsönösségét, a szentek specializációját, kinevezését, megalázását, a szent személyében megjelenő csodatévőt és varázslót vizsgálja – hogy csak a legkevésbé sejtethető szókapcsolatokat idézzük fel. S noha

a legendák két típusa (a *minus scientes* és az *illuminati* számára íródtak) különválnak a műfajon belül, a séma (a szent elkülönülése, befolyásának érvényesítése, újra egyesülése, új ideális normává válása, és a kapcsolat helyreállítása) állandó, a csodában megőrződik a varázslat, az okság és a természetfeletti népi felfogása is, a szent varázsló is, és maguk az egyházi személyek sem húznak világos határvonalat *miracula* és *maleficia* között; „az eszkatológia egyesült a pogánysággal, föltárva a keresztény tanok elsajátításának felületességét.” (138.o.) Ez az első példa és bizonyíték a két aspektus egyesülésére. Azt hiszem, Panofsky, kevesebb alaposkodással, erre a *christianizáció* terminust alkalmazná.

A „bűnbánati könyvek” tükrében végzett kutatások (140-188.o.) legfontosabb hozzájárása a népi kereszténység meglétének bizonyítása, melyben a folklór és a hivatalos ideológia egyesül, szövetkezik egyenlő jogú partnerként. (145.o.) Ez azért lehetséges, mert a középkor nem a totális túlerejének korszaka, s így az a tény, hogy a természet és az ember mágikus cinkossága megmarad (147.o.), teret nyerhet a párbeszédben is. A szociológiai egységen, az egyházközösségen belül végbemenő folyamat szinkronitás, antagonizmus és kölcsönhatás révén teljeseedik be, eladdig, hogy a kereszténység integráns részeként kell hogy elfogadjon az ember *kozmosz részvételét*, a *mágiát*, a *démonkultuszt*, vagy az olyan, első látásra korrektnek tűnő fogalmakat, mint például a *sors*, *előkép*, *beteljesedés*. (180.o.) „Ísmétlem: keresztényekkel van dolgunk.” (186.o.)

A *túlvilági-elképzelések* vizsgálatára épülő Isteni Színháték Dante előtt című fejezet (188-262.o.) a *kettős idő- és térérzékelésre* fut ki: „a mindenkori ember egyidejűleg két idősíkhöz tartozónak érezte magát, a múlandó egyéni élet síkjához, valamint a világ sorsát meghatározó események – a teremtés, Krisztus szenvedései, második eljövetele és a világ vége – síkjához.” (261-262.o.) A részletes elemzés melléktermékeként pedig a mintatoposz-hagyomány Curtius-i rendszere mellé, lehetőségként felvázolja saját *szinkronikus* rendszerét. (200.o.) Ez az egység szolgáltatja a legtöbb bizonyítékot Bahtyin népi világerzékelésről szóló elmélete mellett, számos ponton bővítve annak érvényét, főként a középkori ember realitásérzékelésének nagyobb befogadóképességét, halál-felfogását, hiedelmeit, előítéleteit (lásd főként Montailu lakosainak tanúságtételét egyházi bíróság előtt a XIV. század elején, 227. skk.) pokol-elképzelését, és az idő mitológikus kontinuumát tételező elképzeléseit illetően.

A népszerű istentisztelet és a középkor népi vallásossága című rész (262-292.o.) az életre koncentrált *legendák*, a bűnnel foglalkozó *penitenciálék*, a büntetést részletező *túlvilág* leírások, és a nevelésre orientált *tractatusok* egészét tekinti forrásának. A népi vallásosság alapvető összetevőinek a bűn és a szentség küzdelmét tartja. A küzdelem egy meghatározóan *útélkező* jellegű vallás keretében zajlik, elsősorban az eredendő bűn, a predestináció, és a fordított hierarchia csomópontjai körül. A népi vallásosság művészetének meghatározó jegyei az egyszerűségekre való törekvés és a vizuális képzelet fokozott, túlfeszített kihasználása, amelyek Gurevics szerint genetikusan kapcsolatosak az alapvető elvvel: *a kezdetektől fogva determinált világ eszméjével*. (293.o.)

E rendkívül széles fesztávú előkészítés után bomlik ki a tulajdonképpeni támadás a Fenn és Lenn: a középkori groteszk (296-358.o.) című testesebb fejezetben. A középkori kultúra szokatlansága (és lényege) abban rejlik, hogy benne *polárisan ellentétes* fogalmak találhatók egymás mellett, s így a paradoxon, a furcsaság, az antinómia a középkori tudat ismérvei. Amikor Bahtyin a népi nevetéskultúra elemzésében vélte felfedezni azt a konceptuális formát, amely az anyagot természetének megfelelően rendez: *tévedett*, állítja Gurevics. Egyrészt nem állapította meg a népi kultúra helyzetét, hatását, viszonyrendszerét, sőt valójában még tartalmát sem, másrészt pedig csupán a középkor utolsó évszázadaira koncentrált. (Megjegyzem, Bahtyin ennek nem állította ellenkezőjét: bevallotta a késő középkorra koncentrált, s célja nem volt más mint a probléma

felvetése.) Bahtyin legnagyobb tévedése azonban Gurevics szerint az, hogy *kettős életet: hivatalosat és karneváli-utcait* feltételez a középkori ember esetében, s ebből eredően a hivatalos középkori kultúrát monolitikusan komolynak, komornak, rettegéssel telinek, dogmatizáltak, áhitatosnak, pietással telinek állította, a furcsaságot és groteszséget pedig (elkövetve a legnagyobb hibát) azonosította a komikussal és a nevetségessel, „megtagadva tőle éppen azt az ambivalenciát, amelyről olyan *figyelemre méltóan* ír.” (304.o.), egyszóval *süketek vitájaként* érzékelt a középkort.

Gurevics ezzel szemben a belső kölcsönhatások rendszerét taglalja, a karnevál elvét magában hordozó hivatalosról beszél, s karnevál előtti karnevált tételez: a két aspektus ugyanazon a világszemléleten *belül* egészíti ki egymást, szervesen és folyamatosan, s e két hagyomány kitüntetett és maximális közeledési pontja a tulajdonképpeni *groteszk*. Ez pedig *általában* volt jellemző a középkori ember *gondolkodásmódjára*, s így teljes egészében ölelte fel a középkori kultúrát.

„Ego et ventrem meum purgabo et Deum laudabo.(Mind hasamat megtisztítom, mind az Istent magasztalom.)Nem ebben a *bohócos* disztichonban rejlik-e a középkori groteszk leigazibb lényege?!” (354.o.)

Nos, hogy a sommás ítéleteknél maradjunk, Bahtyin, azt hiszem, erre azt felelné: *nem*.

Gurevics e művében pápább a pápánál. Bahtyin-olvasata túlzott, ambivalencia-fogalma tisztázatlan, s noha rendkívül kifinomultan alkalmazott módszere valóban sok új eredményt, tényt hoz felszínre, azok mennyisége és aránya, (az értékelésükről nem is szólva) nem teszi indokolttá és lehetővé, hogy Bahtyin művét Gurevics szerint fogalmazzuk újra. Elkapkodott szintézis benyomását kelti a könyv, s megfontolandó gondolatai nem a probléma megoldását, végleges tisztázását, csupán annak *felvetését* jelenthetik. Továbbgondolandó felvetés, mely továbbgondoló opponenst kíván. Reméljük, az utolsó könyv e témában sem fog soha megfródní.

SZILASI LÁSZLÓ